

Российская академия наук
Институт восточных рукописей

**Пятые востоковедные чтения
памяти О. О. Розенберга**

Труды участников научной конференции

Санкт-Петербург
2012



Мюнстер
Розенберг

Печатается по постановлению Ученого совета ИВР РАН

**Пятые востоковедные чтения
памяти О. О. Розенберга**

Труды участников научной конференции

Составители:

Т. В. Ермакова, Е. П. Островская

Научный редактор и автор предисловия:

М. И. Воробьева-Десятовская

Рецензенты:

доктор исторических наук, проф. Е. И. Кычанов

доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

© Институт восточных рукописей РАН, 2012

© Авторы публикаций, 2012

Содержание

Предисловие	9
Из истории Санкт-Петербургской буддологической школы	
Ермакова Т.В. Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы	20
Островская Е.П. М.И. Тубянский (1893—1937) как представитель отечественной научной школы	45
Столярова Е.В. Становление методологии изучения индийского письменного наследия в России (вторая половина XIX — начало XX вв.)	61
По страницам письменных памятников	
Воробьева-Десятковская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920—2000-х гг.	78
Иванов В.П. Часть и целое в лингвофилософских моделях традиции кашмирского шиваизма	97
Кубасов Ф.В. Дзэн-буддизм и власть в Японии периода Муромати (1336—1477 гг.)	114
Ленков П.Д. Концепт «Я» в философском дискурсе буддийской школы Виджнянавада	122
Рысаков А.С. Ритуалы танского императорского двора согласно тексту «Да Тан Кай-юань ли»	130
Шомахмадов С.Х. Изучение «Алмазной сутры» из коллекции ИВР РАН: прошлое, настоящее, будущее	135
Буддизм в гражданском обществе	
Островская Е.А. Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций РФ и РК: к постановке проблемы	144

Харькова Е.Ю. Воссоздание сакрального буддийского ландшафта в Бурятии 160

Четырова Л.Б. Буддизм в архитектуре и монументах трех столиц: Элиста, Улан-Удэ, Улан-Батор 168

Диалог культур

Биткеев М.П. Размышления о розенберговских компаративных параллелях между учениями *Читтаматры* и Фихте 182

Бурмистров С.Л. Дхарма и science fiction: рецепция буддизма в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг. 185

Дьякова О.В. Этапы распространение христианства на Дальнем Востоке 201

Колесников А.С., Стрижак Ю.Н. Запад, Россия, Восток в геополитической эссеистике Э.Э. Ухтомского 206

Стрелков А.М. Санскритская надпись в храмовом декоре Цугольского дацана 221

Из Архива востоковедов ИВР РАН

Березовский М.М. О некоторых вопросах археологической съемки в условиях Китайского Туркестана. Предисловие и публикация **М.И. Воробьевой-Десятовской** 232

Буддийское письменное наследие в переводах

«Записи сказанного высокомурым Рэннэ»
Перевод с японского, комментарий, предисловие **В. Ю. Климова** 244

Об авторах 318

Contents

Foreword by M.I.Vorobyova-Desyatovskaya 9

From the History of St. Petersburg School of Buddhist Studies

T.V. Ermakova. Japanese Scholars — Participants of the Projects of Saint-Petersburg School of Buddhist Studies 20

E.P. Ostrovskaya. M. I. Tubyansky as a Representative of the Russian Scholarship 45

E.V. Stolyarova. The Process of Development of the Methodology for the Investigation of the Indian Written Heritage Studies in Russia (second half of XIX — early XX centuries) 61

Along the Pages of the Written Heritage

M. I. Vorobyova-Desyatovskaya. Sanskrit Tripitaka in the Light of Paleographical Studies (1920—2000) 78

V.P. Ivanov. The Part and the Whole in the Linguo-philosophical Models of Kashmir Shaiva Tradition 97

F.V. Kubasov. On Relations between Zen and the Political Power in Muromachi Period (1336—1477) 114

P. D. Lenkov. The Concept of “Self” in the Philosophical Discourse of Vijñānavāda 122

A.S. Rysakov. The Rituals of the Tang Imperial Court According to the Text of Da Tang Kai-yuan Li 130

S.H. Shomakhmadov. The Studies of “Diamond Sūtra” Text from the Institute of Oriental Manuscripts RAS Collection. Past, Present, Future 135

Buddhism in the Civil Society

E.A. Ostrovskaya. Sociological Study of the Religious Non-Governmental Organizations in the Russian Federation and in the Republic of Korea 144

E.Yu. Kharkova. The Recreation of the Buddhist Sacred Landscape in Buryatia	160
L.B. Chetyrova. Buddhism in the Architecture and Monuments of Three Capitals: Elista, Ulan-Ude, Ulan-Bator	168
The Dialog of the Cultures	
M.P. Bitkeev. Reflections on O. Rosenberg's Comparative Parallels between <i>Chittamatra</i> and Fichte.	182
S.L. Burmistrov. Dharma and Science Fiction: Reception of Buddhism by Western Science Fiction at the Second Part of 1960-th.	185
O.V. Dyakova. Stages of Spreading of Christianity in the Far East	201
A.S. Kolesnikov, Y.N. Strizhak. East, West and Russia in Geopolitical Essays by E.E. Ukhtomsky	206
A.M. Strelkov. Sanskrit Inscription in the Architectural Decoration of the Cugol Buddhist Abbey	221
From the Institute of Oriental Manuscripts RAS Orientalists Archives	
M.M. Berezovsky. On Some Topics of Archeological Survey in Chinese Turkestan. Published with preface by M.I. Vorobyova-Desyatovskaya	232
Buddhist Written Heritage in Translation	
Records of Master Rennyō's Sayings Translation from Japanese, commentary, preface by V.Y. Klimov	244
Our authors	318

Предисловие

Настоящее издание подготовлено по итогам пятой научной конференции «Востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга»¹, прошедшей 14–15 ноября 2011 г. на базе ее учредителя — Института восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН). В нем представлены труды ученых Санкт-Петербурга, Самары, Элисты, Улан-Удэ, Владивостока, изучающих историю религиозных идеологий, культуру и современную духовную жизнь стран Азиатско-Тихоокеанского региона и центральноазиатских народов России.

Научные конференции ИВР РАН и в том числе «Востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга», направленные на укрепление традиций российского классического востоковедения и расширение диалога ученых-востоковедов с представителями других отраслей социогуманитарного знания, позволяют сблизить проблематику исследований письменных памятников Востока с начавшимся в 1990-х гг. процессом возрождения исторических религий народов России в контексте строительства гражданского общества и правового государства. В этом аспекте вопросы изучения буддизма, буддийской культуры и письменного наследия как основная проблематика «Востоковедных чтений памяти О.О. Розенберга» приобретают дополнительную актуальность.

Публикация трудов участников конференции осуществлена в настоящем издании в соответствии с областями научных интересов Оттона Оттоновича Розенберга, выдающегося ученого-источниковеда, знатока истории философской мысли Индии, Китая, Японии, истории буддийской культуры. О.О. Розенберга отличал острый интерес к функционированию буддийских религиозных организаций и духовных учебных заведений в Японии, где в последней четверти XIX в. усилиями буддистов, получивших европейское филологическое образование, начала развиваться буддология. Интересовали его и формы проникновения буддийских идей в светскую культуру Запада, и процесс распространения христианства на Дальнем Востоке. Вместе с тем необходимо отметить, что труды участников конференции посвящены в абсолютном своем большинстве тем проблемам, которые актуальны на современном этапе развития науки, и явлениям культуры, привлекающим в наши дни особое внимание отечественных и зарубежных исследователей.

Сборник открывается разделом, посвященным по установившейся традиции изучению истории Санкт-Петербургской буддологической школы, к которой принадлежал О.О. Розенберг. В связи с этим хочется подчеркнуть, что руко-

¹ Об О.О. Розенберге и замысле научной конференции, учрежденной в 2007 г. в память о нем см.: Воробьева-Десятовская М.И., Островская Е.П. Востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители М.И. Воробьева-Десятовская и Е.П. Островская. СПб., 2011, с. 1–12.

водство ИВР РАН во главе с доктором исторических наук И.Ф. Поповой придает первостепенное значение задаче развития теоретических подходов и методов исследования, сложившихся в отечественных востоковедных школах. Научное наследие классиков Санкт-Петербургской буддологической школы, созданной С.Ф. Ольденбургом (1863–1934) и Ф.И. Щербатским (1866–1942), представляет в данном отношении весьма значительный интерес, так как многие материалы все еще остаются не опубликованными, и целый ряд опубликованных работ уже давно приобрели статус библиографических раритетов².

Говоря о Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школе, получившей международное признание в 1910-х гг. и вплоть до второй половины 1930-х гг. занимавшей ведущие позиции в мировом буддологическом источниковедении, важно не упускать из вида тот факт, что ее формирование происходило в столице Российской империи, на базе Азиатского музея РАН, крупнейшего хранилища восточных рукописей и старопечатных изданий. Эта школа являлась и, будучи возрожденной в ИВР РАН, правопреемнике Азиатского музея³, является в настоящее время единственной отечественной буддологической школой. Труды ее основоположников и их прямых учеников — О.О. Розенберга, Е.Е. Обермиллера (1901–1935), А.И. Вострикова (1902–1937), М.И. Тубянского (1893–1937), Б.В. Семичова (1900–1981) стали в 1960-х гг. основой возрождения буддологического источниковедения в отечественной

² Следует отметить, что с конца 1980-х гг. началось переиздание ряда подобных раритетов. См.: в частности:

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Составители и авторы биографического очерка А.В. Зелинский, Б.В. Семичов. М., 1888;

Ольденбург С.Ф. Культура Индии / Составление и предисловие акад. Ю.И. Крачковского; примечания И.Д. Серебрякова. М., 1991;

Розенберг О.О. Труды по буддизму / Составление, подготовка текста, вступительная статья и комментарии А.Н.Игнатовича. М., 1991.

Ряд не публиковавшихся прежде статей О.О. Розенберга вышли в свет в 1990-х гг. благодаря усилиям Т.В. Ермаковой, В.Г. Лысенко, Дж. Барлоу.

Большая часть переписки Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга и письма О.О. Розенберга из Японии были опубликованы А.А. Вигасиным. См.: Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008, с. 273–443, 444–498.

Особо хочется отметить переиздание классической монографии А.И. Вострикова «Тибетская историческая литература», превосходно подготовленное молодым сотрудником ИВР РАН А.В. Зориным. См.: Востриков А.И. Тибетская историческая литература / Составление, комментарии А.В. Зорина. СПб., 2007).

³ В 1930 г. в ходе реорганизации востоковедных учреждений АН СССР Азиатский музей вошел в состав вновь созданного Института востоковедения. В 1950-х гг. большая часть подразделений ИВ АН СССР была переведена в Москву. В Северной столице на базе фондов Азиатского музея было образовано Ленинградское отделение данного учреждения, которое в 1990-х гг. получило статус Санкт-Петербургского филиала ИВР РАН, а позднее выделилось в самостоятельное юридическое лицо — Институт восточных рукописей РАН.

науке⁴. Теоретические подходы и методы, разработанные этими классиками школы, начали заново внедряться в практику научно-исследовательской работы не только в Северной столице, но и в других востоковедных центрах России. В настоящее время методология Санкт-Петербургской буддологической школы успешно развивается в источниковедческих исследованиях ученых Москвы, Улан-Удэ, Элисты, Новосибирска, Читы, Владивостока, а также государств ближнего зарубежья — Украины, Эстонии, Латвии, Литвы. О начавшемся во второй половине 1990-х гг. ренессансе международного интереса к наследию классиков отечественной научной школы свидетельствует предпринятое в 1997 г. индийским издательским концерном «Matilal Banarsidas» репринтное переиздание научно-издательской серии РАН «Bibliotheca Buddhica», основанной С.Ф. Ольденбургом в 1897 г.⁵

В разделе «Из истории Санкт-Петербургской буддологической школы», открывающем сборник, помещены статьи Т.В. Ермаковой, Е.П. Островской и молодой исследовательницы Е.В. Стояровой. В статье Т.В. Ермаковой «Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы» рассматриваются аспекты сотрудничества японских буддологов-буддистов Нандзэ Бунью (1848—1927) и Огихары Унрай (1860—1937) с серией «Bibliotheca Buddhica». Автор статьи характеризует проект издания сводного санскритского текста «Лотосовой сутры», в котором участвовал основоположник японской буддологии Б. Нандзэ, и этапы разработки задуманного Ф.И. Щербатским плана издания, перевода на европейские языки и исследования «Абхидхармакоши» Васубандху, в котором одним из исполнителей выступал У. Огихара. Значительное место в статье занимает вопрос о типологических особенностях зарождения и раннего этапа развития японской

⁴ Отмечу, что пауза в деятельности школы, наступившая в 1942 г. с кончиной акад. Ф.И. Щербатского, длилась сравнительно недолго. В первой половине 1950-х гг. В.С. Воробьев-Десятковский (1927—1956) стремительно возродил восходящую к акад. С.Ф. Ольденбургу линию палеографических исследований в Санкт-Петербургском (Ленинградском) буддологическом источниковедении. Подробнее см.: Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1 / Издание текстов, исследование и комментарий Г.М. Бонгарда-Левина и М.И. Воробьевой-Десятковской. («Bibliotheca Buddhica». Т. XXXIII). М., 1985, с. 9—11. Во второй половине 1960-х гг. В.И. Рудой (1940—2009) приступил к разработке незавершенного проекта акад. Ф.И. Щербатского по изучению «Абхидхармакоши» Васубандху (IV—V вв.) — «Энциклопедии буддийской классической философии».

⁵ Предпринятое указанным издательским концерном переиздание включает только классическую часть серии, т.е. тома, вышедшие в свет до 1937 г., когда по решению Президиума АН СССР «Bibliotheca Buddhica» была закрыта. «Matilal Banarsidas» воспроизводит репринтом как отдельные тома серии, так и весь ее комплект — 30 томов (100 выпусков) по заявкам, поступающим через Интернет. Тот факт, что данный бизнес-проект продолжает реализовываться через глобальную сеть до настоящего времени, свидетельствует о востребованности отечественной научно-издательской серии «Bibliotheca Buddhica».

буддологии. В числе источников, на которые опирается Т.В. Ермакова, — письма О.О. Розенберга из Японии, адресованные Ф.И. Щербатскому, и его монография «Проблема буддийской философии».

В статье Е.П. Островской «М.И. Тубянский (1893—1937) как представитель отечественной научной школы» рассматривается деятельность одного из учеников Ф.И. Щербатского. В связи с темой данной статьи следует отметить, что вплоть до настоящего времени в истории отечественного востоковедения не предпринималась попытка комплексно проанализировать логику развития научных интересов М.И. Тубянского, известного как основатель российской бенгалистики, тибетолог, монголовед, получивший университетское образование в качестве индианиста-санскритолога. Большая часть его неопубликованного научного наследия — труды, создававшиеся во время пребывания в Монголии (1927—1936 гг.), — считается утраченной. Е.П. Островская на основе анализа материалов и документов, хранящихся в фондах Санкт-Петербургского филиала Архива РАН и в Архиве востоковедов ИВР РАН, в персональном фонде ученого, показывает, что лишь по видимости разнородные направления научной деятельности М.И. Тубянского развивались в строгом соответствии с программными принципами и теоретическими положениями санкт-петербургской индианистической школы, созданной учителем С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского — И.П. Минаевым (1850—1890), и буддологии как ее ответвления.

Статья Е.В. Столяровой «Становление методологии изучения индийского письменного наследия в России (вторая половина XIX — начало XX вв.)» демонстрирует высокую степень интереса начинающего ученого к теоретическому наследию классиков отечественной научной школы.

Раздел «По страницам письменных памятников» объединяет труды участников конференции, посвященные источниковедению и истории религиозных идеологий. Результаты моей работы представлены в этом разделе статьей «Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920—2000-х гг.» Наряду с обзором итогов изучения памятников индийской письменности из Центральной Азии за истекшие 90 лет в статье особое внимание уделено палеографическому описанию и источниковедческому анализу уникального раритета — буддийской рукописи на санскрите, создававшейся на протяжении II—V вв. и обнаруженной в 1966 г. близ г. Байрам-Али (Туркмения, Мервский оазис). Исключительная научная ценность этого манускрипта обусловлена тем, что в одном из трех содержащихся в нем произведений указан перечень текстов, образовавших на раннем этапе истории кодификации санскритской Трипитаки смысловое ядро Винаи школы Сарвастивада. Это «*Prātimokṣa-sūtra*» и два комментария к ней — «*Vinayavibhaṅga*» и «*Vinaya-vastu*». Все три текста сохранились в переводах на китайский и тибетский языки. До обнаружения и обследования рукописи из Байрам-Али в науке было известно, что сарвастивадины с середины II в. до н.э. проповедовали в Пурушاپуре (совр. г. Пешавар,

Пакистан), Западном Кашмире, Матхуре и Шравасте, а в VII в. н.э. ареал распространения их учения уже охватывал территорию Северо-западной Индии, всего Кашмира, Афганистана и Восточного Туркестана. Находка в Мервском оазисе манускрипта, относящегося к школе Сарвастивады, позволяет продвинуть контуры этого географического ареала далеко на запад.

Статья В.П. Иванова «Часть и целое в лингвофилософских моделях традиции кашмирского шиваизма» посвящена не изучавшейся прежде в отечественной науке группе индуистских (шиваитских) источников, которые содержат образцы разрешения философского парадокса — сосуществования двух взаимно противоречивых вселенских начал: абсолютного единства бытия и множественности его манифестаций. Проведенный В.П. Ивановым анализ показывает, что в рамках лингвофилософской модели «фонематического разворачивания» универсального сознания Речь наделяется онтологическим статусом и тем самым постулируется ее способность актуализировать единство смысла, тождественного абсолютному бытию, путем мультиплицирования способов его выражения в словах, фонемах и пр.

Статья аспиранта Ф.В. Кубасова «Дзэн-буддизм и власть в Японии периода Муромати (1336—1477)» так же, как и труд В.П. Иванова, свидетельствует о стремлении молодых востоковедов исследовать неизученные памятники. В ее основу положен «Трактат о сливе и сосне». Автор статьи анализирует отрывки этого произведения, характеризующие отношение наставника дзэн Мусо Сосэки (1275—1331) и его последователей к борьбе военного дворянства из восточных провинций за фактическую монополию на власть в стране.

Статья П.Д. Ленкова «Концепт “Я” в философском дискурсе школы Виджнянавады» очерчивает этапы развития буддийских постканонических воззрений на проблему возникновения ложных индивидуальных представлений о существовании субстанциальной души и ее предикатов — разума и других познавательных способностей. Основное внимание автор статьи уделяет учению махаянской школы Виджнянавады о «сознании-вместилище» (санскр. алая-виджняна) — глубинном уровне психики, обуславливающем индивидуальный контекст познавательной деятельности. В статье анализируются китайские переводы трактата «Тримшика» и комментариев к нему, включенные в «Компендиум учения о только-сознании» («Чэн взй ши лунь»). П.Д. Ленков показывает, что виджнянавадины интерпретировали возникновение концепта «Я» как иллюзию непросветленного разума, ошибочно отождествляющего «сознание-вместилище» с субстанциальной душой. В связи с этой работой хочется отметить, что вопрос о концепте «Я» ставится в ней с учетом компаративного аспекта рассмотрения этой проблемы в европейской философии и психологической науке.

В статье А.С. Рысакова «Ритуалы танского императорского двора согласно тексту “Да Тан Кай-юань ли”» излагается система общегосударственных ритуалов, характерная для периода правления династии Тан (618—907 гг.) и анализируется структура традиционного описания ритуальных практик, включая простран-

ственный и темпоральный аспекты их отправления. Источником исследования А.С. Рысакова выступает конфуцианский трактат «Да Тан Кай-юань ли» (середина VIII в.), не изучавшийся прежде ни в отечественном, ни в зарубежном китаеведении.

Малоформатный очерк С.Х. Шомахмадова «Изучение «Алмазной сутры» из коллекции ИВР РАН: прошлое, настоящее, будущее» посвящен обзору истории обнаружения списков «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» в пещерах Могао и исследования этих находок. Молодой ученый-палеограф пытается наметить перспективы дальнейшего изучения рукописей «Алмазной сутры», хранящихся в фондах ИВР РАН.

Немалый научный интерес вызывают, на мой взгляд, труды участников конференции, включенные в раздел «Буддизм в современном гражданском обществе». В статье Е.А. Островской «Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций РФ и РК: к постановке проблемы» проводится сравнительный анализ форм функционирования буддизма и христианских конфессий в российском и южнокорейском вариантах гражданского общества.⁶ Работа содержит объемный и малоизвестный прежде в отечественной науке материал по Южной Корее, собранный автором в период пребывания в этой восточноазиатской стране. Е.А. Островская представила номенклатуру южнокорейских буддийских организаций и охарактеризовала направления их деятельности в национальном и международном аспектах. Автором показано, что в Республике Корея, в стране с демократической политической системой, буддийские организации испытывают тем не менее ряд трудностей, обусловленных интолерантным отношением к ним со стороны христианских объединений. В свою очередь в России, как выявила Е.А. Островская, одной из проблем в функционировании буддизма выступает вопрос о фактическом признании новых буддийских организаций⁷ со стороны БТСР⁸.

Статья Е.Ю. Харьковой «Воссоздание сакрального буддийского ландшафта в Бурятии» посвящена рассмотрению результатов двадцатилетней работы бурят-

⁶ В обществоведении под понятием «гражданское общество» принято понимать такой способ организации социума в правовом государстве, при котором легитимно функционируют три сектора: правительственные организации, структура бизнеса и независимые гражданские организации (неправительственные и некоммерческие). Поскольку в гражданском обществе выбор религиозной принадлежности является частным делом личности, религиозные организации относятся к третьему сектору. Вариативность гражданских обществ зависит от их рациональной и культурно-исторической специфики.

⁷ Новые буддийские организации были в своем большинстве созданы в России в 1990-х гг. в результате деятельности зарубежных проповедников из стран Юго-Восточной Азии и тибетской диаспоры, дислоцированной в Индии и Непале.

⁸ Буддийская Традиционная Сангха России — религиозная неправительственная организация, объединяющая ту часть российских буддистов, которые принадлежат к исторически утвердившимся в Бурятии, Калмыкии и Туве социокультурным формам буддизма.

ских буддистов, направленной на восстановление монастырей, монументов (ступ) и священных природных объектов, образующих в своей совокупности буддийскую топографию республики. Взятый в России в начале 1990-х гг. политический курс на возрождение исторических религий и народов России способствовал развитию паломнического туризма, и в этом отношении, как показывает автор статьи, воссоздание сакрального буддийского ландшафта в Бурятии, сопровождающееся строительством туристической инфраструктуры, вносит существенный вклад в экономику региона. Наряду с возрожденными прежними объектами религиозного почитания, рукотворными и природными, в республике появились новые, увековечивающие память о буддийских деятелях XX в. В частности, возведены ступы, посвященные Пандито Хамбо-ламе Агвану Доржиеву (1853—1938) и Б.Д. Дандарону (1914—1974), основавшему в России первую интернациональную буддийскую общину. Как подчеркивается в статье, воссоздание сакрального буддийского ландшафта позволяет бурятскому этносу не только сберечь свое культурное наследие и священные памятники природы, но и сохранить непрерывность исторической памяти и национальное самосознание.

Вопросам сохранения исторической памяти и национального самосознания посвящена и статья Л.Б. Четыровой «Буддизм в архитектуре и монументах трех столиц: Элиста, Улан-Удэ, Улан-Батор». Проводя сравнительный анализ монументального художественного оформления столиц Калмыкии, Бурятии и Монголии, автор аргументирует свой вывод, что в Элисте буддийская символика и культурная семантика используется градостроителями значительно чаще, нежели это имеет место в Улан-Удэ и Улан-Баторе. По мысли Б.Л. Четыровой, для калмыков, претерпевших в XX в. вследствие драматических событий национальной истории утрату родного языка и частичное разрушение традиционной этнической социокультурной системы, именно буддизм является основным ресурсом сохранения национального самосознания. Кроме того, как указывает автор статьи, Калмыкия территориально дистанцирована от остального «монгольского мира» и только благодаря вероисповедной, буддийской, общности сохраняет с ним историко-цивилизационное единство. Автор подчеркивает, что в течение двух последних десятилетий в практику монументального оформления Элисты внедряются идеи первого президента республика — К. Илюмжинова, направленные на укрепление национального самосознания калмыков как народа, приверженного буддизму и бескомпромиссной верности воинскому долгу. Говоря о культурных инициативах К. Илюмжинова, Л.Б. Четырова акцентирует наблюдаемую в художественном убранстве столицы Калмыкии тенденцию коммеморации — увековечивания в одном монументе памяти об истории буддизма и воинских подвигах советского периода.

Раздел «Диалог культур» открывается миниатюрным эссе М.П. Биткеева «Размышление о розенберговских компаративных параллелях между учениями *Читтаматры* и Фихте». Автор предпринял попытку изложить целую вереницу собственных довольно сложных философских выкладок, апеллируя к суждениям

О.О. Розенберга о воззрениях махаянской школы Виджнянавада (Учение о сознании) и их перекличке с некоторыми идеями немецкой классической философии.

Статья С.Л. Бурмистрова «Дхарма и science fiction: рецепция буддизма в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг.» посвящена вопросу о смысле заимствования некоторых буддийских идей и представлений в массовой культуре Запада. В центре исследовательского внимания автора статьи отнюдь не шедевры научно-фантастического жанра, отмеченные предвидением путей развития науки и человеческой цивилизации, а произведения так называемого второго литературного ряда, предназначенные для массового развлекательного чтения. С.Л. Бурмистров скрупулезно анализирует эту литературу, созданную в период кризиса западной культуры — обостренной борьбы за гражданские права и равноправие полов, критики авторитарной власти, и приходит к выводу, что сам по себе буддизм не интересовал писателей-фантастов того времени. Буддийские идеи и представления, почерпнутые из популярных вторичных источников, использовались ими как художественный прием «остранения», позволяющий рельефно высветить проблемы, актуальные для Запада второй половины 1960-х гг., и предложить собственные варианты их решения с опорой на опыт. Вместе с тем, как отмечает автор статьи, в рассматриваемых произведениях прослеживается тенденция профанирования буддийских духовных ценностей — в одном из них, например, погружение в нирвану изображено в качестве результата инженерно-технических ухищрений. В целом статья С.Л. Бурмистрова пополняет культурологические представления о направлениях развития диалога культур Востока и Запада в XX в.

Статья О.В. Дьяковой «Этапы распространения христианства на Дальнем Востоке», выполненная преимущественно на основе анализа археологических данных, посвящена периодизации проникновения христианских идей в Дальневосточный регион. Автором выделены в этом процессе четыре этапа. На первом этапе посредниками в распространении христианства в данном регионе выступали, по мысли автора статьи, согдийцы — ремесленники и торговцы, продвигавшиеся на Дальний Восток сухопутными трассами. На втором — уйгуры, познакомившие Танский Китай с манихейством. Третий этап О.В. Дьякова связывает с появлением в Китае русских пленников, исповедовавших православие, которые были захвачены монголами в период нашествия на Русь. А четвертый — с переселением на Дальний Восток старообрядцев-раскольников и началом русской колонизации Приамурья и Приморья. Должна отметить, что доклад О.В. Дьяковой на конференции вызвал большую дискуссию в связи с вопросом о правомерности рассмотрения манихейства в качестве идеологического субстрата распространения христианства в Дальневосточном регионе.

Статья А.С. Колесникова и Ю.Н. Стрижак «Запад, Россия, Восток в геополитической эссеистике Э.Э. Ухтомского» посвящена аналитическому изложению воззрений Э.Э. Ухтомского на перспективу сближения России с Китаем,

которая представлялась мыслителю в высшей степени желательной и плодотворной. В статье обширно представлена также ретроспективная реконструкция процесса русской колонизации Сибири, Приамурья и Приморья, запечатленная в эссеистике Э.Э. Ухтомского в весьма идеализированном виде. В этой связи авторы статьи подчеркивают особое значение буддийских народов в «евразийском контуре» России: буддизм имеет за российскими пределами собственные центры этнокультурного притяжения, обуславливающие двойную цивилизационную идентичность бурят, калмыков и тувинцев. Являясь этнокультурной периферией «тибетобуддийской цивилизации», эти народы, как полагают А.С. Колесников и Ю.Н. Стрижак, неизбежно тяготеют к ней, но одновременно остаются интегрированными в российское культурное пространство.

Завершает раздел статья А.М. Стрелкова «Санскритская надпись в храмовом декоре Цугольского дацана». В ней тема диалога культур развернута в ракурсе взаимодействия между специализированными подсистемами культуры — наукой и религией. Повествуя о своем посещении в 2005 г. буддийского монастыря Даши Чойпэл лин, расположенного в Забайкальском крае, поблизости от старинного села Цугол, автор статьи рассказывает об обнаруженной им в декоре главного монастырского храма санскритской надписи «лакшми», выполненной письмом ланджа и содержащей несколько лингвистических огрехов в своем начертании. На основе сведений, полученных от информатора — пожилого местного мастера прикладных искусств, и собственных аналитических размышлений А.М. Стрелков приходит к выводу, что умение читать и понимать смысл санскритских декоративных надписей, пришедших в художественную культуру буддийской Центральной Азии из Тибета, было утрачено в отдаленном прошлом. Причина этого видится автору статьи в неуклонном сужении круга знатоков санскрита, начиная с XIV в., когда в Тибете завершилась последняя официальная ревизия переводов индийских сочинений, вошедших в состав тибетобуддийского канона. В статье дается семантико-семиотический анализ композиции декора-тивного рельефа, включающей санскритскую надпись. Автор подчеркивает, что не только значение надписи, но и смысл символов, изображенных на рельефе, были неизвестны его информатору, знатоку истории Цугольского дацана. Носитель традиции, отмечает А.М. Стрелков, надеялся получить эти знания от ученого-буддолога.

В разделе «Из Архива востоковедов ИВР РАН» публикуется статья выдающегося отечественного исследователя буддийских древностей Центральной Азии М.М. Березовского (1848—1912) «О некоторых вопросах археологической съемки в условиях Китайского Туркестана». Никогда прежде не публиковавшаяся, она содержит интересные сведения о тех методах и приемах ведения археологических изысканий, которые практиковались в 1900-х гг. при обследовании оазисов в географическом ареале Великого Шелкового Пути.

Последний раздел издания — «Буддийское письменное наследие в переводах» знакомит читателя с выполненным В.Ю. Климовым первым комментиро-

ванным переводом на русский язык японского произведения «Записи сказанного высокоумным Рэннэ». Данный памятник раскрывает воззрения Рэннэ-сёмина (1415–1499), одного из выдающихся представителей буддийской школы Чистой Земли.

Труд В.Ю. Климова был представлен на Пятых востоковедных чтениях памяти О.О. Розенберга в качестве стендового материала и послужил предметом обсуждения. Участники конференции в своих выступлениях особо отмечали то обилие релевантной историко-культурной информации, которое содержится в комментариях к переводу. И в данной связи приходят на память слова старшего современника О.О. Розенберга — акад. В.М. Алексеева (1881–1951) о том, что нет иного пути к глубинному познанию культуры Востока, кроме перевода и комментирования письменных памятников.

М.И. Воробьева-Десятовская

**Из истории Санкт-Петербургской
буддологической школы**

Т.В. Ермакова

Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы

Статья посвящена выдающимся японским буддологам-источниковедам Нандзё Бунью (1848—1927) и Огихаре Унрай (1860—1937), участвовавшим в международных научно-издательских проектах на базе серии РАН «*Bibliotheca Buddhica*». Раскрывая типологические особенности становления буддологии в Японии периода революции Мэйдзи (1868—1911), автор показывает, что характер научного вклада обоих этих исследователей в развитие мирового буддологического источниковедения обуславливался их принадлежностью к японской социокультурной форме буддизма, образовательные традиции которой предполагали освоение китайского письменного наследия и местной комментаторской литературы.

Ключевые слова: буддизм, история буддологии, международные научно-издательские проекты Санкт-Петербургской буддологической школы, серия «*Bibliotheca Buddhica*», Нандзё Бунью, Огихара Унрай.

Имена выдающихся японских ученых-буддологов Нандзё Бунью (1848—1927) и Огихары Унрай (1860—1937) вошли в историю Санкт-Петербургской буддологической школы в связи с участием этих исследователей в международных научно-издательских проектах, осуществлявшихся на базе серии «*Bibliotheca Buddhica*». Проекты такого рода, объединявшие интернациональные научные силы в деле исследования и публикации буддийских письменных памятников, выступали во второй половине XIX — первой четверти XX вв. наиболее результативной формой сотрудничества в мировой буддологии. Базой их реализации служили академические научно-издательские серии, учрежденные в большинстве западноевропейских стран. В России подобная серия — «*Bibliotheca Buddhica*» была основана сравнительно поздно, только в 1897 г.¹ Но неуклонный рост авторитета молодой отечественной научной школы, созданной С.Ф. Ольденбургом (1863—1934) и Ф.И. Щербатским (1866—1942), способствовал стремительному продвижению российской серии на мировой уровень.

¹ Проект многотомной серии «*Bibliotheca Buddhica*. Собрание оригинальных и переводных буддийских текстов» был разработан С.Ф. Ольденбургом и утвержден руководством РАН. Он предусматривал научное издание письменных памятников «северного буддизма» — традиции, исторически функционировавшей на санскрите, китайском, тибетском и монгольском языках. Поскольку серия была ориентирована на разработку международных научно-издательских проектов, введение и научный аппарат к публикуемым памятникам могли быть представлены на английском, французском или немецком языках. Ко времени закрытия серии (1937 г.) вышли в свет 30 томов (более 100 выпусков).

В международных проектах, реализованных в серии «*Bibliotheca Buddhica*», японские ученые принимали участие наряду с виднейшими представителями западноевропейской буддологии — такими, как С. Бендалл, С. Леви, Л. Фино, Х. Керн, А. Грюнведель, Л. де ла Валле Пуссен. Имя Б. Нандзё обозначилось в пяти выпусках серии, вышедших в свет в 1908–1912 гг. Совместно с голландским санскритологом Х. Керном (1833–1917)² Нандзё подготовил к изданию сводный санскритский текст одного из важнейших памятников буддийской религиозной мысли — «Лотосовой сутры» («*Sad-dharma-piṇḍarīka* [=sutra]» — «[Сутра] лотоса истинной Дхармы»)³.

Изучение санскритского текста памятника было начато Б. Нандзё по непальским рукописям в 1880-х гг. в Англии. «Лотосовая сутра», исторически функционировавшая в нескольких санскритских редакциях, была известна в буддийской культуре стран Азиатско-Тихоокеанского региона также и в переводах на китайский, тибетский и японский языки и представляла собой фундаментальный источник для изучения истории буддийской религиозной мысли махаянского направления.

Но актуальность издания ее санскритского оригинала этим не исчерпывалась. С конца 1880-х гг. к С.Ф. Ольденбургу в Азиатский музей РАН начали поступать обнаруженные в Восточном Туркестане буддийские рукописи, в числе которых имелись манускрипты, содержащие санскритские фрагменты этого памятника. В 1900-х гг. подобными находками уже располагали и зарубежные научные центры и Азиатский музей. В 1910 г. отечественная наука обогатилась так называемой Кашгарской рукописью⁴, содержащей большую часть «центрально-азиатской» редакции санскритского текста. Издание сводного санскритского текста «Лотосовой сутры» открывало перспективу развертывания сравнительных

² Хендрик (Гендрик) Керн в 1884 г. издал перевод «Лотосовой сутры» с санскрита на английский язык в Оксфорде, в серии «Священные книги Востока», вышедшей под редакцией Ф. Макса Мюллера. Перевод был выполнен по рукописям, присланным в Европу британским консулом в Непале Б.Х. Ходжсоном (1800–1894).

³ «Лотосовая сутра» подверглась письменной фиксации на санскрите предположительно в I в. н.э. Какие-либо достоверные сведения о месте и времени ее составления отсутствуют. Конвенциональные научные наименования ее санскритских редакций указывают на территории обнаружения рукописей. На Дальнем Востоке китайские переводы «Лотосовой сутры» породили объемную комментаторскую традицию и стимулировали развитие буддийской философской мысли в Китае и Японии. Подробнее см.: Игнатович, 1998. Об истории изучения памятника см.: Серебряный, 1998.

⁴ Появление этой рукописи в Азиатском музее обусловлено взаимодействием российского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского и британского дипломата Дж. Макартни, который и выступил дарителем этого раритета. Полный текст Кашгарской рукописи не сохранился; отдельные ее части хранятся в Англии, Германии, Японии и США. Манускрипт, доставленный в Азиатский музей, именуется в отечественной научной литературе двояко — «Кашгарской рукописью Петровского», или «Рукописью Макартнея».

исследований, способных пролить свет на процесс распространения буддизма за пределы Индии в начале н.э. С.Ф. Ольденбург надеялся, что и в дальнейшем научно-издательской базой таких исследований послужит именно «*Bibliotheca Buddhica*»⁵.

У. Огихара стал в 1910-х гг. участником другого столь же значительного международного научного предприятия — проекта, направленного на издание, перевод и исследование трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» («Энциклопедия буддийской канонической философии»), фундаментального письменного памятника, суммирующего и концептуально разъясняющего специальную терминологию санскритской Трипитаки — канона школы Сарвастивада (другое название — Вайбхашика).

В то время трактат Васубандху был известен только в двух китайских версиях — Парамартхи (VI в.) и Сюань-цзана (VII в.), тибетском переводе и неполной уйгурской версии, обнаруженной в 1910 г. А. Стейном в Центральной Азии. Санскритский оригинал памятника до 1935 г. считался утраченным⁶. Но имелся весьма обширный санскритский комментарий — «Спхутартха Абхидхармакоша-вьякхья» (SAKV), составленный в IX в. Яшомитрой, представителем школы Саутрантика. Задуманный в 1911 г. Ф.И. Щербатским международный научно-издательский проект предполагал издание всех этих источников, выполнение их переводов на европейские языки, включая русский, и обзорное историко-философское исследование.

Описание научно-издательского проекта по «Абхидхармакоше» было опубликовано в 1917 г. (ВВ, XX, 1917, с. IV–V). Предполагалось издать тибетский перевод базового текста трактата — стихотворных афоризмов (*карик*) «*Abhidharmakośa-kārikāḥ*» и автокомментария (в жанре *бхашья* — коллоквиум) «*Abhidharmakośa-abhāṣya*» (издатель — Ф.И. Щербатской); оба китайских перевода — Сюань-цзана и Парамартхи (издатель — У. Огихара); уйгурскую версию (издатель — Д. Росс⁷); санскритский комментарий Яшомитры (изда-

⁵ Этим надеждам не суждено было воплотиться в силу исторических обстоятельств. Факсимильное издание большинства частей и фрагментов Кашгарской рукописи, включая «рукопись Макартнея», было выпущено в 1976 г. в Индии, в серии «Шата-питака» (Нью Дели), а годом позже переиздано в Токио. В настоящее время крупнейшим отечественным исследователем санскритских рукописей «Лотосовой сутры» является М.И. Воробьева-Десятовская. Полный комментированный перевод этого произведения с китайского языка был выполнен А.Н. Игнатовичем (Игнатович, 1998).

⁶ Санскритский оригинал текста был обнаружен индийским ученым Рахулой Санкритьяной в 1935 г. в древлехранилище тибетского буддийского монастыря Нгор.

⁷ Росс Денисон (1871–1940) — британский ученый-тюрколог и арабист; владевший также и тибетским, китайским, японским, персидским и русским языками; сотрудник отдела восточных рукописей Британского музея, с 1916 по 1937 гг. — директор Школы ориенталистики в Лондоне; в 1910 г., пребывая на посту директора Медресе-колледжа в Калькутте, получил от А. Стейна фотокопию одной из глав уйгурской версии «Абхидхармакоши» и тогда же переслал ее экземпляры Ф.И. Щербатскому, находившемуся в то время в Дарджилинге (Индия).

тель — У. Огихара). Задание по переводам источников на европейские языки было распределено следующим образом: карики и бхашью планировалось перевести на французский (переводчик — Л. де ла Валле Пуссен⁸), английский и русский языки (оба перевода должны были выполнить Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг), а комментарий Яшомитры — только на французский (переводчик — С. Леви⁹). Кроме того, планировалось и историко-философское исследование «Абхидхармакоши», направленное на систематическое обозрение теоретических концепций, содержащихся в трактате. Данная часть проектного задания поручалась О.О. Розенбергу.

Смысл этого грандиозного плана становится понятным, если учитывать, что санскритские оригиналы текстов, вошедших в Индии в состав трех разделов Трипитаки — Сутры, Винаи и Абхидхармы, не сохранились, но в составе собранных буддийских произведений, канонизированных в Китае и Тибете, имелись их переводы на китайский и тибетский языки. В 1910х гг. ученые располагали фрагментами текстов санскритской Трипитаки, содержащимися в новонайденных в Центральной Азии рукописях. Изучение этих фрагментов представляло значительные терминологические трудности. Ф.И. Щербатской и его коллеги по проекту рассчитывали, что сравнительное исследование обоих китайских и тибетского переводов «Абхидхармакоши» при сопоставлении с санскритским комментарием Яшомитры позволит системно эксплицировать буддийскую терминологию, вскрыть ее специальную семантику и составить трехязычный, санскритско-китайско-тибетский свод терминологических соответствий. А главное — они стремились ввести в научный оборот именно те источники, которые содержат полномасштабное логико-дискурсивное разъяснение учений, изложенных в семи трактатах канонической Абхидхармы и характеризующих в истории буддизма наиболее ранние этапы формирования философской экзегезы.

В классическом востоковедении XIX — начала XX вв. было принято опираться в научной интерпретации письменных памятников Востока и «туземной» терминологии на сведения, получаемые от носителей традиции. Но в вопросах изучения «северного буддизма» дело осложнялось тем, что в Индии эта традиция прекратила свое существование на рубеже раннего и среднего средневековья, а в Китае к концу XIX в. она пришла в упадок. Теократический Тибет в 1900—1910х гг. был труднодоступным для европейцев. В такой ситуации лишь японские буддисты могли оказать содействие европейским ученым.

⁸ Пуссен Луи де ла Валле (1869—1938) — классик франко-бельгийской буддологической школы; профессор в Гентском, а затем в Брюссельском университетах; поддерживал научные связи с С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским, с которым в 1900 г. занимался в семинаре у профессора Боннского университета Г. Якоби (1850—1937).

⁹ Леви Сильвен (1863—1935) — французский ученый-санскритолог, классик франко-бельгийской буддологической школы; профессор Сорбонны и Коллеж де Франс; член-корреспондент РАН (1918); с 1887 г. поддерживал тесные дружеские отношения с С.Ф. Ольденбургом.

В последней четверти XIX в. из среды японских буддистов выдвинулись ученые-буддологи, получившие образование на Западе, и их привлечение к участию в международных проектах практиковалось в Европе. Инициатива отечественной научной школы шла в русле этой тенденции. Европейские и российские востоковеды полагали, что японские буддологи, являясь просвещенными носителями буддийского мировоззрения, способны эффективно устранять неясности в текстологической работе с письменными памятниками.

Однако общая картина японской буддологии начала прорисовываться только благодаря вдумчивым наблюдениям О.О. Розенберга, находившегося в Японии с 1912 по 1916 гг. В своей монографии «Проблемы буддийской философии» (1918), суммирующей его результаты в разработке проекта по «Абхидхармакоше», российский ученый отмечал, что буддийская литература в Японии представлена добротными изданными китайскими переводами индийских сочинений — трех разделов санскритской Трипитаки, китайскими комментариями и оригинальными произведениями, а также местными, японскими комментаторскими и оригинальными сочинениями (Розенберг, 1991, с. 54). Розенберг также выявил важную особенность религиозного образования в традициях школ японского буддизма, состоявшую в изучении канонической литературы по китайским переводам, и особо отметил то обстоятельство, что в Японии в связи с введением санскрита в учебные программы «буддийских семинарий» получили распространение методы европейской филологии.

Вместе с тем российский ученый указывал на необходимость критического отношения к японским научным работам по вопросам индийского буддизма, поскольку большинство созданных в Индии произведений не функционировало в живой традиции японского буддизма и имело для ее носителей не более чем историческое значение (там же, с. 63). Он охарактеризовал два направления в изучении буддизма, представляющие японскую буддологию, — «старое» и «новое». Первое утверждало приоритеты живой местной традиции и выдвигало на передний план задачу освоения индийского канонического и постканонического письменного наследия именно в китайских переводах. Второе постулировало необходимость изучения санскрита. Оно опиралось на почерпнутые в Западной Европе филологические знания и методы, а также на полученный в европейских университетах опыт исследования санскритских рукописей, содержащих фрагменты оригинальных буддийских текстов.

«Новая школа буддийской филологии, — писал Розенберг, — находится под влиянием европейской индологии, которая была перенесена в Японию проф. Нандзё лет 40 тому назад. Изучение санскритского языка прививалось очень медленно, буддисты-японцы, изучавшие его в Европе, и их ученики были немногочисленны... Со временем выяснилось, конечно, что представители традиции в высокой степени были правы: филологическое знание никогда не может заменить философской традиции, а в этом отношении старая школа, безусловно, обладала более богатым и обработанным материалом в систематизированной китайской

литературе, чем новая школа, изучающая только фрагменты утерянной санскритской литературы» (там же, с. 64).

Он отметил и тенденцию, открывавшую плодотворную перспективу научного сотрудничества с представителями «старого» направления: «...старая школа начинает сознавать, что, поскольку речь идет об *индийской* (курсив Розенберга, — Т.Е.) философии, в имеющейся литературе содержится множество непонятных выражений и учений, которые без знания санскрита и индийской философии не могут быть правильно поняты. Таким образом, создается возможность совместной работы, в результате которой будет достигнуто по изучению индийской философии то, на что надеялась индология в Европе, указывавшая на желательность участия японских ученых-буддистов» (там же).

О Нандзё Бунью Розенберг говорил как об основателе «нового» направления — ученом, испытавшим влияние европейской философской мысли и отчасти утратившим связь с общей «старой» традицией. В качестве подтверждения этой оценки он упоминает выполненный в 1913 г. Нандзё перевод «Лотосовой сутры» с санскрита на японский язык без учета традиционных — китайских и японских философских интерпретаций этого памятника. Розенберг отмечал, что Б. Нандзё и в начале своей исследовательской деятельности не принимал во внимание традицию философской экзегезы, сложившуюся в Китае и Японии (там же).

Характеристики ряда персоналий японской буддологии даны О.О. Розенбергом в письмах Ф.И. Щербатскому¹⁰. Относительно У. Огихары он сообщал, что тот считается в Японии лучшим знатоком китайской и японской литературы по канонической Абхидхарме и «Абхидхармакоше», однако в статьях, написанных Огихарой для философского словаря, имеется немало «нелепых» мест (Вигасин, 2008, с. 456). При личном общении японский ученый не смог, по словам Розенберга, разъяснить ему своих же собственных суждений из этих статей, путаясь в санскритской терминологии, и в итоге признал, что написанное им «очень неудачно». Однако на следующий же день У. Огихара снабдил молодого российского коллегу множеством выдержек из китайских комментариев по данным вопросам (там же, с. 463–464).

Между тем, анализ писем О.О. Розенберга позволяет заключить, что и Б. Нандзё и У. Огихара высоко ценили буддийские философские письменные памятники. В частности, оба они интересовались санскритским комментарием Яшомитры уже в годы обучения в Европе. Так, в письме Ф.И. Щербатскому от 28 апреля 1914 г. Розенберг отмечал: «Я Вам уже писал, что текст Яшомитры у меня в списке с калькуттского манускрипта, сделанном Wogihara во время пребывания в Страсбурге у Леймана. Текст свой он сличил со списком Нанджо¹¹,

¹⁰ Письма О.О. Розенберга из Японии опубликованы А.А. Вигасиным (Вигасин, 2008, с. 444–458). О персоналиях японской буддологии, упоминаемых в письмах Розенберга из Японии см.: Островская, 2009.

¹¹ Имеется в виду список SAKV, сделанный Б. Нандзё в Англии с непальской рукописи из числа присланных Б.Х. Ходжсоном.

а теперь сравнивает его с Кошей, которую привез Takakusu»¹² (там же, с. 490). Огихара намеревался издать китайский перевод «Абхидхармакоши» параллельно с санскритским текстом калькуттской рукописи SAKV. Задаться такой целью был способен лишь чрезвычайно эрудированный буддолог-источниковед, знаток буддийской философии, имеющий опыт работы с пространными схоластическими текстами.

Ф.И. Щербатского в связи с научно-издательским проектом по «Абхидхармакоше» интересовали источники, утраченные в Китае, но сохранившиеся в Японии, — комментарии, созданные в русле школы Сюань-цзана¹³, а также собственно японская комментаторская и оригинальная литература, очень слабо известная в Европе в тот период.

Учитывая эти аспекты, Ф.И. Щербатской рассчитывал, что О.О. Розенберг при содействии японских ученых исследует источники, характеризующие буддийскую традицию Восточной Азии, и направления буддийской философии, развивавшиеся в Японии. Классик отечественной научной школы надеялся со временем сформировать в рамках буддологического источниковедения соответствующее ответвление исследований и учредить на базе РАН научно-издательскую серию «Введение в изучение буддизма по материалам, сохранившимся в Японии и Китае».

Ф.И. Щербатской, замышляя развертывание международного проекта по «Абхидхармакоше», пригласил к участию в нем У. Огихару как носителя традиции, изучившего у себя на родине всю сумму буддийских философских источников, еще не известных европейской науке, и как ученого-источниковеда, владевшего санскритом и методами текстологической работы. Огихара имел превосходную репутацию в западноевропейском сообществе ученых-буддологов, и Ф.И. Щербатской намеревался развить с ним тесное научное сотрудничество.

Успех издания в серии «Bibliotheca Buddhica» сводного санскритского текста «Лотосовой сутры» с участием Б. Нандзэ, публикации буддологических трудов японских ученых, рукописные находки японских экспедиций в Центральную Азию, — все это свидетельствовало о том, что в Японии активно развивается новая для этой страны отрасль знания — научная буддология.¹⁴ В данной связи необходимо сказать, что ее становление обуславливалось идеологическими процессами, характерными для периода Мэйдзи (1868—1912)¹⁵ — времени лавино-

¹² Такакусу Дзюнъитиро (1866—1945) — ученый-буддолог, специалист в области письменных памятников абхидхармической традиции, изучал санскритологию в Англии, Франции и Германии; с 1894 г. профессор, а с 1930 г. президент Токийского университета.

¹³ О деятельности школы Сюань-цзана см.: Ленков, 2006, с. 54—103.

¹⁴ В 1913 г. в Токио, на базе буддийского Университета Тайсё, праздновалось завершение публикации сводного санскритского текста «Лотосовой сутры» в серии «Bibliotheca Buddhica», и в адрес РАН было направлено благодарственное письмо.

¹⁵ В японской историографии начало периода Мэйдзи именуется «реставрацией Мэйдзи». В 1867—1868 гг. сторонникам императора удалось ликвидировать военно-феодалное прави-

образных общественных изменений в политической, социально-экономической и социокультурной сферах жизни японского общества. Освободившись от внешнеполитической самоизоляции, Япония открылась для контактов с Западом и приступила к строительству национального капиталистического государства, сохраняя и идеологически укрепляя при этом монархическую власть. В 1871 г. в стране был провозглашен курс на построение «просвещенной цивилизации» (буммэй кайка), предполагавший, в частности, обширные заимствования из культурного фонда Запада и развитие образования и науки по европейским образцам. Специальные дипломатические миссии направлялись в столицы великих держав для ознакомления с их политическим и государственным устройством, на правительственном уровне поощрялось обучение японской молодежи в западноевропейских университетах и высших учебных заведениях Америки (Гришелева, 1986).

Но буддизм на раннем этапе периода Мэйдзи претерпел вытеснение на периферию религиозной жизни японского общества. В 1868 г. была создана религиозно-политическая система государственного синто, идейную основу которой составляли эндогенные мифологические представления о божественном происхождении японской императорской династии. Культ императора был возведен в ранг государственной идеологии, поскольку в течение двух предшествующих столетий к нему апеллировали в борьбе с могущественными военно-феодалными кланами сторонники возвращения всей полноты власти монарху как легитимному верховному правителю.

В 1872 г. с целью упорядочения деятельности буддийских организаций и контроля над ними был выпущен правительственный декрет, согласно которому официально признавались семь школ японского буддизма: *тэндай* (школа небесной опоры), *сингон* (школа истинных слов, т.е. мантр), *дзёдо* (школа Чистой Земли), *дзёдосин* (истинная школа Чистой земли), *дзи* (школа благоприятного случая), *нитирэн* (школа, основанная монахом Нитирэном, 1222—1282; другое название — *хокэн-сю*, т.е. школа «Лотосовой сутры») и *дзэн* (школа созерцания). Каждая школа была обязана иметь собственный административный аппарат (церковное управление), иерарха — *кантё* и подавать министру религий в императорском правительстве регулярные отчеты о своей деятельности. Функционирование буддийских и синтоистских общин подверглось разграничению.

В административном порядке запрещалась проповедь каких-либо буддийских учений, противоречащих догмам государственного синто. Буддийские храмы,

тельство — «бакуфу» (букв. «полевая ставка») во главе с сёгуном (военным правителем), которое до того времени функционировало параллельно с императорским правительством, фактически присвоив себе монополию на власть в стране. Образование «бакуфу» как института власти стало результатом появления на политической арене Японии влиятельных феодальных домов, дислоцированных в восточных районах страны. Борьба сторонников возвращения монополии на власть монарху начала обостряться в конце XVII в., но только в 1868 г. завершилась победой. События 1867—1868 гг. представляли собой политически незавершенную буржуазную революцию.

принадлежавшие в далеком историческом прошлом приверженцам синтоизма, были возвращены «законным наследникам». После ритуального «очищения», включавшего уничтожение буддийских культовых принадлежностей, символики, произведений изобразительного искусства, в них возобновилось отправление синтоистских обрядов (Розенберг, 1991, с. 62). Многие священнослужители из числа изгнанного из таких храмов буддийского духовенства предпочли в подобной ситуации отказаться от религиозного поприща и уйти в мир (там же).

Буддизм оказался в фокусе идейной критики. Прозападно настроенные интеллектуалы акцентировали несоответствие буддийской картины мира научным представлениям. А апологеты государственного синто критиковали буддийское вероучение с националистических позиций как пришедшее из Кореи¹⁶ и соответственно чуждое духу японской нации.

Реакция буддийского духовенства выразилась в стремлении, сохраняя политическую лояльность, приспособиться к сложившимся условиям путем инкорпорирования японского буддизма в общегосударственное русло модернизации. Одно из направлений в развитии буддийских обновленческих идей ориентировалось на обоснование национальной составляющей в японском буддизме — утверждалось, что японцы по собственной инициативе получили Учение Будды из Индии и в далеком прошлом санскрит как подлинный язык буддийской учености функционировал в Японии. Из такой идеологической посылки вытекала практическая цель — «возродить» знание санскрита с тем, чтобы «очистить» собственное понимание буддийских канонических текстов, «записанных с помощью китайских иероглифов», от чужеродных наслоений. Тот факт, что буддийские тексты и, в частности, чрезвычайно популярная в японском буддизме «Лотосовая сутра» изучаются в европейской науке¹⁷ на санскрите и китайском языке, служил сильным аргументом в пользу развития данного направления обновленчества. Постановка такой идеологической сверхзадачи, как «возрождение» санскрита в Японии, и послужила первичным импульсом к зарождению буддологического источниковедения.

К началу 1880-х гг. гонения на буддизм в Японии прекратились, но все же ему было отведено относительно синтоизма подчиненное положение. Идеологи государственного синто способствовали привлечению буддийского духовенства к формированию идейных позиций, отвечающих запросам японской монархи-

¹⁶ Согласно официальной японской хронике «Нихон сёки», в 552 г. (по другой версии — в 538 г.) к императорскому двору в качестве дара от корейского государства Пэкче были доставлены буддийские сутры и статуя Будды.

¹⁷ Начало изучения «Лотосовой сутры» в Европе было положено французскими учеными — Ж.П. Абелем-Ремюзой (1788–1832) и Станиславом Жюльеном (1797–1873). В 1852 г. вышел перевод «Лотосовой сутры» на французский язык, выполненный Э. Бюрнуфом (1801–1852) с непальских санскритских рукописей, которые были в 1838 г. присланы в Париж Б.У. Ходжсоном, а в 1871 г. — перевод на английский язык, выполненный с китайской версии Кумарадживы британским китаистом-буддологом С. Билом.

ческой власти. Ряд видных деятелей буддийской церкви выдвинули учение о «буддизме, защищающем государство»¹⁸. Сохранение политической лояльности и умение адаптироваться к общественным изменениям позволили буддийскому духовенству не только сберечь традиционную ученость, но и соединить ее с буддологией как отраслью научного знания. Нандзё Бунью был одним из тех, кто стоял у истоков молодой японской буддологии.

Путь Б. Нандзё в мировую науку представляет интерес в аспекте типологических особенностей зарождения буддологического источниковедения в Японии. В данном аспекте представляют немалый интерес сведения, содержащиеся в его автобиографии, которую Ф. Макс Мюллер разместил в сборнике биографических очерков (Max Müller, 1884). Имя, под которым японский ученый получил мировую известность, досталось ему от приемного отца — буддийского священнослужителя, уроженца местности Нандзё. Факт обретения приемных родителей вовсе не означал, что будущий ученый в детстве претерпевал сиротство. Институт усыновления являлся неотъемлемым элементом традиционной социокультурной системы Японии, предполагавшей передачу младших сыновей из семейств, богатых мужским потомством, в семьи, не имевшие наследников (Китагава, 2005). Родной отец Б. Нандзё, настоятель небольшого храма Истинной школы Чистой земли¹⁹, располагавшегося в г. Огаки префектуры Гифу, имел четырех сыновей.

¹⁸ Сакральность императорской власти, зафиксированная в японской Конституции 1889 г., обрела буддийскую легитимацию в учении одного из идеологов светского нитирэннизма Танаки Тигану (1861–1939), отождествившего синтоистскую богиню Аматэрасу, мифическую прародительницу японских императоров, как воплощение вечного абсолютного Будды. Танака Тигаку также обосновал официальную доктрину периода Мэйдзи об «уникальной японской национальной сущности» (кокутай). Подробнее см.: Lee, 1975.

¹⁹ Истинная школа Чистой Земли (дзёдосин-сю) была создана в начале XIII в. Синраном (1172–1263), учеником основателя школы Чистой Земли (дзёдо-сю) Хонэна (1133–1212). Смысловым ядром обеих школ выступает проникший в Японию из Китая в VIII в. культ будды Амитабхи (кит. Амито-фо; яп. Амида), владыки «западного рая» — небесной страны счастья Сукхавати, или Чистой Земли (кит. цзин ту; яп. дзёдо), где согласно махаянской мифологии находят избавление от круговорота рождений (сансары) его ревностные почитатели. Обе школы принадлежат к амидаизму — японскому социокультурному аналогу цзинту-цзан, крупного течения в буддизме Китая. Базовыми текстами обеих школ являются переводы на китайский язык трех индийских махаянских произведений — «Большая Сукхавативьюха-сутра» (она же — «Амитабхавьюханама Махаяна-сутра»), «Амитаюрдхьяна-сутра» и «Амитабха-сутра» (она же — «Малая Сукхавативьюха-сутра»). В учении школы Чистой Земли была выдвинута идея «легкого пути» в Сукхавати — пути веры в спасительную силу милосердного Амида и практики повторения восхваляющей владыку «западного рая» формулы, но также признавался и «трудный путь», т.е. индивидуальное религиозное подвижничество. В отличие от этого Синран в своих сочинениях придал именно вере абсолютное метафизическое значение, отождествив ее с «природой будды» (буссё). Согласно его учению подвижничество тщетно, ибо греховность присуща человеку, и только истинная вера, соединенная с повторением священной формулы восхваления, служит залогом спасения — рождения в Сукхавати среди будд и бодхисаттв. В традиции дзёдосин-сю возникли со временем территориальные храмовые общины, объединяющие мирян и священнослужителей, семейных и не отличимых по внешним признакам от своей паствы. Подробнее см.: Dobbins, 1986.

Трое из них, включая Б. Нандзё, были усыновлены семьями буддийских священнослужителей, нуждавшихся в наследниках, а сын-первенец по традиции наследовал пост отца в храме, который находился на содержании семьи настоятеля.

Детство и юность Б. Нандзё прошли в родной семье, поскольку акту усыновления должна была предшествовать длительная образовательная подготовка, состоявшая в изучении не только буддийского, но и конфуцианского письменного наследия, закрепившегося в культурной традиции Японии. Родной отец Б. Нандзё являлся знатоком конфуцианской классики и китайского языка, а также владел искусством стихосложения по канонам китайской поэтики. Именно он и обучал сына этим наукам, пока тот не достиг пятнадцатилетнего возраста. Отец выступал его наставником в изучении конфуцианского канона и китайской традиционной историографической литературы, которая, отметим, содержит значительный массив сведений по истории буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии — Тибете и Монголии.

Параллельно Б. Нандзё осваивал буддийские науки. Согласно традициям Истинной школы Чистой Земли мальчикам шести-семи лет от роду надлежало владеть навыками рецитации сутр — «Большой Сукхавативьюха-сутры» и «Амитабха-сутры», а также произведений Синрана. Этой линией образования Нандзё руководил его школьный учитель, знаток китайской Трипитаки.

Основным методом обучения малолетних японских буддистов являлась жестокая зубрежка — тексты заучивались наизусть со слуха путем многократного повторения вслед за учителем. По достижении успеха в этом нелегком деле школьники приступали к чтению письменных источников. Нандзё вскоре оказался в числе продвинутых учеников, получавших поощрения.

Когда ему исполнилось 16 лет, юноша начал практиковаться в ведении храмовой службы в семейном храме и подготовке проповедей. Позднее его отец открыл частную школу, и Нандзё ассистировал ему в преподавании конфуцианской классики и китайского языка.

К началу периода Мэйдзи двадцатилетний Б. Нандзё уже солидный запас традиционной учености и некоторый опыт религиозной и преподавательской деятельности. В соответствии с тенденциями времени главы буддийских школ стремились получить сведения относительно западных — протестантских и католических моделей взаимодействия религии и общества. Наибольший интерес к этому вопросу проявляло духовенство школ, исторически связанных с г. Киото, — школы Чистой Земли и Истинной школы Чистой Земли. Обе они шли в авангарде обновления японского буддизма и в том числе буддийского образования. Поскольку обновленческие идеи предполагали обращение к истокам веры, т.е. к буддийскому наследию Индии, планировалось ввести в систему религиозного образования санскрит. А это в свою очередь требовало подготовки соответствующих преподавательских кадров путем их обучения в западноевропейских университетах, где имелись кафедры санскритологии. В этом направлении и начала развиваться карьера Нандзё.

В 1868 г. он стал студентом буддийской академии в Киото. Проучившись там год, Нандзё посвятил следующие два года преподаванию конфуцианской классики в родном городе, где его учениками являлись демобилизованные воины, участвовавшие на стороне императора в военных действиях в северо-восточных провинциях страны. Наряду с преподаванием он вел регулярные службы в семейном храме. По завершении этого периода и состоялся акт усыновления. Его приемным отцом стал наследственный настоятель храма Истинной школы Чистой Земли в местности Нандзё, совмещавший религиозную деятельность с преподаванием в духовном училище в Киото. В 1871 г. будущий ученый завершил в Киото свое религиозное образование — буддийская академия присвоила ему соответствующую ученую степень. Он также получил посвящение, позволявшее наследовать пост настоятеля храма, который содержала семья его приемного отца.

Сначала он занимался только преподавательской деятельностью — как в Киото, так и в местности Нандзё, обучая молодых священнослужителей китайской Трипитаке и конфуцианскому каноническому наследию. Но очень скоро усердие и высокая образованность Нандзё Бунью были замечены буддийским священноначалием, и в 1872 г. ему предоставили должность составителя ежемесячных отчетов в провинциальном церковном управлении. Пребывая в этой должности, он подружился с коллегой-сверстником Касаварой Кендзю²⁰, с которым, как впоследствии оказалось, ему предстояло отправиться в Европу для получения санскритологического образования.

В 1873 г. деятельность Нандзё на время была прервана — его приемная мать тяжело заболела и выражала настойчивое желание, чтобы он еще при ее жизни вступил в брак и позаботился о появлении наследника. Только по прошествии двух лет Нандзё смог вернуться в Киото к делам службы. Но тем не менее его карьера продолжала успешно развиваться — по личному распоряжению Министра религий Б. Нандзё занял пост буддийского проповедника 10-й ступени, весьма высокий в религиозной иерархии школы.

Как отмечал ученый в автобиографическом очерке, на этом закончился ранний этап его жизненного пути. Будучи по японским меркам очень молодым человеком, он получил респектабельный официальный религиозный статус и обладал обширными знаниями в области буддийской литературы. Ему были известны китайские переводы санскритской Трипитаки и индийских махаянских произведений, а также созданные в Китае и Японии комментарии к ним. Поскольку Б. Нандзё знал конфуцианскую классику и традиционную китайскую историографическую литературу, он располагал представлениями о терминологическом багаже китайских переводчиков санскритской Трипитаки и сведениями о со-

²⁰ Касавара Кендзю (1851–1883) получил известность в западноевропейской буддологии благодаря подготовленному им изданию «Дхарма-Санграхи», вышедшей в свет уже после его кончины. См.: The Dharma-Samgraha: an ancient collection of Buddhist technical terms, prepared for publication by Kenju Kasavara, a Buddhist priest from Japan, and after his death ed. by F. Max Müller and H. Wenzel. — Oxford: 1885.

бытиях, сопровождавших процесс укоренения буддизма в Китае и странах Центральной Азии. С точки зрения деятелей провинциального церковного управления такой компетентный молодой представитель Истинной школы Чистой земли вполне подходил для командирования в Европу с целью получения санскритологической подготовки, чтобы затем приступить к «возрождению» санскрита в Японии. Его друг и коллега К. Касавара также получил командировку, и они вместе были направлены в Англию, где санскрит был включен в университетские программы филологического образования.

Ни тот, ни другой не знали ни европейских языков, ни западного образа жизни, и на первых порах им приходилось опираться на помощь «Общества японских студентов в Англии». В 1879 г. Нандзё, овладевший к тому времени английским, отправился в Оксфорд, чтобы стать учеником Ф. Макса Мюллера (1823—1900), крупнейшего в то время знатока религий и философского наследия Индии. Учеником Макса Мюллера стал и К. Касавара.

Развитию сотрудничества Б. Нандзё с оксфордским профессором способствовал острый интерес последнего к санскритским рукописям, имевшимся, по некоторым сведениям, в буддийских храмах Японии. Было известно, что традиция рукописного воспроизведения оригинальных индийских произведений не угасла в этой стране.²¹ Нандзё инициировал соответствующие разыскания в монастырских библиотеках. Последователям Истинной школы Чистой Земли удалось найти в храме Кокидзи списки «Ваджраччхедеми» («Алмазной сутры») и ряд текстов круга Праджняпарамиты, а в библиотеке храма Хоридзи — списки «Праджняпарамита-хридая-сутры» и «Ушнишавиджая-нама-дхарани». Все они в заново изготовленных списках были отосланы в Оксфорд.

На Пятом международном конгрессе востоковедов, проходившем в 1881 г. в Берлине, Б. Нандзё и К. Касавара под водительством с Ф. Макса Мюллера представляли Оксфордский университет. По завершении этого научного форума они шесть недель провели в Париже, где в Национальной библиотеке занимались копированием рукописи Махавьютпатти («Большая этимология») — «туземного» буддийского словаря санскритско-тибетско-китайско-монгольских терминологических соответствий и познакомились с коллекциями манускриптов.

Совместным научным проектом Макса Мюллера и Нандзё явилось издание в 1883 г. двух базовых текстов Истинной школы Чистой Земли — Большой «Сукхавативьюха-сутры» и «Амитабха-сутры». Оно было подготовлено на основе санскритских манускриптов — списка, доставленного из Японии, и рукописей, хранящихся в библиотеке Бодли²².

²¹ В буддийской культуре рукописи, излагающие Учение Будды, считались сакральными объектами, и их переписывание, осуществлявшееся даже без знания языка, т.е. механическое копирование, квалифицировалось как «достойное деяние» — благое действие, порождающее в качестве своего метафизического результата религиозную заслугу.

²² Библиотека Бодли — старейшее древлехранилище Оксфордского университета; названа по имени ее основателя — Томаса Бодли (1545—1613), британского дипломата, собирателя рукописных раритетов.

Успех обнаружения санскритских рукописей в Стране восходящего солнца побудил Макса Мюллера предложить Нандзё новое направление поисков — Тибет. Тот с воодушевлением принялся за разработку маршрута будущей экспедиции, намереваясь идти к цели, начиная с Индии, пересечь Гималаи и, посетив Тибет, вернуться в Японию через Китай. Но в силу привходящих обстоятельств этим планам не суждено было реализоваться. В дальнейшем, уже будучи всемирно признанным ученым, Б. Нандзё теоретически обосновывал научную перспективность подобных экспедиций.

Пребывание Нандзё в Англии заполнялось кропотливым изучением состава собраний рукописей и старопечатных изданий в древлехранилищах Лондона и Оксфорда. В 1881 г. он подготовил и издал Каталог собрания японских и китайских старопечатных книг и рукописей библиотеки Бодли. Этот труд получил высокое признание, и в 1882 г. Б. Нандзё был избран членом Королевского Азиатского общества — влиятельной научно-общественной организации, патронируемой Британской короной.

Мировую славу Нандзё принесла в 1883 г. публикация составленного им Каталога рукописей китайских переводов Трипитаки из коллекции Библиотеки Департамента Индии (Indian Office Library)²³ — «A catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan» (Nanjio, 1883). За эту работу Б. Нандзё была присвоена магистерская ученая степень. Имела она и важный дипломатический аспект: изданное в Японии собрание буддийских канонических произведений было официально преподнесено от имени страны в дар Департаменту Индии.

Экземпляры Каталога получили главы царствующих династий в странах укоренения буддизма — императоры Китая и Японии, король Сиама. Каталог рассылался и с учетом первостепенной источниковедческой значимости данного издания — научным обществам стран Европы и Азии, видным ученым-буддологам.

Нандзё также каталогизировал ту часть собрания санскритских рукописей, которая поступила от Б. Х. Ходжсона в британские библиотеки. Японский ученый реконструировал оригинальные санскритские названия произведений и датировал их китайские переводы. Научная ценность проделанной им работы состояла в том, что каталог, снабженный этими не известными прежде сведениями, позволял судить о номенклатуре памятников «северного буддизма», продвигавшихся за пределы Индии.

Существеннейшим результатом столь продолжительной командировки Б. Нандзё в Европу явилось для Японии внедрение санскрита в университетские образовательные программы. Нандзё сумел донести до своих ученых сооте-

²³ Indian Office Library была основана в 1798 г. как собрание рукописей, книг и документов, относящихся к британским колониальным владениям в Южной и Юго-Восточной Азии. Основу ее древлехранилища составляли коллекции манускриптов, собранные чиновниками Британской Ост-Индской компании.

чественников — представителей традиционной учености методологически важную идею о необходимости проведения сверки китайских переводов индийской пост-канонической литературы с сохранившимися санскритскими оригиналами.

Имя Нандзё получило широкую известность в российской науке, как говорилось выше, благодаря изданию в серии «*Bibliotheca Buddhica*» «Лотосовой сутры». Интерес японского ученого к проблеме составления сводного санскритского текста этого памятника возник в период сотрудничества с Максом Мюллером. В то время Нандзё уделил немало сил палеографическому обследованию непальских рукописей «Лотосовой сутры», составил на их основе сводный текст, который затем переслал Х. Керну с целью дальнейшего сотрудничества. Идея издания в серии «*Bibliotheca Buddhica*» этого памятника принадлежала С.Ф. Ольденбургу, лично знакомому с Х. Керном со времен своей научной командировки в Европу в 1887—1889 гг. Подготовка издания планировалась с учетом всех версий памятника, известных в Европе.

Издание вышло в свет в пяти выпусках — в 1908, 1909, 1909, 1910, 1912 гг. (в 1909 — два выпуска). Вместе с последним выпуском публиковалось предисловие (на английском языке) ко всему изданию, написанное совместно Б. Нандзё и Х. Керном. В этот же выпуск были включены два титульных листа — на русском и английском языках: «*Bibliotheca Buddhica*. Собрание буддийских текстов, издаваемых Императорской Академией наук. Том X. *Saddharmapuṇḍarīka*. Издали проф. Г. Керн и проф. Бунью Нанджио. Санкт-Петербург, 1912» и «*Saddharmapuṇḍarīka*. Ed. by H. Kern and Bounyio Nanjo (*Bibliotheca Buddhica*. X). St.-Petersbourg, 1912».

Х. Керн и Б. Нандзё учили в этой своей работе семь рукописей: одну из Королевского Азиатского общества, скопированную Нандзё в период ученичества у Макса Мюллера; одну из Британского музея; две — из Библиотеки Кембриджского университета; фрагмент, обнаруженный в 1906 г. Маннергеймом в Центральной Азии и хранящийся в Азиатском музее РАН; две — из частных собраний (одна — найденная Э. Кавагучи в Непале, другая — принадлежавшая Уоттерсу, британскому консулу на Формозе), а также ими был обследован литографский текст, ранее опубликованный Фуко. Получить для работы рукописи, хранящиеся в Париже и в Калькутте, Нандзё не удалось. В предисловии к изданию имеются упоминания о приписываемых авторству Васубандху двух комментариев на «Лотосовую сутру», известных в Японии в переводах Бодхиручи и Ратнамати на китайский язык.

Издание Керна-Нандзё неоднократно критиковалось на протяжении XX в. Ученые последующих поколений сетовали, в частности, на обнаруживаемую в нем непоследовательность текстологических принципов. Однако, как абсолютно справедливо отмечал в конце столетия Д.С. Серебряный, вопрос о теоретических подходах и текстологических принципах мог быть поставлен в связи с изучением санскритских рукописей «Лотосовой сутры» именно потому, что уже имелось

издание Керна-Нандзё, служившее отправной точкой в научном познании этого памятника (Серебряный, 1998, с. 11).

На некоторую ограниченность в подходе Нандзё как буддолога-источниковеда указывал О.О. Розенберг. Оценивая Каталог китайских переводов Трипитаки, российский ученый писал, что Нандзё «умалчивает о китайской, а также и о японской литературе комментариев, создавая впечатление, что для изучения буддийской переводной литературы достаточно тех сочинений, которые входят в состав канонического китайского сборника. На самом же деле традиционное понимание текстов и догматическая работа китайских и японских буддистов изложена именно в этой обойденной молчанием экзегетической литературе, которая содержит ключ к пониманию классической буддийской литературы» (Розенберг, 1991, с. 68). Причину этого «умалчивания» Розенберг усматривал в том влиянии, которое оказала на Б. Нандзё европейская наука XIX в., не знавшая буддийскую философскую мысль и готовая признавать в качестве философии только европейскую мыслительную традицию.

Однако нам эта причина видится в другом, а именно в той клерикальной практике, которой Нандзё отдал годы своей юности. Ведя буддийскую проповедь в соответствии с принципами Истинной школы Чистой Земли, он не нуждался в привлечении высокоспециализированного материала философской комментаторской литературы. Позиция японского священнослужителя и преподавателя духовного училища — «буддийской семинарии», как называл такие учебные заведения Розенберг, по-видимому, продолжала довлеть над ним и в науке — основу понимания буддийского мировоззрения Б. Нандзё усматривал в первую очередь в литературе сутр.

О.О. Розенберг видел перспективность подключения японских буддистов-буддологов к международным научным проектам именно в аспекте настоящей необходимости исследования буддийских философских трактатов, являющихся теоретическим ключом к адекватному пониманию литературы сутр и всей системы терминологии, используемой в буддийских письменных памятниках.

О.О. Розенбергу не довелось вступить в личное общение с Нандзё. Но с его младшим современником — Огихарой Унрай российский ученый, как говорилось выше, имел возможность контактировать неоднократно. Он далеко не сразу оценил высокую степень образованности Огихары. Лишь по мере наблюдения его работы над подготовкой к изданию комментария Яшомитры Розенберг осознал тот факт, что Огихара в 1910-х гг. являлся одним из лучших японских санскритологов и одновременно глубоким знатоком переводов буддийских постканонических текстов на китайский язык и созданной в Китае и Японии комментаторской и оригинальной литературы.

Жизненный путь Огихары и то образование, которое он получил, свидетельствуют, что именно свойственное японским буддистам-буддологам доскональное знание широкого круга письменных источников способствовало прогрессу в развитии буддологии в Японии.

Он родился в 1860 г. в префектуре Вакаяма, на территории которой превалировало учение *синги-сингон-сю*, возникшее в русле школы сингон²⁴ в XII в. и выдвинувшее на передний план культ будды Амиды. Отец его рано умер, и мать отвезла мальчика в Токио, определив в ученичество к проповеднику амидаизма — Огихаре Унрай, просвещенному монаху школы Чистой Земли. Наставник впоследствии усыновил ученика и передал ему свое имя.

Образование юноша получил в колледже, учрежденном иерархами школы, где преподавался английский язык и изучались тексты, включенные в состав китайской Трипитаки, — переводы индийских канонических текстов, постканонических трактатов, махаянских сутр. Основное внимание он сосредоточил на изучении «Махаविбхашы» — трактата, составленного в III в. н.э. кашмирскими последователями школы Сарвастивада, и обоих китайских переводов «Абхидхармакоши»²⁵. У. Огихара, как и Б. Нандзё, изучал также и конфуцианское письменное наследие и историографическую литературу. Благодаря полученному образованию и собственному усердию он получил признание в среде носителей традиции как знаток «китайской науки». В 1887 г. его направили в Европу для изучения санскрита.

В отличие от Нандзё У. Огихара обучался в Германии, в Страсбургском университете²⁶. Его наставником там был сверстник — профессор Э. Лейман²⁷ (1859—1931), специалист в исследовании буддийских текстов на санскрите и языке пали, владевший также языками Центральной Азии. Под руководством Э. Леймана Огихара изучал санскритологию и приобретал навыки текстологической работы с буддийскими письменными памятниками в течение шести лет. В те годы он широко общался в европейскими коллегами, высоко ценившими в нем эрудицию компетентного носителя традиционной учености (In Commemoration, с. II—III).

Как буддиста-буддолога У. Огихару интересовали трактаты постканонической Абхидхармы и махаянской школы Виджнянавада («Учение о сознании»), а также тексты цикла Праджняпарамиты, в частности, «Абхисамая-аламкара»²⁸. Так, он перевел на японский язык с китайского комментарий Стхирамати к «Тримшике» (полное название трактата — «Тридцать стихов о только-осознании»)²⁹, одному из базовых текстов школы Виджнянавада, приписываемому авторству Васубандху. Изучение «Тримшики» и порожденной этим трактатом

²⁴ О школе сингон и ее субтрадициях см.: Трубникова, Бачурин, 2009, с. 45—140, 240—250, 346—359, 397—406. В период Мэйдзи иерархи школ сингон и Чистой Земли тесно сотрудничали в развитии буддийского образования в Японии.

²⁵ Перевод Парамартхи считался в Японии «древним текстом» (кюхон), и его преподавание в духовных училищах обычно ограничивалось цитированием извлечений.

²⁶ По итогам Первой мировой войны Страсбург отошел в границы Франции.

²⁷ Э. Лейман профессорствовал в Страсбургском университете с 1884 по 1918 г. После передачи Страсбурга Франции (1918 г.) он, как и другие его коллеги-немцы, переселился в Германию, а кафедру санскритологии в Страсбургском университете возглавил С. Леви.

комментаторской традиции занимались в первой четверти XX в. западноевропейские буддологи Л. де ла Валле Пуссен, С. Леви и ученые Санкт-Петербургской буддологической школы, начиная с О.О. Розенберга (Ермакова, 1998, с. 331).

Интерес У. Огихары к этому аспекту буддийского письменного наследия мотивировался не только тенденцией развития буддологических исследований в Западной Европе и России, но и его собственной преподавательской деятельностью в Токио, в буддийском Университета Тайсе. В этом учебном заведении, учрежденном иерархами школ сингон и Чистой Земли, изучались китайские переводы виджнянавадинских произведений. У. Огихара как ведущий профессор-санскритолог включил в программу своего курса оригинальные тексты Виджнянавады. Он также подготовил санскритско-японский словарь, снабженный китайскими терминологическими соответствиями, который помогал студентам в освоении этих сложнейших философских источников. С целью обеспечения учебного процесса дополнительной литературой, содержащей сведения из европейской буддологической литературы, он написал на японском языке работу «История индийского буддизма» (Индо-но буке), которая вышла в Токио в 1914 г. (Розенберг, 1991, с. 266).

Годом позже У. Огихара издал словарь Махавьютпатти. В этом издании были представлены только санскритско-китайские терминологические соответствия. В основу этого труда японского ученого было положено второе российское издание Махавьютпатти, которое Н.Д. Миронов выпустил в 1911 г. в серии «Bibliotheca Buddhica», осуществив переработку первого, подготовленного И.П. Минаевым (Вигасин, 2008, с. 476).

Авторитет У. Огихары как ученого-буддолога был настолько высок в Японии, что его консультациями пользовался даже старший по возрасту и всемирно признанный Б. Нандзё, когда готовил к изданию «Ланкаватара-сутру». Консультировались с Огихарой и европейские коллеги, в частности, С. Леви, обнаруживший в Непале в 1922 г. санскритский оригинал комментария Стхирамате к «Тримшике» и занимавшийся его текстологическим изучением. Продолжая дело Б. Нандзё, Огихара в содружестве с японскими коллегами подготовил японский алфавитный индекс к Каталогу китайских переводов Буддийской Трипитаки (Japanese Alphabetical Index, 1930)³⁰.

²⁸ Санскритский оригинал памятника был обнаружен Ф.И. Щербатским в древлехранилище Кембриджа в 1905 г. и издан им совместно с Е.Е. Обермиллером в 1929 г. в серии «Bibliotheca Buddhica» (ВВ, XXIII).

²⁹ Тримшати-виджнянтиматра-карика»; санскритский оригинал комментария Стхирамате в жанре тика (пословное разъяснение) до 1922 г. считался утраченным. О «Тримшике» и комментариях к этому трактату, функционировавших в китайской буддийской традиции см.: Ленков, 2006, с. 11–18).

³⁰ В предисловии к этому изданию изложена биография Б. Нандзё, содержащая сведения, которые не вошли в автобиографический очерк, опубликованный в 1884 г.

Тем не менее обширнейшая эрудиция У. Огихары имела типологические особенности, обусловленные японской парадигмой буддийской учености. О.О. Розенберг, стажировавшийся в Университете Тайсё, надеялся, что в лице Огихары он обретет компетентного консультанта по философской проблематике постканонической Абхидхармы. Но, ознакомившись с его статьями в «Энциклопедии религии и этики» Дж. Хастингса, был немало разочарован. Не ободрила его и первая личная беседа с Огихарой, исполнявшим обязанности научного руководителя российского стажера. В письме Ф.И. Щербатскому он сообщал: «Его (Огихары, — Т.Е.) статьи я летом прочитал и вынес так же мало, как и из остальных учебников. Трудные термины без объяснений, и нашлось много очень неясных фраз, непонятных не только мне, но и проф. Anezaki. Мы тогда обратились к Wogihara за разъяснениями — и что же — он не был в состоянии объяснить своих же фраз, терминов не помнил» (Вигасин, 2008, с. 403–404).

Изложенный Розенбергом эпизод весьма показателен для понимания подхода японских буддистов-буддологов к решению научных задач, связанных с определением семантики санскритского понятийно-терминологического аппарата буддийских письменных памятников. Получив буддийское образование по системе японских духовных училищ, они являлись высококлассными начетчиками, превосходно ориентировавшимися не только в текстах китайской Трипитаки, но и в весьма обширном фонде последующей, китайской и японской (комментаторской и оригинальной) буддийской литературы. Они без особого труда определяли контексты, служившие разъяснением терминологии, пришедшей из Индии. Но при этом японские буддисты-буддологи слабо владели навыками европейской научной дискуссии, предполагавшей отчетливое обоснование личной теоретической позиции и критическое обсуждение концептуального материала³¹.

Но что же представляли собой те немногие работы, которые Огихара написал на английском языке? Обратимся к его статье «Васубандху», опубликованной в вышеназванной энциклопедии (*Enciclopedia of Religions and Ethics*, v. XII, p. 596–597). Джеймс Хастингс (1852–1922), инициатором этого издания, привлек для написания статей по буддизму и для участия в работе редакционной коллегии наиболее авторитетных ученых-буддологов того времени. Наряду с Г. Якоби, Л. де ла Вале Пуссенем, С. Леви в их числе оказался и Огихара Унрай. В под-готовленной им статье о Васубандху приводятся ссылки на такие источники, как «Жизнеописание Васубандху» Парамартхи, «Записки о западных странах» Сюань-цзана, тибетский историографический трактат «История буддизма в Индии» Д. Таранатхи. Огихара также ссылается на статью Такакусу (Takakusu, 1905) по вопросу о датах жизни Васубандху и на ряд европейских буддологических исследований.

³¹ О.О. Розенберг отмечал, что в среде японских ученых того времени любая критика расценивалась как невежливость и даже оскорбление, и это в значительной степени тормозило свободный обмен мнений по спорным научным проблемам (Розенберг, 1991, с. 66).

Специальное внимание японский ученый уделил вопросу об эволюции философских воззрений Васубандху, сместившихся от Вайбхашики в сторону Саутрантики. Огихара подчеркивал интеллектуальную свободу Васубандху и его нежелание заведомо признавать авторитет какой-либо одной буддийской школы. В этом же направлении интерпретируется У. Огихарой и «Абхидхармакоша». Однако думается, что Огихара особо акцентировал сдвиг воззрений Васубандху в сторону школы Саутрантика, чтобы тем самым убедить читателя в логичности дальнейшего перехода индийского мыслителя на мировоззренческие позиции Махаяны, как это было принято считать в китайском и японском буддизме. Он приводит в качестве аргумента приписываемый Васубандху комментарий к «Лotosовой сутре», указанный в каталоге Б. Нандзё. Отметим также, что последователи школы Чистой земли, признававшие «трудный путь» религиозного подвижничества, включали Васубандху в число корифеев своей традиции на том основании, что в «Абхидхармакоше» шестой раздел («Учение о пути Благородной личности») посвящен описанию практики *абхисамай* — интуитивного постижения Благородных истин, открытых Буддой Шакьямуни.

Однако Ф.И. Щербатской, приглашая Огихару к участию в научно-издательском проекте по «Абхидхармакоше», ориентировался не столько на мировоззренческую позицию японского ученого, сколько на его исключительную осведомленность в области китайских и санскритских абхидхармических источников. В проекте Огихаре предстояло, напомним, подготовить издание второй-восьмой глав санскритского комментария Яшомитры и обоих китайских переводов «Абхидхармакоши» с учетом сложившейся в Китае и Японии комментаторской литературы.

Огихара глубоко понимал значение буддийской философской литературы, поскольку именно в трактатах была представлена совокупность строгих логико-дискурсивных определений, раскрывавших предметную область значения специальной терминологии. И в этом свойственном Огихаре понимании сказались, на наш взгляд, особенность полученного им в юности буддийского образования, включавшего освоение широкого спектра постканонической литературы — абхидхармических трактатов и махаянских произведений. Но работа над проектом оказалась очень нелегкой.

Следует сказать, что трудности вненаучного характера в осуществлении этого международного предприятия стали очевидны Ф.И. Щербатскому и С.Ф. Ольденбургу как редактору серии «*Bibliotheca Buddhica*» уже в 1919 г. В результате Октябрьской революции 1917 г. и начавшейся вслед за ней Гражданской войны международные связи РАН начали приходить в упадок. Вопрос о продолжении разработки проекта по «Абхидхармакоше» и необходимости командирования Ф.И. Щербатского в Западную Европу для налаживания координации с зарубежными участниками обсуждался 12 ноября 1919 г. на заседании Отделения исторических наук и филологии

РАН³². В протоколе заседания отмечалось, в частности, стремление Японии к лидирующей позиции в деле изучения буддизма и констатировалась актуальность консолидации усилий отечественной научной школы и руководства Академии в обнаружении результатов проведенных исследований.

Чем же завершилась разработка задуманного Ф.И. Щербатским грандиозного проекта? О.О. Розенберг, ушедший из жизни в 1919 г., успел полностью справиться только с исследовательской частью своего проектного задания. Обзор содержащихся в «Абхидхармакоше» философских концепций и анализ структуры абхидхармических источников составили смысловое ядро его упоминавшейся нами выше монографии «Проблемы буддийской философии». В этом фундаментальном труде, открывшем новый этап развития буддологического источниковедения, российский ученый представил разработанную им системно-аналитическую теорию исследования буддийских письменных памятников, опирающуюся на идеи основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы — Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга. В 1924 г. его монография была опубликована в Германии в переводе на немецкий язык.

Из запланированных в проекте переводов источников на европейские языки полностью выполнил свою часть работы только Л. де ла Валле Пуссен. В период с 1923 по 1931 гг. вышли в свет шесть томов его перевода на французский язык всего текста «Абхидхармакоши» — и карик и бхашьи, выполненного по версии Сюань-цзана. Но, к великому сожалению, этот замечательный труд был опубликован не в серии «Bibliotheca Buddhica», а отдельным изданием (L'AK). Классик франко-бельгийской буддологической школы, используя SAKV, отождествил большую часть санскритской терминологии по китайскому переводу «Абхидхармакоши», но воздержался от ее передачи средствами французского языка. Л. де ла Валле Пуссен ввел в свой перевод санскритские термины в латинской транслитерации, так как в отсутствие оригинала «Абхидхармакоши» невозможно было доказательно установить предметную область их значений.

Ф.И. Щербатский в 1919 г. опубликовал в «Известиях Российской Академии Наук» на английском языке работу «The Soul Theory of Buddhists», содержащую выполненный им с тибетского текста перевод девятого раздела трактата (AK, IX), являющегося приложением к произведению Васубандху.

В серии «Bibliotheca Buddhica» Ф.И. Щербатским был издан тибетский текст «Абхидхармакоши», карик и бхашьи (BB, XX): в 1917 г. вышел первый выпуск, а второй — в 1931 г.

Что касается SAKV, то дело ограничилось изданием на базе отечественной серии только двух глав. И С. Леви, издателю первой главы, и У. Огихаре в работе над второй потребовалась помощь Ф.И. Щербатского. Первая глава вышла в свет в 1918 г. (BB, XXI), вторая — в 1931 г. (BB, XXI-2).

³² Протокол заседания был опубликован в Известиях РАН (VI серия, Т. XIII. 1919).

Важно отметить, что в завершающем этапе подготовки к печати второй главы SAKV принял участие Е.Е. Обермиллер (1900—1935), высокоодаренный и трудолюбивый ученик Ф.И. Щербатского. Он сверил санскритский комментарий с указанием соответствующих страниц китайского перевода «Абхидхармакоши» по версии Сюань-цзана, изданной японским текстологом Саэки Кёкуга. Выполняя эту работу, Е.Е. Обермиллер пользовался находившимися у Ф.И. Щербатского материалами О.О. Розенберга, который во время своей командировки в Японию тесно сотрудничал с К. Саэки и высоко ценил его эрудированность в области абхидхармических текстов. Но идея справочного соотнесения санскритского комментария с китайским переводом комментируемого текста, то есть «Абхидхармакошей», возникла именно у Огихары, как следует из писем О.О. Розенберга к Ф.И. Щербатскому, еще в 1914 г. (Вигасин, 2008, с. 491).

Поскольку в 1932 г. продолжение серии «*Bibliotheca Buddhica*» было поставлено руководством АН СССР под вопрос, У. Огихара заново предпринял издание SAKV в Японии при содействии своего коллеги Ямагути Сусуму. Оно вышло в свет в течение 1932—1936 гг. Параллельно он в тандеме с С. Ямагути готовил издание японского текста «Ваяку сёю кусясякуронеё», являющегося переводом двух глав комментария Яшомитры.³³ Текст был опубликован в Токио тремя частями. Публикация началась в 1933 г. и завершилась в 1939 г., через два года после кончины У. Огихары.

Ф.И. Щербатской и С.Ф. Ольденбург надеялись на укрепление научного сотрудничества с японскими буддологами. В 1928 г., когда в системе АН СССР был создан Институт буддийской культуры³⁴, У. Огихара в качестве иностранного члена был избран в состав его ученого совета. В перспективных планах Института на 1930—1934 гг. значилось командирование одного из сотрудников в Японию для определения тех письменных памятников, которые предполагалось включить в состав сводного конкорданса буддийских источников по канонической и постканонической Абхидхарме³⁵. Однако реорганизация востоковедных учреждений АН СССР и нарастание международной политической напряженности на Дальнем Востоке не способствовали осуществлению этого плодотворного замысла.

³³ Немаловажно отметить, что в японской традиции произведение Яшомитры интерпретировалось в качестве комментария к «Абхидхармакошабхашье», а не к совокупности карик и автокомментария, о чем свидетельствует название японского перевода SAKV — «Вьякхья к трактату, разъясняющему Кошу».

³⁴ Это научно-исследовательское учреждение функционировало до 1930 г., когда был создан Институт востоковедения АН СССР.

³⁵ План работы ИНБУК на 1930—1934 гг. см.: СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 1, ед.хр. 3, лл. 1—5об.

Сокращения

AK, IX — *Stcherbatsky Th. The Soul Theory of Buddhists* // Известия Российской Академии. Серия 6. — Пг.: 1919. Т. 13, № 15 (с. 828–854); № 18 (с. 937–958).

ИНБУК — Институт буддийской культуры АН СССР.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.

BB — Bibliotheca Buddhica (серия).

BB, X — *Saddharmaṣaṣṭikā* / Ed. by *H. Kern* and *Buhyiu Nanjo* (BB, X, вып. 1–5). — St.-Petersbourg: 1908–1912 (перепечатка: Osmabruck: 1979).

BB, XX — тибетский перевод *Abhidharmakośakārikāḥ* и *Abhidharmakośabhāṣyam* сочинений *Vasubandhu* / Изд. *Ф.И. Щербатской* (BB, XX, вып. 1–2). — Пг.: 1917; 1930. [Вып. 1 содержит предисловие *Ф.И. Щербатского* с описанием научно-издательского проекта по «Абхидхарма-коше»].

BB, XXI — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yashomitra. First Kośasthāna* / Ed. by *S. Levi* and *Th. Stcherbatsky* (BB, XXI). — Пг.: 1918.

BB, XXI-2 — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yashomitra. Second Kośasthāna* / Ed. by *U. Wogihara* and *Th. Stcherbatsky* and carried through the press by *E.E. Obermiller* (BB, XXI-2). — Л.: 1931.

BB, XXIII — *Abhisamayālamkāra-prājñāparamita-upadeśa-sastra* / Ed., expl. and transl. by *Th. Stcherbatsky* and *E. Obermiller*, fasc. 1 (CC, XXIII). — Л.: 1929.

JPTS — Journal of the Pali Text society. London.

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. London.

L'AK — *Abhidharmakośa de Vasubandhu* / Traduit et annoté par *L. de la Vallée Poussin*. Vol. 1–9. — Louvan-Paris: 1923–1931.

SAKV — *Sphuṭārthā Abhidharmakośa vyākhyā*.

Литература

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). — М.: 2008.

Воробьева-Десятовская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: 2011.

Гришелева Л.Д. Формирование японской национальной культуры. Конец XVI — начало XX века. М.: 1986.

Ермакова Т.В. Институт буддийской культуры АН СССР (1928–1930 гг.) // Четвертые чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители *М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская*. — СПб.: 2011.

Ермакова Т.В. Мир буддийской культуры глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. — СПб.: 1998.

Игнатович А.Н. Лотосовая сутра и ее место в истории буддизма на Дальнем Востоке // Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Дней и Дхармы Бодхисатвы Всеобъемлющая Мудрость // Перевод с китайского, комментарии, заключительная статья, список сутр и трактатов *А.Н. Игнатовича*; вступительная статья *С.Д. Серебряного*. — М.: 1998.

Китагава Дж.М. Религия в истории Японии. — СПб.: 2005.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вейши). — СПб.: 2006.

Ольденбург С.Ф. Исследования памятников старинных культур Китайского Туркестана. I. Южная часть Китайского Туркестана // Журнал Министерства народного просвещения. — 1904. № 7.

Островская Е.П. О.О. Розенберг как теоретик буддологических исследований (к 90летию со дня смерти) // Письменные памятники Востока. — 2(11) осень зима 2009.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / Составление, подготовка текста, вступительная статья и комментарии *А.Н. Игнатовича*. — М.: 1991.

Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы *Е.П. Островской* и *В.И. Рудого*. — М.: 1998.

Серебряный С.Д. Лотосовая сутра: многоликий мир // Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы Всеобъемлющая Мудрость // Перевод с китайского, комментарии, заключительная статья, список сутр и трактатов *А.Н. Игнатовича*; вступительная статья *С.Д. Серебряного*. — М.: 1998.

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

Dobbins J.C. Jodo Shinshu. Shin Buddhism in Medieval Japan. — Blumington-Indianapolis: 1986.

Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by *J. Hastings*. V. XII. — Edinburgh: 1921.

In Commemoration of the Sixtieth Birthday of Professor Unrai Wogihara, Ph.D., D.Lit // Journal of the Taisho University. Vols. VI—VII. Part II. — Tokyo: 1930.

Japanese Alphabetical Index of Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka with Supplements and Corrections / Ed. by *Kaijo Tokiwa, Unrai Wogihara, Kojun Mino*. — Tokio: 1930.

Ketellar J.E. Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution. — Princeton: 1990.

Lee E.B. Nichiren and Nationalism: The Religion Patriotism of Tanaka Chigaku // Monumenta Nipponica. — 1975. Vol. 30. № 1.

Max Müller F. Biographical Essays. — N.Y.: 1884.

Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Compiled by order of the secretary of State for India. — Oxford: 1883.

Onoda Sh. The Meiji Suppression of Buddhism and its impact on the Spirit of Exploration and Academism of Buddhist monks // Images of Tibet in the 19th and 20th Centures. — Paris. 2008.

Sphuṭārtha Abhidharmakośa vyākhyā by *Yapomitra* // Ed. by *U. Wogihara*. — Tokyo: 1932—1936.

Takakusu J. On the Abhidharma Literature // JPTS. — 1904.

Takakusu J. Study of Paramartha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu // JRAS. — Jan. 1905.

Summary**T.V. Ermakova****Japanese Scholars — Participants of the Projects of Saint-Petersburg School of Buddhist Studies**

An article deals with key figures among Japanese buddhologists 1880th–1930th: Bunju Nanjio and Unray Wogihara which were participants in the projects of Saint-Petersburg school of Buddhist studies. On the base of biobibliographical materials specimens of Japanese Buddhist education analysed: it was Chinese Buddhist canon study. Ascertain the fact, that this specimen determined format of Japanese collaboration in the Russian projects.

Key words: Saint-Petersburg school of the Buddhist Studies, Japanese Buddhist Studies, Bunjiu Nanjio, Unray Wogihara.

Е. П. Островская

М.И. Тубянский (1893—1937) как представитель отечественной научной школы¹

Статья посвящена комплексному анализу деятельности и научного наследия востоковеда-санскритолога, ученика Ф.И. Щербатского — М.И. Тубянского (1893—1937). В статье отмечается, что вплоть до настоящего времени в истории российского востоковедения отсутствуют работы, выявляющие логику развития научных интересов М.И. Тубянского, что обуславливается тематической разнонаправленностью трудов ученого и относительно небольшим числом его публикаций. Опираясь на документы и материалы, хранящиеся в фондах Архива востоковедов ИВР РАН и СПбФ АРАН и литературные источники, автор статьи показывает смысловую целостность научного наследия М.И. Тубянского, воплощавшего в своих исследованиях программные направления деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы в период 1920—1930-х гг.

Ключевые слова: буддизм, Санкт-Петербургская буддологическая школа, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатский, М.И. Тубянский.

Михаил Израилевич Тубянский (1893—1937) вошел в историю отечественного востоковедения первой трети XX в. как индианист-санскритолог, оставивший после себя труды, весьма далекие друг от друга по своей тематике. За 18 лет работы в науке, девять из которых были проведены в Монголии, он успел позаниматься изучением буддийских рукописей в Азиатском музее, заложить основы российской бенгалистики, вскрыть пласт тибетоязычного письменного наследия монгольских авторов-буддистов, изучить типологические особенности тибетской медицины и номадический тип традиционного хозяйства монголов. М.И. Тубянский проявил себя и как организатор академической науки в Монголии — в содружестве с местными учеными он инициировал составление тибето-монгольского словаря и словаря-справочника по тибетской медицине.

Такая разнонаправленная, на внешний взгляд, научная деятельность М.И. Тубянского существенно затрудняла целостную оценку его вклада в науку, тем более что большая часть его трудов, как принято считать, была в 1936 г. оставлена на хранение в Монголии и оказалась безвозвратно утраченной. Как ученик Ф.И. Щербатского он принадлежал к Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школе, и в данной статье мы попытаемся показать

¹ Статья написана в ходе исследования, проводящегося при финансовой поддержке РГНФ в рамках коллективного научно-исследовательского проекта «История изучения буддизма в материалах и документах 1900—1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН»; проект № 10-01-00252а.

единство логики развития исследований М.И. Тубянского именно в качестве представителя отечественной научной школы.

Материалы и документы, характеризующие деятельность М.И. Тубянского, хранятся в Архиве востоковедов ИВР РАН в персональном фонде ученого (АВ ИВР РАН. Ф. 53) и в фондах СПбФ АРАН. Но долгое время их изучением никто не занимался, поскольку в 1937 г. М.И. Тубянский подвергся политическим репрессиям и был посмертно реабилитирован только 30 лет спустя. С 1960 г. в востоковедной литературе начали появляться краткие очерки отдельных сторон его вклада в науку².

Сведения о жизненном пути ученого собраны еще далеко не полностью. Из личного дела³ известно, что М.И. Тубянский родился 17(30) октября 1893 г. в Санкт-Петербурге, в семье банковского служащего, еврея по этническому происхождению. Право на проживание вне черты оседлости семья Тубянских получила в силу того, что ее глава, отец будущего ученого, обладал дипломом о юридическом образовании. Такое право в Российской империи имели все подданные-иудеи, являвшиеся дипломированными специалистами. Благодаря заботам отца М.И. Тубянский провел свои школьные годы в одном из лучших средних учебных заведений России — Реформатском училище⁴, где он обучался по гимназическому курсу, дополненному углубленным преподаванием политической географии, основ права, математики, немецкого и голландского языков.

Хотя у юноши рано проявились лингвистические способности, желание заниматься древними языками и социогуманитарными дисциплинами, он по окончании училища поступил в 1911 г. на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, следуя совету отца. Личные познавательные интересы М.И. Тубянский первоначально реализовывал в Еврейском историко-этнографическом обществе⁵, участвуя в деятельности его исторической комиссии.

Увлеченность М.И. Тубянского древними языками углублялась, и в 1915 г. он перевелся на историко-филологический факультет. Изучение санскрита под руководством Ф.И. Щербатского, крупнейшего знатока письменного наследия

² См.: Зограф, 1960, с. 163–164; Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1972, с. 162–165; Гнатюк-Данильчук, 1990, с. 216–230; Ермакова, 2011, с. 33–37).

³ СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3, ед. хр. 610.

⁴ Реформатское училище (Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 38) было учреждено в 1818 г. как всесословное учебное заведение, патронируемое протестантскими конфессиями. В училище ежегодно аттестовалось не более 20 выпускников, наделявшихся правом поступления на военную и статскую службу, а также в российские и зарубежные университеты. Училище было закрыто в 1918 г. в связи с ограничением деятельности инославных и иностранных церковных организаций.

⁵ Научное общество, созданное в 1908 г. по инициативе ученого-историка М.С. Дубнова для собирания и исследования материалов по истории и этнографии евреев России и Польши. С 1923 г. деятельность общества ограничивалась территориально Петроградом и Петроградской губернией, а в конце 1929 г. была директивно прекращена.

древней и раннесредневековой Индии, определило его дальнейшую специализацию — М.И. Тубянский принял решение стать индианистом-санскритологом.

Ф.И. Щербатской, остро заинтересованный в подготовке перспективных молодых кадров, вскоре ознакомил одаренного и трудолюбивого студента с теоретическими подходами отечественной индианистической школы, основанной И.П. Минаевым (1840—1890).

В российской индианистической филологии раньше, чем в западноевропейской, еще в XIX в., наметилась тенденция сочетания проблематики классического востоковедения с изучением письменных памятников на новоиндийских языках (Зограф, 1972). Но вопрос о необходимости исследования литературных традиций, сложившихся на хинди, бенгали и других языках полиэтнической Индии, был отчетливо поставлен именно И.П. Минаевым, учителем С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. И одновременно именно И.П. Минаев выдвинул в качестве перспективной научной задачи проблему исследования истоков буддийской литературы на санскрите. Прежде западноевропейские ученые-буддологи отдавали предпочтение памятникам южной буддийской традиции на языке пали. Они считали эту традицию наиболее древней и единственно аутентичной в аспекте изложения религиозной догматики, поскольку наука располагала полным собранием так называемого палийского канона (Типитаки) — сводом буддийских канонических текстов на языке пали. И.П. Минаев впервые обратил внимание научного сообщества на археологические артефакты — рельефы на руинах Бхархутской ступы, свидетельствующие о том, что в период кодификации палийского канона на севере и северо-западе Индийского субконтинента функционировала столь же древняя буддийская традиция, лингвистическими средствами которой могли служить такие языки, как санскрит и северо-западные пракриты — гандхари и другие (Вигасин, 2008, с. 150—153). Эта гипотеза подтвердилась полностью в конце 1880-х гг., когда в Азиатский музей к С.Ф. Ольденбургу и в Калькутту к постоянно работавшему там немецкому ученому А.Ф.О. Хёрнле начала поступать информация о находках в Восточном (Китайском) Туркестане рукописей, содержавших фрагменты буддийских канонических текстов на санскрите.

«Северный буддизм», как было принято называть санскритскую буддийскую традицию в то время, стал главным объектом изучения Санкт-Петербургской буддологической школы, созданной С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским. Важность изучения письменных памятников северного буддизма определялась прежде всего тем, что именно эта традиция продвигалась исторически в Центральную Азию и на Дальний Восток. Хотя санскритские оригиналы канонических текстов получили известность в 1900—1910-х гг. лишь в фрагментах, в распоряжении ученых имелись их переводы на тибетский и китайский языки. И этим определялось развитие палеографического направления в русле Санкт-Петербургской буддологической школы. Его основы заложил С.Ф. Ольденбург (Воробьева-Десятовская, 2011, с. 15—24).

Ф.И. Щербатской сосредоточил свое внимание на буддийском постканоническом наследии. Преимущественным предметом его изучения выступали трактаты (шастры) по науке логики и теории познания. Санскритская терминология науки логики и гносеологии могла быть вполне адекватно передана средствами европейского философского понятийного аппарата, прекрасно известного любому выпускнику классической гимназии, так как изучение логики входило в гимназический курс. Ф.И. Щербатской, занимаясь изучением буддийских трактатов по науке логики, доказал, что в Индии и странах распространения буддизма развивалась столь же значительная и изощренная в своих теоретических концепциях мыслительная традиция, сколь и в античном Средиземноморье.

Наряду с этим, как показал его ученик О.О. Розенберг в своей монографии «Проблемы буддийской философии» (1918 г.), именно теоретические трактаты являются ключом к пониманию содержания буддийской догматики, изложенной в канонических сутрах (проповедях и наставлениях Будды Шакьямуни), поскольку в трактатах даются строгие, с точки зрения науки логики, определения понятий и специальных буддийских терминов.

Ф.И. Щербатской во второй половине 1910-х гг., когда его учеником стал М.И. Тубянский, добился выдающихся успехов в развитии историко-философского направления в деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы⁶. Он упорно занимался как профессор университета подготовкой научной молодежи, способной работать с широким кругом буддийских источников на санскрите и тибетском языке, а также изучением памятников индийской художественной словесности. Наряду с этим он стимулировал интерес будущих индианистов к освоению новоиндийских языков.

М.И. Тубянский, следуя пожеланиям учителя, в годы студенчества самостоятельно овладел бенгальским языком и глубоко увлекся творчеством Рабиндраната Тагора, удостоенного в 1913 г. Нобелевской премии за сборник стихов «Гитанджали». В год окончания университета (1919) М.И. Тубянский опубликовал свой перевод произведения великого бенгальского писателя «Гений Японии».

С 1920 по 1927 гг. М.И. Тубянский совмещал занятия бенгалистикой с буддологической научно-исследовательской работой в Азиатском музее. Выполненные им переводы прозы, поэзии и мемуаров Р. Тагора вошли в семитомное собрание сочинений писателя, выпущенное в Ленинграде в 1924–1927 гг. В этом издании М.И. Тубянский выступал также редактором-составителем и автором примечаний.

⁶ В связи с успехами этого направления Ф.И. Щербатской позднее отмечал: «Все знают, что так называемые индийские шастры можно изучать только или в Индии, или у нас, в нашей школе в Ленинграде». См.: СПбФ АРАН. Ф. 725. Оп. 1, ед. хр. 153. Л. 5. Как лидер историко-философского направления мировой буддологии того времени Ф.И. Щербатской выступил в 1917 г. инициатором международного проекта исследования фундаментального памятника буддийской мысли — трактата «Абхидхармакоша» («Энциклопедия буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.).

В тот же период М.И. Тубянский занялся преподаванием бенгальского языка в учрежденном в 1920 г. по постановлению Совнаркома Центральном институте живых восточных языков, именованном с 1924 г. Ленинградским восточным институтом⁷. Никакой учебно-методической литературы по этому новому предмету еще не существовало, и М.И. Тубянский преподавал бенгали по собственной методике, а также составил первую отечественную хрестоматию по бенгальской литературе (Тубянский, 1923). С 1925 по 1927 гг. он параллельно преподавал бенгальский язык и на восточном факультете Ленинградского государственного университета. Его талантливый ученик — бенгалист-филолог Л.С. Зимин (1880—1942), выпускник Ленинградского восточного института, внес значительный вклад в составление первого бенгальско-русского словаря, подготовленного на базе Института востоковедения АН СССР в конце 1930-х гг.

Деятельность М.И. Тубянского разворачивалась не только в сфере науки и образования. В 1917 г., еще будучи студентом, он начал сотрудничать в качестве переводчика с Петроградским телеграфным агентством, снабжавшим российскую прессу зарубежными новостями. Затем он занял должность референта иностранной прессы в Бюро информации Союза коммун Северной области, которое позднее вошло в структуру Исполкома Коминтерна. Работа М.И. Тубянского в данной организации завершилась в 1923 г., когда все коминтерновские учреждения были передислоцированы в Москву.

Этот аспект деятельности М.И. Тубянского стимулировался необходимостью добывать дополнительные средства к существованию. Как и большинство ученых того времени, он бедствовал и был вынужден пополнять свой скудный бюджет за счет посторонних приработков.

Позднее М.И. Тубянскому пришлось заняться переводами произведений западноевропейской беллетристики. Но и в этой факультативной для него области ученый проявил себя как талантливый первопроходец, выполнив с голландского оригинала перевод романа Мультагули (Эдуарда Доуса Декера, 1820—1887) «Макс Хавелар, или Кофейные аукционы Нидерландского торгового общества» (Мультатули, 1927). До него произведения Мультагули были известны русскому читателю только во вторичных переводах, делавшихся с англоязычных изданий. Введение и примечания, которыми М.И. Тубянский снабдил свой перевод, раскрывали историко-культурный контекст романа, разоблачавшего грабительскую деятельность Голландской Ост-Индской компании в утративших независимость государствах Малайско-индонезийского архипелага.

В Азиатском музее РАН, в штат которого М.И. Тубянский был принят в 1920 г. на должность научного сотрудника, он в течение шести последующих лет занимался подготовкой к изданию тибетской и китайской версий индийского

⁷ Центральный институт живых восточных языков неоднократно переименовывался: с 1922 г. он назывался Петроградским, а с 1923 г. — Ленинградским. См.: Справочные сведения по ПИЖВЯ (1920—1923 гг.). Л., 1924. Об учебно-методической работе М.И. Тубянского в данном вузе см.: Кононов, Иориш, 1977. С. 24, 29, 30, 35, 57.

трактата по науке логики «Ньяя-правеша». Санскритский оригинал этого буддийского сочинения⁸, созданного в середине I тыс. н.э., был обнаружен учеником немецкого буддолога Э. Леймана — индианистом-палеографом Н.Д. Мироновым (1880—1936), проводившим каталогизацию коллекций рукописей из Южной и Юго-Восточной Азии в Азиатском музее и Публичной библиотеке. В связи с этой находкой Ф.И. Щербатской и С.Ф. Ольденбург планировали плодотворный научно-издательский проект. Предполагалось, что Н.Д. Миронов подготовит для издания в серии «Bibliotheca Buddhica» санскритский текст «Ньяя-правеша» с комментарием Харибхадры «Ньяя-правеша-тика»⁹, М.И. Тубянскому поручалась подготовка тибетского и китайского текстов, снабженных трехязычным (санскритско-тибетско-китайским) индексом специальной терминологии. Воплощение этого замысла могло открыть новую перспективу изучения процесса адаптации индубуддийских логико-теоретических концепций в инокультурном ареале — на Дальнем Востоке и в Центральной Азии.

Важно отметить, что интерес к «Ньяя-правеше» имелся у Ф.И. Щербатского еще в период подготовки его докторской диссертации, предметом которой являлись трактаты по науке логики Дигнаги (VI в.) и Дхармакирти (VII в.). Автор «Ньяя-правеша», Шанкарасвамин, был учеником Дигнаги. Он разрабатывал концепции, исключительно важные, с точки зрения буддологического источниковедения, для раскрытия тех эпистемологических моделей философского мышления, которые использованы Васубандху в трактате «Абхидхармакоша» и в программном тексте махаянской школы Виджнянавада «Виджняптиматра». Произведение Шанкарасвамина в переводе на китайский язык, как удалось выяснить О.О. Розенбергу, служило основой изучения буддийской логики в Японии, о чем он сообщал в своем письме Ф.И. Щербатскому от 12 мая 1913 г. (Письма О.О. Розенберга из Японии // Вигасин, 2008, с. 484). Розенберг перевел с китайского языка «Ньяя-правешу» и переслал свой перевод учителю. Таким образом, порученная в 1920 г. М.И. Тубянскому подготовка издания тибетского и китайского текстов этого трактата базировалась на уже имевшемся к тому времени научном заделе и соответствовала программному аспекту деятельности ученых Санкт-Петербургской буддологической школы.

Но обстоятельства воспрепятствовали осуществлению данного замысла. Ушедший в эмиграцию Н.Д. Миронов опубликовал санскритский оригинал трактата в Лейдене, в журнале «Young Rao». А типографский набор тибетского и китайского текстов был приостановлен по причине недофинансирования. В фонде № 53 АВ ИВР РАН отложились гранки этой подготовленной М.И. Тубянским в 1926 г. работы — 21 страница тибетского и 76 страниц

⁸ Санскритская рукопись «Ньяя-правеша» (20 лл. на деванагари без окончания) хранится в индийском фонде Отдела рукописей и документов ИВР РАН (шифр П, 152).

⁹ Комментарий в жанре «тика» представляет собой пословное разъяснение понятийно-терминологического аппарата комментируемого текста. Санскритская рукопись «Ньяя-правеша-тика» хранится там же (шифр IV, 8).

китайского текстов. Исследовательское введение к ней, посвященное проблеме авторства трактата, было опубликовано в виде отдельной статьи (Tubyansky, 1926).

Оба лидера Санкт-Петербургской буддологической школы по достоинству оценивали высокие профессиональные и личные качества М.И. Тубянского.¹⁰ Именно ему они доверили разбор буддологического рукописного наследия китаеведа и тибетолога акад. В.П. Васильева (1818–1900), участвуя в анализе разбираемых материалов совместно с молодым исследователем. В аспекте буддологического источниковедения важность этой работы объяснялась тем, что в рукописях В.П. Васильева содержались сведения о китайских и тибетских переводах утраченных текстов санскритской Винаи — религиозно-дисциплинарного раздела канона школы Муласарвастивада, что пролиvalo свет на процесс распространения буддизма за пределы Индии. Результаты первичного обследования рукописей В.П. Васильева нашли отражение в двух коллективных публикациях, вышедших в свет в 1927 г.

С середины 1920-х гг. С.Ф. Ольденбург как организатор науки задался целью учредить в составе АН СССР специализированный буддологический научно-исследовательский институт во главе с Ф.И. Щербатским (Ермакова, 2011). Планируемое название — Институт буддийской культуры — было призвано подчеркнуть комплексный характер его деятельности, направленной на изучение историко-культурных процессов во всем географическом ареале распространения буддизма — в Южной, Центральной, Восточной Азии и на Дальнем Востоке. В политическом отношении указанные регионы весьма интересовали деятелей Коминтерна и руководство СССР. Учитывая это, неприменимый секретарь АН СССР С.Ф. Ольденбург надеялся на одобрение его научно-организационной инициативы со стороны директивных инстанций. К разработке проекта устава Института буддийской культуры (Ермакова, 2011, с. 206–209) и написанию соответствующей объяснительной записки он привлек не только Ф.И. Щербатского, но и М.И. Тубянского. Этот документ, озаглавленный «Институт буддийской культуры», был в 1927 г. опубликован в «Известиях АН СССР» (Ольденбург, Щербатской, Тубянский, 1927).

Однако поработать в составе Института буддийской культуры, официально учрежденного в 1928 г. и функционировавшего в течение двух последующих лет¹¹, М.И. Тубянскому не пришлось. В 1927 г. он отбыл в плановую научную команди-

¹⁰ В сентябре 1922 г. С.Ф. Ольденбург писал находившемуся в Лондоне Ф.И. Щербатскому о М.И. Тубянском: «Я научился его ценить: дельный, умный, толковый, симпатичный человек». См.: Переписка Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга // Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). С. 361.

¹¹ В 1930 г. Институт буддийской культуры вошел в состав созданного в результате комплексных преобразований Института востоковедения, где центром буддологических исследований стал Индо-тибетский кабинет.

ровку в Монголию. К этой поездке ученый готовился заблаговременно, осваивая монгольский язык под руководством акад. Б.Я. Владимирцова (1884—1931). С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской поставили перед ним такую же задачу, какую в 1912—1916 гг. решал О.О. Розенберг в Японии, — выяснить перечень письменных памятников, используемых в системе местного буддийского образования и соответственно являющихся основой воспроизведения религиозной и культурной традиции. Такая информация относительно Тибета и Монголии была необходима для обоснованного отбора произведений, подлежащих первостепенному введению в научный оборот на базе серии «Bibliotheca Buddhica» — изданию, переводу на европейские языки и изучению.

Комиссия экспедиционных исследований АН СССР предоставила М.И. Тубянскому командировку сроком на один год. Это время ученый провел в Улан-Баторе, обследуя библиотеку монастыря Гандан, крупнейшего в Монголии буддийского образовательного центра, продолжавшего поддерживать тесные связи с Тибетом. М.И. Тубянский в целях сближения с духовенством взялся за преподавание там санскрита. На основе учебника Бюлера он составил на тибетском языке лекции по санскритской грамматике для монахов, обучавшихся в Гандане. В качестве вознаграждения за труд российскому ученому предоставлялись консультации по буддийской философии, а также сведения о произведениях, которые издавна продолжали воспроизводиться ксилографическим способом для обеспечения учебного процесса необходимой литературой.

О своем пребывании в Гандане и проделанной в течение года работе М.И. Тубянский сообщил в 1928 г. Ф.И. Щербатскому в обширном письме¹². Оно и послужило основой отчета, составленного Ф.И. Щербатским для Комиссии экспедиционных исследований¹³. В отличие от своего учителя, обоснованно предполагавшего, что письма из-за рубежа подвергаются перлюстрации, М.И. Тубянский не принимал необходимой предосторожности. В его письме отмечалось, что ученое духовенство Гандана пытается противодействовать монгольским революционным властям, стремившимся с помощью законодательных мер изменить прежний уклад религиозной жизни, запретив, в частности, налогообложение населения в пользу монастырей и священства.

Благодаря отчету Ф.И. Щербатского сроки пребывания М.И. Тубянского в научной командировке были продлены, так как года для выполнения запланированной работы не хватило. В 1930 г. в ходе обследования монастырского древлехранилища российскому ученому посчастливилось обнаружить санскритскую рукопись, которая содержала четыре религиозных гимна, принадлежащих авторству Нагарджуны и совокупно известных под названием «Чатухстава». Эти сочинения основателя махаянской школы Мадхьямака считались утрачен-

¹² Оригинал письма хранится в СПбФ АРАН (Ф. 723. Оп. 3, ед.хр. 218. Лл. 19—23).

¹³ Отчеты Ф.И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии. Опубликовано Я.В. Васильковым. См.: Васильков, 1998, с. 109—111.

ными. М.И. Тубянский принялся за подготовку новонайденных текстов к публикации в серии «*Bibliotheca Buddhica*» и в процессе анализа первого из гимнов — «Нирупамма-става» пришел к выводу о наличии в нем строк, указывающих на принадлежность Нагарджуны к буддийской тантрической традиции¹⁴. Текстологическая работа увлекла ученого, и он, надеясь по ее завершении продолжить поиски санскритских рукописей в местных монастырях, хотел задержаться в Монголии.

Но в том же году служебные отношения М.И. Тубянского с АН СССР были прекращены, поскольку он не смог выполнить заявленные прежде задачи своей научной командировки¹⁵. Неудача постигла ученого и в связи с приоритетом на издание «Чатухаставы» — санскритская рукопись гимнов Нагарджуны была также обнаружена итальянским буддологом Дж. Туччи в одном из буддийских монастырей в предгорьях Гималаев и вскоре издана им.

М.И. Тубянский все же нашел способ продлить свое пребывание в Монголии, устроившись научным консультантом Советского Полпредства.

Ученый комитет МНР¹⁶ предложил ему также занять должность ученого секретаря в этой структуре. В данной должности М.И. Тубянский пребывал по 1936 г., сочетая научно-организаторскую работу с продолжением собственных исследований. Свои труды он публиковал в журнале «Современная Монголия», выходившем в Улан-Баторе на русском языке.

По линии Ученого комитета МНР российский исследователь инициировал разработку двух коллективных проектов — составление тибетско-монгольского словаря, а затем и словаря-справочника по тибетской медицине, исторически укоренившейся в традиционной культуре монголов, бурят и калмыков.

Для М.И. Тубянского-буддолога, подчеркнем, изучение письменных источников по тибетской медицине не являлось некоей посторонней темой, продиктованной конъюнктурными соображениями. Исследование этого предмета предусматривалось в планах деятельности Института буддийской культуры АН СССР¹⁷, так как тибетская медицина являлась неотъемлемым компонентом центрально-азиатской буддийской традиции. Итоги своей работы в данном направлении ученый изложил в крупной теоретической статье, подготовленной в соавторстве с командированным в МНР советским врачом-исследователем С.Ю. Беленьким

¹⁴ См. незаглавленный автограф М.И. Тубянского: АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед.хр. 34. Л. 13).

¹⁵ Черновой набросок заявления М.И. Тубянского о задачах командировки хранится в АВ ИВР РАН (Ф. 53. Оп. 3, ед. хр. 56. Л. 1–2).

¹⁶ На базе Ученого комитета Монгольской Народной Республики была позднее создана АН МНР.

¹⁷ В апреле 1929 г. Ф.И. Щербатской и А.И. Востриков составили записку «К вопросу об организации изучения естественно-научной и медицинской литературы в Институте буддийской культуры». Опубликованный текст записки см.: Ермакова, 2011, с. 212.

(Тубянский, Беленький, 1935, с. 39–84). Изучение тибетской медицины и в первую очередь используемого в ней растительного лекарственного сырья было развернуто в советской науке того времени в связи с прогнозированием неизбежного начала Второй мировой войны. Как предполагалось, при захвате противником большей части европейской территории страны поставщиком лекарственного сырья и новых фармацевтических препаратов станет Восточная Сибирь, где могли быть адаптированы многие виды растений, применяемых в тибетской медицине. Кроме того, было известно, что тибетские лекари владели не изученными европейской медициной методами безлекарственного восстановления здоровья. Заимствовать этот многовековой ценнейший опыт и стремились советские врачи, опираясь на содействие востоковедов. В данном аспекте научно-исследовательская программа Института буддийской культуры АН СССР тесно соприкасалась с государственными интересами. М.И. Тубянский, участвовавший в 1927 г. в ее предварительной разработке совместно с Ф.И. Щербатским и С.Ф. Ольденбургом, именно в Монголии получил возможность воплотить в жизнь планы, намеченные основоположниками Санкт-Петербургской буддологической школы.

В русле программы Института буддийской культуры развивался и другой вектор исследований М.И. Тубянского — изучение традиционного типа хозяйства монголов как одного из кочевых этносов буддийской Центральной Азии. Импульсом к началу этих его исследований послужили революционные преобразования в области экономики и сельского хозяйства, развернувшиеся в Монголии с 1929 г. Модернизация сельского хозяйства осуществлялась монгольским руководством в сугубо левом духе, без учета сложившихся традиций, а главное — географического фактора, природно-климатических условий страны. М.И. Тубянский как деятель Ученого комитета МНР предпринял попытку повлиять с позиций науки на этот деструктивный процесс. Он исследовал трактат традиционного ученого То-вана «Наставление» и опубликовал в 1935 г. в «Современной Монголии» перевод трех глав из этого произведения, в которых характеризуется исторически сложившийся кочевнический тип хозяйственной деятельности монголов. В этом же журнале вышли в свет и статьи М.И. Тубянского, посвященные данной проблематике¹⁸.

Но в фокусе научных интересов М.И. Тубянского оставалось буддийское письменное наследие. В том же 1935 г. он опубликовал в «Современной Монголии» статью, панорамно раскрывающую различные аспекты монгольской письменной традиции в контексте истории буддийской культуры, — «Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода». В ней говорилось, в частности, что письменные памятники, созданные монгольскими авторами, слабо известны западноевропейским и российским ученым, в то время

¹⁸ После гибели М.И. Тубянского его статьи о кочевом скотоводстве и перспективах его модернизации были подвергнуты огульной критике. См.: Лукьянов, 1939, с. 94–108.

как былая эрудированность носителей культуры уходит в прошлое. Как буддолог М.И. Тубянский подчеркивал необходимость изучения монгольского письменного наследия с учетом «истории идеологии всего центральноазиатского общества, частью которого была Монголия» (Тубянский, 1935, с. 14). В статье отчетливо очерчивалась выдающаяся роль бурятского монголоведа-филолога Ц.Ж. Жамцарано¹⁹ в коллекционировании и изучении монгольских рукописей и старопечатных изданий. Важно подчеркнуть, что в данной работе М.И. Тубянский уделил значительное внимание произведениям монгольских авторов на тибетском языке. Наличие тенденции к появлению такого пласта в письменном наследии монголов было впервые определено акад. В.П. Васильевым, разбором рукописей которого, как говорилось выше, М.И. Тубянский занимался в 1926 г. вместе с С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским. Давние наблюдения В.П. Васильева получили подтверждение в исследованиях М.И. Тубянского, серьезно изучившего произведения буддийских авторов-монголов, предпочитавших составлять свои трактаты именно на тибетском языке. Вклад М.И. Тубянского в развитие академической науки в Монголии получил высокую оценку со стороны руководства республики — в 1936 г. ученого наградили Трудовым орденом МНР 1-й степени.

В фонде № 53 АВ ИВР РАН отложились, к сожалению, лишь немногие рабочие материалы, раскрывающие тематику буддологических исследований М.И. Тубянского в Монголии²⁰. Это выписки из оригинальных текстов, переводы отрывков из монгольских буддийских трактатов, написанных на тибетском языке, в частности, перевод главы «О материалистах» из сочинения Чже Дорин-хамбо (XIX в.), каталог (dkar-chag) произведений Рин-хяна, снабженный указаниями места и времени ксилографического издания, черновой список тибетоязычных монгольских источников, предназначавшихся для составления индекса авторов. Ряд материалов свидетельствует о повышенном интересе М.И. Тубянского к буддийскому ритуальному комплексу Цам, сложившемуся в этнографической действительности Тибета и получившему распространение в Монголии и Бурятии. Эта линия научных интересов М.И. Тубянского роднит его с С.Ф. Ольденбургом, подчеркивавшим важность изучения ритуально-культурного аспекта буддизма.

По возвращении М.И. Тубянского из Монголии Ф.И. Щербатской ходатайствовал о его зачислении в ИВ АН СССР²¹. Ожидая в Москве решения этого вопроса, М.И. Тубянский несколько месяцев преподавал в Коммунисти-

¹⁹ Жамцарано Ц.Ж. (1880–1942) занимал должность ученого секретаря Ученого комитета МНР до М.И. Тубянского. В начале 1930-х гг. он был обвинен в «правом уклоне» и исключен из Монгольской народно-революционной партии. С 1932 по 1937 гг. работал в штате ИВ АН СССР.

²⁰ См.: АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед. хр. 50.

²¹ См.: СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3, ед. хр. 610. Л. 1.

ческом университете трудящихся Востока (КУТВе)²². В штат ИВ АН СССР он был зачислен 15 апреля 1937 г. на должность старшего научного сотрудника и приступил к работе в составе возглавлявшегося Ф.И. Щербатским Индо-тибетского кабинета. Дирекция Института обязала М.И. Тубьянского в течение ближайшего полугода представить к защите кандидатскую диссертацию, посвященную изложению индийских материалистических учений по тибетским источникам.

В связи с этой темой следует отметить, что изучение материалистических философских воззрений в мыслительных традициях Востока и, в частности, Индии оставалось единственной возможностью сохранить во второй половине 1930-х гг. санкт-петербургскую (ленинградскую) буддологическую школу. Парадокс предмета исследования индийского материализма состоял в том, что воззрения *адживиков*, *локаяптиков* и других материалистов древней Индии были систематически изложены лишь в трактатах их критиков, преимущественно буддийских авторов. И именно буддийские источники, индийские, тибетские и монгольские тибетоязычные, позволяли осуществить научную реконструкцию материалистической линии в истории философской мысли Южной Азии. Собственные тексты материалистов сохранились только во фрагментах и цитатах оппонентов этих учений. Ф.И. Щербатской с учетом данного обстоятельства и идеологических установок советской философской науки на приоритет изучения материалистического наследия вовсе не возражал против требований дирекции Института, предъявленных к теме диссертации М.И. Тубьянского. Более того, другой его ученик — М.С. Троицкий (1901—?), талантливый ученый-санскритолог, работал в то время над диссертационным исследованием «Материализм в древней Индии» (Троицкий, 1936), в основу которого были положены трактаты буддийских философов — Шантаракшиты и Камалашилы, посвященные опровержению индийского материализма.

Однако М.И. Тубьянский так и не приступил к решению поставленной перед ним задачи. Вместо этого он начал писать работу по Ваджраяне — тантрическому направлению в буддизме. Неозаглавленный автограф этого неоконченного сочинения хранится в АВ ИВР РАН, в персональном фонде ученого (АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед. хр. 34. Лл. 1—19). Интерес к тантрическому буддизму возник у него в период пребывания в Монголии. Изучая монастырские древлехранилища и учебную программу Гандана как буддийского образовательного центра, он убедился, что тантра и тантрические источники продолжают играть важную роль в культуре буддийской Центральной Азии.

Как бенгалист М.И. Тубьянский был также знаком с индуистской тантрической традицией, процветавшей в средневековом бенгальском шиваизме, и был

²² КУТВ, учрежденный в 1921 г., готовил партийных, комсомольских и профсоюзных работников для республик и областей советского Востока и прекратил свою деятельность в конце 1930-х гг. в связи с созданием местных высших учебных заведений.

в курсе зарубежных исследований по данному вопросу. В пользу этого свидетельствует ссылочный аппарат в его неоконченном труде. Как буддолог он изучил исключительно важную роль тантризма в историческом процессе укоренения буддизма в Тибете. В своем исследовании он учитывал и то обстоятельство, что за исключением германского ученого-источниковеда и археолога А. Грюнведела большинство западноевропейских коллег-буддологов первой трети XX в. квалифицировали индийский тантрический буддизм в качестве поздней формы, свидетельствующей о социокультурной деградации буддийского учения и полагали, что Ваджраяна может заинтересовать лишь этнографов и социальных антропологов, изучающих синкретические народные религиозные культы. Но Ф.И. Щербатской имел на этот счет иное мнение, и вслед за своим учителем М.И. Тубянский стремился показать махаянские философские основы буддийской тантры и выявить историко-культурную закономерность развития Ваджраяны как догматически аутентичного направления в буддизме. Он, подобно Ф.И. Щербатскому и С.Ф. Ольденбургу, рассматривал тантрический буддизм в аспекте созданной в русле данного направления литературной традиции.

По своей проблематике эта последняя научная работа М.И. Тубянского, подобно проблематике его исследований в Монголии, также соответствовала программе изучения школ и направлений буддизма, разработанной С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским при его непосредственном участии. До своей трагической гибели ученый успел тематически завершить лишь рассмотрение буддийской тантрической традиции в Индии.

К изучению Ваджраяны М.И. Тубянский подошел не только как ученик Ф.И. Щербатского, заинтересованный в раскрытии философского содержания тантрического буддизма, но и как идейный последователь С.Ф. Ольденбурга, подчеркивавшего научную значимость исследования народных религиозных культов Индии (Ольденбург, 1991). В исследовании М.И. Тубянского рельефно очерчивается так называемый гендерный аспект Ваджраяны, в частности, акцентируется роль женщин как тантрических наставниц и авторов сочинений. В изучении данного аспекта М.И. Тубянский намного опередил буддологию своего времени. Отметим в этой связи, что первая зарубежная работа, посвященная гендерному аспекту Ваджраяны, вышла в свет только в 1994 г. (Show, 1994).

М.И. Тубянский в своем исследовании показал, что тантрические «тайные ритуалы» и специфические религиозные практики возникли не вследствие мнимой социокультурной деградации буддизма, а на базе философских воззрений махаянских школ — Мадхьямаки и Ваджнянавады. Ваджраяна, полагал он, более последовательно воплотила декларирувавшийся Махаяной принцип всеобщности — равной доступности высшей цели религиозной жизни, Просветления для мужчин и женщин, монахов и мирян, высокородных аристократов и выходцев из низов общества.

Но завершить этот труд он не успел. В Ленинграде и Москве с зимы 1937 г. шли аресты ученых-тибетологов и монголоведов²³, подозревавшихся в связях с националистически настроенным буддийским духовенством Монголии и Бурятии и подрывной деятельности, связанной с идеями отторжения от СССР центральноазиатских территорий и создания нового государства — некоей «Пан-Монголии» под протекторатом милитаристической Японии. М.И. Тубянский оказался в числе арестованных 12 августа 1937 г. Тремя днями позже его заочно уволили из ИВ АН СССР. По постановлению Особого совещания при НКВД ученый был подвергнут высшей мере наказания — расстрелу 24 ноября 1937 г.

Посмертная реабилитация М.И. Тубянского состоялась спустя три десятилетия, 15 апреля 1957 г. Решением Военной коллегии Верховного суда СССР прежний приговор был отменен за отсутствием состава преступления²⁴.

Сокращения

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов ИВР РАН

ИВ АН СССР — Институт востоковедения АН СССР

СПбФ АРАН — Санкт-петербургский филиал Архива РАН

Литература

Воробьева-Десятовская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: 2011.

Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С. Тибетоведение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. — М.: 1972.

Гнатюк-Данильчук А.П. Религиозные взгляды Тагора — индийские и европейские корни в освещении М.И. Тубянского // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. — М.: 1990.

²³ В феврале 1937 г. был арестован Б.Б. Барадийн (1878–1937), ученик Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга, выступавший с 1905 г. видным идеологом буддийского обновленческого движения; с марта 1936 г. до времени ареста являлся научным сотрудником ИВ АН СССР. В апреле арестовали проф. А.И. Вострикова (1904–1937), руководителя тибетской группы в составе Индо-тибетского кабинета ИВ АН СССР. В июне — коллегу М.И. Тубянского по преподавательской работе в КУТВе проф. Э.-Д. Ринчино (1888–1938), монголоведа-лингвиста, историка, политолога, публициста, коминтерновского деятеля, состоявшего в 1921–1924 гг. председателем Реввоенсовета Монгольской народной армии. 11 августа был арестован и Ц.Ж. Жамцарано. См: Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период / Издание подготовили Я.В. Васильков и М.Ю. Сорокина, 2003, с. 53, 106, 161–162, 327.

²⁴ Копия документа о посмертной реабилитации М.И. Тубянского хранится в его личном деле, в СПбФ АРАН (Ф.152. Оп. 3, ед. хр. 610. Л. 11).

Ермакова Т.В. Документы по деятельности акад. Ф.И. Щербатского 1920-х гг. // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Составители М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. — СПб.: 2011.

Ермакова Т.В. Концептуальные идеи в трудах А.И. Вострикова, Е.Е. Обермиллера, М.И. Тубянского // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Составители М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. — СПб.: 2011.

Зограф Г.А. Новоиндийская филология // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. — М.: 1972.

Зограф Г.А. Становление новоиндийской филологии в Ленинграде // Ученые записки ИВ АН СССР. 1960. Т. 25.

Кононов А.Н., Иорши И.И. Ленинградский восточный институт. — М.: 1977.

Лукьянов П.С. «Научные» рассуждения Тубянского и К^о о кочевничестве // Современная Монголия. — 1939. № 1/2.

Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Издание подготовили Я.В. Васильков и М.Ю. Сорокина. — СПб.: 2003.

Мультатули. Такс Хавелар, или Кофейные аукционы Нидерландского торгового общества / Перевод с голландского, введение и примечания М.И. Тубянского. — М.: 1927. Второе, стереотипное, издание. — М.: 1936.

Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И. Институт буддийской культуры // Известия АН СССР. Серия 6. — 1927. Т. 21. № 18.

Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И. О рукописном наследии В.П. Васильева // Известия АН СССР. Серия 6. — 1927. Т. 2. № 18.

Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И. Предварительное сообщение о буддологическом рукописном наследии В.П. Васильева и В.В. Горского // Доклады АН СССР. Серия В. — 1927.

Отчеты Ф.И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии / Публикация Я.В. Василькова // Огient. Альманах. Вып. 2–3. — СПб.: 1998.

Переписка Ф.И. Щербатского с С.Ф. Ольденбургом // Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). — М.: 2008.

Тагор Р. Гений Японии / Перевод с бенгальского М.И. Тубянского. — Пг.: 1919.

Троицкий М.С. Материализм в древней Индии. — М.: 1936.

Тубянский М.И. Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода // Современная Монголия. — 1935. № 5(12).

Тубянский М.И. Образцы бенгальской литературы (на бенгали). — Л.: 1923.

Тубянский М.И., Беленький С.Ю. К вопросу об изучении тибетской медицины // Современная Монголия. — 1935. № 3(9).

Экономические главы из «Наставления» То-вана / Перевод с монгольского М.И. Тубянского // Современная Монголия. — 1935. № 2(8).

Nyāyapraveśa. I. Sanskrit text ed. and reconstructed by N.D. Mironov // T'oung Pao. — 1931. 1–2.

Show M. Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. — Princeton: 1994.

Tubyansky M.I. On the Authorship of Nyāyapraveśa // Известия АН СССР. Серия 6. — 1926. Т. 20. № 9.

Summary**E.P. Ostrovskaya****M. I. Tubyansky as a representative of the Russian scholarship**

In the article an analytical survey of works of eminent representative of St. Petersburg school of Buddhist studies Milhail Izrailevich Tubyansky is made. Basing on the materials and documents kept in the Orientalists Archive of IOM RAS and St. Petersburg department of RAS archive, author demonstrates that the problems elaborated by M. I. Tubyansky were in accordance with the complex program of Buddhist studies worked out by S.F. Oldenburg and Th.I. Stcherbatsky in twentieth years of 20th century.

Key words: Buddhism, St. Petersburg school of Buddhist studies, S.F. Oldenburg, Th.I. Stcherbatsky, M.I. Tubyansky.

Е. В. Столярова

**Становление методологии
изучения индийского письменного наследия в России
(вторая половина XIX — начало XX вв.)**

В статье рассматривается процесс формирования основных принципов и методов изучения индийских письменных памятников в России. В работе анализируются основные методологические установки ученых, внесших огромный вклад в формирование методов изучения индийского письменного наследия: И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Ключевые слова: индийское письменное наследие, российская индология, И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг.

В конце XIX — начале XX в. российское востоковедение занимало по ряду направлений передовые позиции в мире, пользовалось высоким и заслуженным авторитетом.

На рубеже веков в западноевропейской буддологии господствовали взгляды ученых англо-германской школы (супруги Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, супруги Гейгер и др.). Они развернули огромную работу по публикации и переводу текстов палийского канона. Их интересы концентрировались на религиозно-дисциплинарной и догматической частях канона — Виная-питака и Сутра-питака, содержащих, по их мнению, наставления и проповеди самого Будды. Такой подход породил парадоксальную ситуацию: в начале XX в. буддизм был господствующей религией во многих странах Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии, а между тем буддологи утверждали, что «подлинный буддизм» — это не то, во что реально верят буддисты, а то, что они, ученые, обнаруживают в древних, как они считали, текстах палийского канона, и прежде всего — этическое учение Будды.

В отличие от англо-германской, франко-бельгийская школа, представленная Луи де ла Валле Пуссеном, Сильвеном Леви, Жаном Пшылуски и др., выделяла религиозную сторону буддизма и выдвигала на первый план тексты Махаяны. Но присутствие в них какой-либо философской системы тоже отрицалось. В то время как ученые англо-германской школы видели в буддизме в основном этическое и психологическое учение, (к которому позднее был добавлен религиозный элемент), франко-бельгийская школа во главу угла ставила религиозно-практическую сторону буддизма.

В споре с теми и другими основоположник Санкт-Петербургской буддологической школы Ф.И. Щербатской утверждал, что для понимания буддизма

и буддийского письменного наследия Индии важнейшее значение имеет его философия и прежде всего — эпистемология и логика, получившие развитие в буддийских школах раннего средневековья. Сначала такие известные индианисты, как И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской пытались найти новые научные подходы к изучению буддизма. К этой работе в 1910-х гг. подключился ученик последнего О.О. Розенберг. Они явились создателями нового научного метода исследования буддийского философского наследия и в значительной степени реформировали существовавшие в конце XIX в. методологические подходы.

В западноевропейской буддологии к началу XX в. сложилась кризисная ситуация. Характерной ее чертой являлось практически полное доминирование так называемого «филологического» (т.е. заимствованного из классической греко-римской филологии) подхода к изучению буддийских религиозно-философских текстов. Философия в то время интерпретировалась как свободное от религиозных верований интеллектуальное исследование, впервые возникшее в средиземноморском историко-культурном регионе. Евроцентризм, присущий такому подходу, далеко не всегда осознавался исследователями, но преодоление евроцентристской позиции было скорее исключением, нежели правилом. Поскольку буддийская культура не предоставляла прямых и полных аналогий тому, что в Европе было принято понимать под философским трактатом, проблема жанровой квалификации буддийских философских текстов настоятельно требовала для своего решения новой методологии. Буддийские логико-дискурсивные тексты могли быть лишь типологически сопоставимы с философскими трактатами, созданными в средиземноморском регионе, где господствовало в период античности свободное философское исследование, весьма далекое от религии.

Однако возможность типологического сопоставления, опирающаяся на представление о принципиальной равноценности культур, выпадала из поля зрения евроцентристски ориентированного большинства английских и немецких компаративистов, искавших не типологическое сходство, а прямую аналогию.

Необходимо отметить, что западноевропейские исследования в области брахманистской философии продвинулись к началу XX в. весьма далеко. Это объясняется тем, что индуистская доктрина, в отличие от буддийской, определяла содержание брахманистской философии не столь непосредственно. Философские трактаты (шастры), созданные в рамках брахманизма, отвечали представлениям европейских исследователей об адекватной форме изложения метафизики и теории познания. Однако европейскими историками брахманистской философии далеко не во всех случаях учитывалась преимущественная роль религиозной идеологии, монополюбно господствовавшей в древней и раннесредневековой Индии. Попытки отбросить религиозную доктрину, не анализировать ее при изучении брахманистских шастр с неизбежностью вели к смещению смысловых акцентов и деформации концептуального содержания этих произведений. В буддологических же историко-философских исследованиях ситуация осложнялась еще и тем, что исторически буддийская религиозная доктрина и сумма аскети-

ческих практик служили непосредственным материалом для первичной философской рефлексии, представленной семью трактатами третьего раздела канона — Абхидхарма-питаки. Западноевропейские ученые были склонны рассматривать тексты всех трех разделов канона либо как нечто синкретическое, либо как некую последовательность изложения буддийского учения. Содержательная специфика каждого из разделов при этом не выявлялась.

Сущность филологического подхода состояла в истолковании текста на основе осмысления его языковых особенностей. Филологический метод интерпретации текста был сформулирован во второй половине XIX в. основателями теории филологической герменевтики, исследователями письменных памятников средиземноморской античности — Ф. Шлейермахером, Ф. Боком и др. При этом жанр произведения учитывался лишь постольку, поскольку он обуславливал собой лингвистические особенности данного памятника. Результаты применения филологического метода к переводу и интерпретации буддийских текстов оказались крайне неплодотворными для развития именно историко-философских исследований в научной буддологии. Поэтому требовались новые научные подходы к исследованию индийских письменных памятников, которые и были разработаны ведущими российскими учеными того времени (Рудой, 1998, с. 11–13; Лысенко, 2007, с. 100–138).

Родоначальником отечественной школы источниковедения в индологии был И.П. Минаев — крупный ученый, востоковед-индолог, путешественник по Индии. В университете Минаев был учеником крупнейшего китаиста и знатока буддизма — В.П. Васильева. Увлечение буддизмом побудило его заняться первоисточниками древнейшего буддизма. Таким образом он пришел к изучению индийских языков, которые открывали доступ к древнейшим памятникам по истории буддизма. Изучением санскрита ученый занимался в Петербургском университете у профессора К.А. Коссовича. В дальнейшем он углубил и расширил свои знания в области индийских языков изучением языка пали, на котором сохраняется литературная традиция южного буддизма, и праkritов, на которых дошли до нас древнейшие индийские надписи. Изучал он также и новоиндийские языки.

В 1863 г. Минаев уехал в длительную научную командировку за границу, где работал у крупнейших индологов своего времени (Вебера, Бенфея, Боппа). В 1868 г. он вернулся из-за границы уже крупным знатоком в области индологии. А в 1869 г. им была напечатана магистерская диссертация «Пратимокша-сутра, буддийский служебник, изданный и переведенный». В 1872 г. он защитил свою докторскую диссертацию «Очерк фонетики и морфологии языка пали».

В научном наследии И.П. Минаева особое место занимают его индийские дневники. В Индии Минаев побывал трижды — в 1874–1875, 1880 и 1885–1886 гг. Во время первого путешествия он также посетил Цейлон и Непал, а во время третьего — Бирму.

Результаты путешествия 1874–1875 гг., наиболее продолжительного, обобщены им в известной книге «Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского» (1878), а также в нескольких исторических, этнографических и публицистических статьях. Однако свои впечатления от второй и третьей поездок И.П. Минаев так и не успел превратить в законченное исследование. Он умер в расцвете творческих сил, оставив после себя свыше 130 опубликованных и ряд незавершенных работ, в том числе — свои индийские дневники (Баранников, 1955, с. 3–18).

И.П. Минаев принадлежал к поколению русских востоковедов, сформировавшемуся в 60-х гг. XIX в. Он придерживался взгляда некоторых историков-идеалистов, считавших религию основной движущей силой истории. В своих «Очерках Цейлона и Индии» он писал: «все азиатские общества до сих пор сплачивались религией; только соединенные этим цементом, они находили свой покой...» (Минаев, 1878, ч. II, с. 209).

Первой и непосредственной целью, которую преследовал И.П. Минаев во время трех своих путешествий, было, как отмечает А.П. Баранников во вступительной статье к изданию дневников путешествий ученого, изучение исторических памятников буддизма и собирание литературных источников, относящихся к истории и догматике индийских религий (Минаев, 1955, с. 28).

Минаев неутомимо изучал историко-культурный контекст создания каждого исследуемого произведения и сопоставлял синхронно и диахронно буддийские письменные источники, блестящим знатоком которых он являлся. В итоге ученый находил по ряду проблем индийской истории такие решения, которые поныне полностью сохраняют свою познавательную ценность. В центре непосредственного внимания ученого стояли религиозно-практическая и догматическая стороны учения Будды. Но всестороннее исследование избранной темы привело Минаева по ряду вопросов к таким заключениям, которые шли дальше и глубже первоначального замысла его труда. И.П. Минаев понимал задачи индологии очень широко. Поэтому его интересовало все, что имело отношение к Индии — религия, история, культура, языки, экономика (Баранников, 1955, с. 20).

Во время своих путешествий Минаев вел дневники, которые тем более ценны, что их автор стоял в своей области на высоте последних достижений современной ему научной мысли, обладал глубокими и обширными познаниями по истории и археологии Индии и владел несколькими древними и новоиндийскими языками.

Научное наследие, оставленное И.П. Минаевым, весьма значительно. Большинство его научных работ так или иначе связано с изучением Индии. Как индолог он поражает широтой своих интересов. Хотя в центре его внимания стоял буддизм и его история, он углубленно занимался также историей Индии периода средневековья и нового времени, индийской традиционной лингвистикой, литературой и фольклором, издал ряд важных текстов на пали и санскрите.

Как уже отмечалось, И.П. Минаев интерпретировал задачи индологии очень широко. Он указывал, что Восток для российского ученого не может быть

«мертвым», исключительно кабинетным объектом научной любознательности. В России, по его мнению, нужно изучать Индию не только старую, но и новую, то есть ее живую культурную традицию. Изучение культурного наследия древности и раннего средневековья не должно заслонять научную и практическую актуальность социокультурных явлений в современной Индии. Такое широкое понимание научных задач являлось новаторским для индианистики того времени. Например, германская индология абсолютно пренебрегала изучением позднесредневековой и новой Индии, так как с точки зрения немецких ученых 1890-х гг. в Индии указанной исторической эпохи ослабели «старые арийские традиции».

Среди трудов И.П. Минаева есть лингвистические, историко-литературные, исследования фольклора, работы по истории буддизма. Докторская диссертация ученого — «Очерк фонетики и морфологии языка пали». Язык пали в 1860—70-х гг. привлекал большое внимание европейских ученых как язык, на котором сохранились древние памятники южного буддизма. Минаев был лучшим в Европе знатоком этого языка. Его грамматика пали — наиболее полный и наиболее авторитетный для своего времени труд в этой области. Она была вскоре переведена на французский и английский языки. Английский перевод книги был положен в основу изучения этого языка в самой Индии. В результате чтения курса санскрита появились его «Парадигмы санскритской грамматики», вышедшие в 1889 г. литографированным изданием и долгое время бывшие единственным на русском языке пособием для изучения санскрита.

Изданием индийских манускриптов Минаев занимался на протяжении всей своей научной деятельности. Они печатались как в Петербурге, так и в Лондоне. Такие издания имели большое значение для расширения источниковой базы индианистики.

Наиболее важными работами И.П. Минаева, посвященными истории литературы, являются труд о палийской метрике и «Очерк важнейших памятников санскритской литературы», который в течение долгого времени был единственным на русском языке источником знакомства с историей древнеиндийской словесности. Очень важный раздел научного наследия Минаева составляют труды по фольклору. Главная его работа в этой области — «Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 г.». Большой литературный и исторический интерес представляют также работы о джатаках — нравоучительных буддийских рассказах. Минаев — один из первых европейских индологов, который оценил высокое значение этих памятников для изучения истории культуры Индии.

Изучению буддизма посвящен ряд фундаментальных трудов ученого. Основная работа в этом разделе — «Буддизм. Исследования и материалы». Минаев успел опубликовать только первый том, который увидел свет незадолго до кончины ученого. Болезнь не позволила И.П. Минаеву завершить исследование о буддизме. Некоторая часть его исследовательских материалов была опубликована его учеником, академиком С.Ф. Ольденбургом, под названием «Материалы и заметки по буддизму» (Минаев, 1955, с. 6—24).

Огромный вклад в развитие методологии изучения индийских письменных памятников внес С.Ф. Ольденбург (1863—1934). С его именем связана организация обширных исследований в области индологии и буддологии. В 1885 г. Ольденбург окончил университет, защитив дипломное исследование «Очерк фонетики и морфологии праkritского наречия магадхи». Тема этой работы была предложена его научным руководителем И.П. Минаевым и ассоциировалась с докторской диссертацией последнего, посвященной фонетике и морфологии языка пали.

Рукописи из архива Ольденбурга показывают широкий диапазон его интересов в студенческие годы. Уже ранние наброски свидетельствуют о том, что его привлекала не индоарийская культура ведийской древности, а история культуры классического периода, то есть раннего средневековья. В своих исследованиях он опирался на комплекс источников — письменные памятники, эпиграфику и произведения изобразительного искусства. Для индианистики конца XIX в. подобный комплексный подход являлся новаторским и открывал широкие перспективы в познании культурных эпох. Изучение эпиграфики тогда лишь начиналось, а востоковедная археология еще только зарождалась.

После окончания университета Ольденбург был оставлен для приготовления к профессорскому званию. В 1887 г. он на два года отправился в научную командировку во Францию и Англию. В Париже он слушал лекции и имел возможность обсуждать теоретические вопросы с корифеями индологии и иранистики — А. Бергеном и Дармстетером. Здесь завязалась его дружба с французским санскритологом С. Леви. Во Франции он общался с О. Бартом, Э. Сенаром, Л. Фино и А. Фуше, в Англии — с С. Бендаллом, Т.В. Рис-Дэвидсом, Ф. Томасом и Дж. Бэрджесом, в Германии и Австро-Венгрии — с О. Бетлингом и Г. Бюлером, Г. Якоби и Г. Ольденбергом. Эти контакты, продолженные в переписке, были не только полезны для его собственной научной деятельности, но и помогли впоследствии в деле организации крупных международных проектов. Следя за ситуацией в европейской ориенталистике, Ольденбург смог стать блестящим организатором отечественной науки и выдающимся историком востоковедения. Магистерская диссертация «Буддийские легенды» была защищена им в 1895 г. Она содержала анализ двух сборников — «Бхадракальпавадана» и «Джатакамала» и была основана на изучении санскритских рукописей и параллельных текстов на других языках буддийской культуры — пали, китайском, тибетском.

В 1889 г. ученый вернулся из заграничной командировки. В связи со смертью Минаева ему пришлось принять на себя преподавание санскрита на факультете восточных языков и на историко-филологическом факультете. В 1890-х гг. он много сил отдавал обработке архива своего учителя И.П. Минаева, публикациям его научного наследия. Также его внимание все больше сосредоточивалось на буддийских рукописях, поступавших в Санкт-Петербург из Центральной Азии. Поскольку центральноазиатские письменные памятники, относящиеся к первой

половине I тыс. н.э. были связаны с буддизмом, задача изучения этой религии приобретала особую научную актуальность. Ольденбург внес предложение создать в Санкт-Петербурге на базе Российской Императорской Академии наук международную научно-издательскую серию «*Bibliotheca Buddhica*», которая и была основана в 1897 г. Редактором серии стал Ольденбург. В выпусках серии публиковали свои работы крупные зарубежные востоковеды, в том числе С. Бендалл, Л. Фино, Г. Керн и Луи де ла Валле Пуссен (Вигасин, 2008, с. 205–215).

Ольденбург принадлежал к тем ученым, благодаря которым русская наука о Востоке занимала в начале XX в. ведущее положение в мире. Изучение культуры Индии центральноазиатского ареала ее влияния составляло главный объект исследований Ольденбурга. Целый ряд выдвинутых им методологических идей, конкретные выводы и наблюдения, соображения по методике исследования не потеряли своей актуальности и в настоящее время.

Внимание ученого было сосредоточено на древнеиндийской повествовательной литературе, проблемах ее возникновения и развития, формирования традиционных антологий басен и новелл, на изучении блуждающих сюжетов в ранне-средневековых литературах Востока и Запада. Эта проблематика стала основной в его научном творчестве на долгие годы — от первой заметки о «странствовании буддийских рассказов» (1888) до статьи «Странствование сказки», опубликованной уже в советское время. Ольденбург пытался выработать строгие научные методы сравнительного анализа и доказательств фактов культурных заимствований. Он убедительно доказал восточное происхождение сюжетов ряда сочинений, популярных в европейском средневековье. При этом ученый не ограничился чисто формальными сопоставлениями. Он поставил вопрос — почему на известном этапе своего развития литература одного народа впитывает результаты инокультурного историко-литературного процесса? Рассматривалась им и проблема трансформации сюжетов при переходе из одной литературы в другую. Доказательство заимствования было для него не самоцелью, а лишь началом исследования диалога культур Востока и Запада.

При анализе происхождения сказочных сюжетов он избежал увлечений и крайностей школы Т. Бенфея. Суть теории Бенфея сводилась к тому, что родиной сказочных сюжетов является Индия. Последователи Бенфея связывали возникновение басен и новелл с буддийскими верованиями и видели истоки повествовательной литературы в джатаках — рассказах о прошлых рождениях Будды. К концу XIX в. «индийская теория» подверглась ожесточенной критике прежде всего в работах Ж. Бедье, который высказал мнение о независимом возникновении сходных мотивов в литературах разных народов. Ольденбург в свою очередь считал, что далеко не всегда какое-либо заимствование из Индии может быть убедительно доказано. Более того, он старался найти истоки самой буддийской повествовательной литературы, и находил их в общеиндийском фольклоре. Он впервые показал, что так называемые «буддийские сюжеты» нередко восходят

в своем генезисе к добуддийской культурной эпохе. Ольденбург рассматривал их в широком контексте традиции народной словесности.

Исследование памятников искусства ученый стремился связать с изучением индийской специальной литературы — трактатов по эстетике и поэтике, иконографии и архитектуре. По его мнению, интерпретация памятников художественной культуры должна осуществляться с учетом свойственных именно данной культуре эстетических оценок и категорий. Свободный от предрассудков евроцентризма, этот подход знаменовал собой новый этап в истории востоковедения и наук о культуре (там же, с. 210—217; Ольденбург, 1991, с. 7—9).

Ольденбург предложил при исследовании памятников индийской культуры придерживаться следующей методологической стратегии. Во-первых, изучая какой-либо род литературных памятников, необходимо первоначально определить ареал их создания и хронологические рамки, и только после этого приступить к их комплексному исследованию. Во-вторых, прежде чем осуществлять компаративный анализ, необходимо рассмотреть «возможные способы передачи, почву, время, в которых могла совершаться передача» (Ольденбург, 1991, с. 41—56).

Ольденбург выделил в буддизме два пласта: популярный и рефлексивно-рафинированный, то есть философский. Эта дихотомия играла важную роль в исследовательской схеме, применяемой им к изучению индийских письменных памятников. Ольденбург подчеркивал, что «...буддизм — религия и, как таковая, не может представлять собою нечто цельное и единое, ибо всякая религия видоизменяется, и притом весьма значительно, в зависимости от социальной среды, в которой она распространяется. И это имеет место с самого начала религии и является лишь в малой мере процессом исторического развития. Я считаю необходимым указать на это явление в самом начале, потому что многие из исследований буддизма склонны представлять его на первоначальных ступенях развития, как философию, подвергшуюся затем лишь постепенному вырождению и принятию элементов чудесного, сверхъестественного, мистического» (там же, с. 41—56). Он был глубоко убежден, что все религии Индии несут в себе следы первобытных массовых культов, изучавшихся в тот период школой социальной антропологии Э. Дюркгейма. Ольденбург одним из первых в мировом востоковедении плодотворно соединил методологию изучения письменного наследия Южной и Центральной Азии с социально-антропологическим подходом в исследовании феноменов популярной (то есть народной) религии.

В первой половине XX в. в России сложились определенные теоретические подходы к изучению индийского письменного наследия. Основателем Санкт-Петербургской историко-философской школы в буддологии был Ф.И. Щербатской. Он являлся индианистом широкого профиля: крупный санскритолог, внесший значительный вклад в исследование индийской поэтики, тибетолог, палист, историк индийской культуры. Однако основное свое внимание он сосредоточил на осмыслении предмета буддийской философии, поиске способа адекватного научного понимания буддийских философских трактатов.

Он в полном смысле слова являлся востоковедом новой формации: отчетливо видел, что в рамках описательства невозможны какие-либо серьезные научно доказательные историко-философские открытия и что классические формы буддийской философской мысли могут быть адекватно вскрыты только с позиции научного историзма, позволяющего сопоставить их с живой буддийской традицией. Кроме того, он был знатоком европейской философии и истории психологии и неустанно анализировал методы историко-философской науки, так как видел свою цель в разработке научного подхода к изучению сложнейших концепций и понятийно-терминологического аппарата буддийской мысли. Уже на ранней стадии своей деятельности Щербатской рассматривал буддизм не изолированно, но в историко-культурном процессе его идейного противоборства с брахманистскими системами в Индии. Серьезнейшая проблема перевода и истолкования философской терминологии была аргументированно выведена им из компетенции филологии, так как являлась по своей природе проблемой историко-философской.

Основной вклад Щербатской внес в буддологию и историю философии, исследуя раннесредневековые трактаты по вопросам логики и эпистемологии. Его фундаментальный труд «Буддийская логика», опубликованный в 1930 г. на английском языке, и другие более ранние работы составляют и поныне классику не только отечественной, но и мировой буддологии.

Щербатской применил основные методологические положения русского академического неокантианства к анализу буддизма как полиморфного идеологического образования. Глава русских неокантианцев А.И. Введенский выделял в структуре любого мировоззрения как минимум два пласта: теорию познания и верования. Одновременно с этим теория познания и логика дополнялись в его трудах углубленным изучением психологической проблематики, поскольку в центре его исследовательского внимания находилось сознание. Следуя за Введенским, Щербатской отчетливо увидел, что религиозная доктрина, религиозные практики и философия представляют собой определенные аспекты функционирования религиозно-философской системы. Одновременно неокантианская историко-философская концепция, разработанная в трудах И.И. Лапшина, представлялась ему наиболее соответствующей целям установления предмета философии в буддизме. Ученый видел цель философии, возникшей в рамках буддийской доктрины, в критическом осмыслении «верований» и разработке непротиворечивого мировоззрения, в котором решающая роль принадлежит гносеологии. Неоценимая заслуга Щербатского состояла именно в том, что он первым рискнул применить к анализу буддийских философских трактатов, созданных в раннесредневековой Индии, концептуальный аппарат истории философии (Рудой, 1998, с. 92–103).

Как и Г. Якоби, Щербатской высоко ценил складывавшуюся веками в Индии практику передачи и истолкования древних текстов. Он полагал, что живая традиция во многих отношениях полезнее для современного исследователя, нежели абстрактный критический метод, выработанный в Европе. Для действительного понимания текста необходимо вжиться в него, внутренне освоив дух

породившей его культуры. Ученого не привлекали вопросы датировки текстов, которые полностью занимали внимание большинства индологов начала XX в. Проблемы интерпретации текстов, а не их хронологии, оценка результатов духовного развития (будь то в области поэтики, философии или религиозной мысли) — вот что казалось ему наиболее важным.

Сами принципы перевода, выдвинутые Щербатским, были весьма новы. Блестящий знаток языка, он исходил из того, что чисто лингвистический анализ текста не способен вскрыть его концептуальное содержание. Он считал главным «вполне точную передачу мыслей индийских философов». «С этой целью язык буддийских философов» он передавал «по возможности языком современной европейской философии» (Щербатской, 1903, т. 1, с. VI). Сам перевод превращался в исследование, включающее поиск эквивалентных понятий в терминологии современной философии.

В работе ученого было показано огромное влияние буддийской логики на классические системы индийской философии. Он рассматривал философию как форму рефлексии культуры о самой себе, и это позволяло ему говорить о важности вклада буддизма в формирование религии индуизма. Благодаря исследованиям Щербатского стало возможно говорить о целом периоде в истории индийской культуры, когда буддизм успешно соперничал с брахманизмом. Сам брахманизм в его поздних формах, по мнению ученого, не мог быть правильно понят без анализа буддийского влияния (Вигасин, 2008, с. 239—241).

Теоретический подход Ф.И. Щербатского был конкретизирован в трудах О.О. Розенберга, ученика Щербатского, второго крупного представителя отечественной историко-философской школы в буддологии, который применил и конкретизировал методологические установки своего учителя к исследованию дальневосточных буддийских философских источников.

В 1910-х гг. складывается новая буддология, весьма радикально пересматривающая принципы изучения этого чрезвычайно сложного идеологического и культурного феномена. Одним из пионеров буддологических исследований нового типа являлся О.О. Розенберг. Исследование буддийских текстов и знакомство с современной ему буддологической литературой убедило ученого в необходимости пересмотра или, по меньшей мере, корректировки как методологии исследования буддизма, так и интерпретации категорий буддийской философии.

Оттон Оттонович (Юлиус Карл Оттон) Розенберг родился в Прибалтике в г. Фридрихштадте 7 июля 1888 г. В университете он занимался санскритом, пракритами, пали, тибетским, монгольским, китайским языками, а также на третьем курсе приступил к изучению японского. Из западноевропейских языков он овладел английским, французским и итальянским. Прекрасная языковая подготовка позволила ученому впоследствии свободно ориентироваться практически во всей литературе, касавшейся буддизма, — и в буддийских текстах, и в трудах западных и восточных буддологов. В 1911 г. он был направлен на полгода в Берлин, где занимался японским языком и слушал лекции о культуре Японии.

А в 1912 г. Розенберг получил командировку в Токио, где поступил в аспирантуру при токийском университете.

Четырехлетнее пребывание в Токио ученый посвятил главным образом изучению буддийской догматики и философии как по оригинальным источникам, так и при помощи учебных пособий, общался с буддийскими монахами и видными японскими учеными-буддологами. В результате перед ним открылся пласт богатой по содержанию и идеям буддийской литературы, почти полностью неизвестной в Европе. Осенью 1918 г. Розенберг защитил магистерскую диссертацию «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам», по результатам защиты ему была присуждена докторская степень.

Большинство крупнейших представителей европейской буддологии XIX — начала XX вв., предшественников и современников Розенберга (Э. Бюрнуф, Г. Ольденберг, М. Мюллер и др.), являлись, как правило, знатоками индийских языков. Именно им принадлежат переводы буддийских сутр и общие очерки буддизма. Однако для наиболее проницательных ученых становилось очевидным, что филологический и культурно-исторический подходы к буддизму, преваляровавшие в востоковедении того времени, явно недостаточны для выяснения того, что все же представляет собой буддизм как идеологическая система. К таким ученым принадлежал и Розенберг. Он был в числе первых буддологов, со всей прямотой поставивших вопрос о философии как органической части буддизма, играющей в нем определяющую роль. Это принципиальное соображение является исходным моментом всей научной деятельности ученого как буддолога. О.О. Розенберг резко критиковал филологизм, господствовавший в европейской буддологии. Он показал, что «филологический», то есть буквальный перевод буддийских текстов, насыщенных специальной терминологией, искажает их содержание. Ученый также настоятельно подчеркивал, что выявление и философская интерпретация понятийно-терминологического аппарата является непременным условием понимания буддийской литературы и буддийских учений.

Розенберг разделял мнение Цербатского о важности изучения философии для понимания буддизма, но в отличие от учителя не считал, что религиозный элемент не играл в буддийском философском учении существенной роли. Он предложил понимать буддизм как сложное образование, в котором этика, религия, психология и философия существовали как элементы разных уровней единой системы: уровень популярной религии с одной стороны, и уровень схоластического философского учения, с другой. Розенберг, как и Цербатской, был убежден, что начинать изучение философии буддизма надо не по древним рукописям, а по более поздним текстам, а еще лучше — через живую традицию современных буддийских стран.

Таким образом, новаторство Розенберга проявилось в четком разграничении буддизма «простонародного», популярного и буддизма «схоластического», теоретического, что стало для ученого важным методологическим принципом исследования буддийской философии. Розенберг показал, что при смешивании

простонародного и теоретического буддизма возникают многочисленные неувязки при выяснении общей картины буддийского учения, и особенно в понимании философской стороны буддизма.

Еще одним важнейшим принципом описания и анализа буддийской философии Розенберг считал необходимость подходить к учению той или иной школы как к самостоятельной системе, т. е. рассматривать ее изнутри, а не прикладывать изучаемый материал к совершенно чуждой ему схеме.

Розенберг полагал, что наиболее плодотворных результатов в исследовании буддийской философии можно достигнуть, изучая вначале те живые культурные формы, в которых буддизм сохранился в Японии, а лишь затем переходить к древним формам буддизма (Лысенко, 2007, с. 6–13).

Подход Розенберга может быть назван аналитическим, поскольку ему удалось расчленив буддизм на уровни религиозной доктрины и философского дискурса. Вторым существенным достижением Розенберга было то, что он провел отождествление базовых буддийских понятий в индийской (санскритской) и дальневосточной традициях (Рудой, 1998, с. 106).

Вклад Ф.И. Щербатского в развитие компаративной философии описан и проанализирован многими исследователями и прежде всего В.К. Шохиним, который считает сравнительный метод неотъемлемой составляющей историко-философской концепции русского буддолога (Шохин, 1998, с. 10). Сдержанное отношение Розенберга к параллелям с западной философией получило куда меньшую известность, но именно оно является преимуществом, которое отличает молодого ученого от его учителя.

Сравнительный метод включает в себя три основных блока проблем:

1. Проблема параллелей с западной мыслью, их случайность или системность, поиски их оснований (по сходству, по различию, по генезису и т. п.);
2. Проблема перевода буддийских терминов на европейские языки;
3. Проблема языка, или метаязыка, описания буддийской мысли.

Во-первых, что касается проблемы параллелей, Щербатский считал, что при типологически различных историко-культурных условиях философское мышление в своем развитии ведет к одинаковым результатам. Иными словами, человеческий ум в разных условиях и в разных формах ставит одни и те же вопросы и открывает одни и те же истины. Замысел Щербатского состоял в том, чтобы с помощью кантианской терминологии придать буддийской мысли «респектабельность», привлечь внимание профессиональных философов и в сотрудничестве с ними ввести ее в круг интересов современной философии.

Розенберг вполне разделял мысль Щербатского об общности проблем между западной и индийской философией. Однако первый делает акцент на сходстве западной и индийской философии, а второй на отличии, своеобразии буддизма. Розенберг предлагает сначала попытаться понять эту традицию в соответствии с ее собственной внутренней логикой, не отвлекаясь на параллели; и только тогда, когда эта традиция будет усвоена как целостная и самодостаточная система,

допускаются сравнения с западной мыслью — ибо только в этом случае можно избежать поспешных и обманчивых уподоблений.

Во-вторых, Щербатской в вопросах перевода буддийских текстов придерживался интерпретирующего принципа. Главным ориентиром для него выступало содержание концепций, изложенных в тексте, а пути его выражения, то есть языки, могут быть разными и взаимозаменяемыми.

Для Розенберга некоторый параллелизм или сходство мысли не облегчает, а скорее затрудняет перевод: при совершенно самостоятельном развитии потоков философской мысли в Европе и Индии, пути, по которым они шли, были различны, постановка вопросов другая, методология другая, и поэтому и терминология другая и многие понятия получили иное значение.

В-третьих, Щербатской не проводил четкой демаркации между языком описания и языком перевода, то есть выполненные им переводы не преследовали цели воспроизведения логической структуры оригинала. Розенберг же говорит о проблеме изложения отдельно от проблемы перевода. Розенберг подчеркивал, что, используя философский язык, он старался придерживаться общепhilosophического языка, избегая употреблять терминологию отдельных школ. Он последовательно устранял любую возможность частных параллелей до того как буддийская система будет реконструирована в целом. На наш взгляд, это является очень важным компонентом исследования индийских текстов, так как такие параллели могли кардинально изменить смысл интерпретируемого текста.

Таким образом, во второй половине XIX — начале XX вв. в индологии сложилась ситуация, которая настоятельно требовала новых научных подходов к исследованию индийских письменных памятников. Ведущие российские ученые тех лет попытались их разработать.

В первом ряду крупнейших индологов своего времени стоял И.П. Минаев, который и заложил основы научной методологии изучения индийского письменного наследия в России. Он пользовался известностью не только в Европе, но и в Индии. Его труды по индийской лингвистике способствовали развитию европейской и индийской науки. Его грамматика пали употреблялась для изучения этого языка в самой Индии. Исторические работы стали серьезным вкладом в изучение средневековой и новой истории Индии. Вместе с тем он являлся одним из основоположников научного изучения южного буддизма. К изучению буддизма ученый применил исторический подход, связывая этапы его развития с историей Индии. Во время своих путешествий Минаев собрал значительную коллекцию индийских рукописей и предметов индийского культа и искусства. Он не только оставил богатое научное наследие, но и создал первую русскую индологическую школу, из которой вышли специалисты по фольклору (С.Ф. Ольденбург), по изучению буддизма (Ф.И. Щербатской), филологи и лингвисты (Д. Кудрявский, Р.Д. Миронов) и др.

С.Ф. Ольденбург продолжил работу по разработке научных подходов к изучению индийских письменных памятников и памятников культуры.

Он полагал, что буддийские легенды нередко противоречат буддийским догматам. Буддизм как массовая религия, по его мнению, обнаруживает значительное сходство с народными культами Индии, которые мы можем видеть в памятниках, связанных с брахманизмом. Поэтому в самой буддийской культуре необходимо различать утонченные философские доктрины и массовое религиозное сознание. Такой подход к буддизму был необычен для историографии того времени. По мнению Ольденбурга, «местные культы получают широкое распространение, и, в свою очередь, центральные фигуры божеств получают местные «назначения» и становятся местными божествами под другими наименованиями, причем зачастую происходит перемена пола божества. ...Культы и названия смешиваются, одни религии являются на смену другим, имена забываются, но в массовом культовом творчестве, там, где еще не появилось достаточно критическое отношение к вопросам религиозных культов, продолжается использование старых божеств под новыми именами». Он считал, что религии широкого распространения, как буддизм и христианство, как только соприкасались с широкими массами, подпадали под влияние того, что их учителя называли суевериями, и включали все это в свой религиозный обиход, вводя в свою религиозную практику такие элементы, которые стояли часто в прямом противоречии с тем, что они проповедовали. И, следовательно, идея о буддизме как философском учении или как атеистическом вероучении находит себе опровержение в действительности, которая показывает самые разнообразные стороны буддизма в зависимости от социальной среды, в которой он развивался (Ольденбург, 1991, с. 257–259).

Основываясь на работах и научных концепциях Минаева и Ольденбурга, методологию изучения индийских письменных текстов разрабатывали Щербатской и Розенберг.

В изучении буддизма Щербатской был новатором. Он первым перенес центр буддологических исследований на логику и эпистемологию, которые до него считались второстепенным элементом буддизма. Он доказал, что буддийская логика, вопреки распространенному среди индологов мнению о ее вторичности по отношению к брахманистской мысли, в действительности оказала огромное влияние на важнейшие области последней и способствовала выработке ее собственной логики. Он первым стал систематически сравнивать проблемы буддийской мысли с проблемами западной философии. Щербатской отклонялся от магистральной линии буддологической и всей гуманитарной науки своего времени. История и филология в то время задавали стандарты научной текстологии, во многом сохранившиеся и поныне: исследовать текст означало точно установить его авторство, время написания, выделить в нем разные исторические пласты, отделить факты от вымышленных событий. Щербатского же в санскритских текстах интересовали прежде всего идеи и концепции, а не то, когда, кем и под чьим влиянием они были созданы. Поэтому он предпочитал обращаться не столько к текстам, в которых они впервые появились, сколько к поздней комментаторской литературе, излагавшей их более развернуто и аргументи-

рованно, а также к живой традиции, продолжавшей развивать и углублять эту аргументацию. Также применение историко-философской концепции для истолкования буддийских теоретических текстов позволило Щербатскому поднять буддологические исследования в этой области на качественно иную ступень. Уже в дореволюционный период своего творчества он практически полностью отождествил и подверг историко-философской интерпретации основную часть буддийской философской терминологии. Это создало возможность для постановки принципиально важного вопроса о соотношении религии и философии в буддизме.

Основные методологические установки исследования буддийской философии, которых придерживался Розенберг, сводятся к следующему: философия — органический компонент буддизма; разграничение популярного и схоластического буддизма и рассмотрение категорий догматики в рамках того или другого типа, не смешивая интерпретации; использование в первую очередь трактатов и «философских» сутр, в которых наиболее полно выражен философский аспект буддийского учения; описание и анализ буддийских философских доктрин изнутри, не подгоняя их под европейские схемы; знакомство с работами современных буддистов как первоначальный этап изучения буддийской философии в ее классических формах.

Различия в методологии Щербатского и Розенберга можно суммировать следующим образом: Щербатский подчеркивал близость буддизма современной мысли, Розенберг, напротив, — его инаковость; Щербатский считал, что параллели с западной философией помогают понять буддизм, Розенберг, — что мешают: сначала надо изучить буддизм как целое, а потом заниматься параллелями; Щербатский придерживался философского, интерпретирующего метода перевода, Розенберг обращал внимание на опасность такого сближения; Щербатский не придавал большого значения религиозно-практическим аспектам буддизма, Розенберг видел в буддизме сложный системный объект с разными несводимыми друг к другу уровнями функционирования. Свой герменевтический метод Розенберг основывал на идее инаковости, но не закрытости чужой культуры (Лысенко, 2007, с. 100–138).

Из вышеизложенного следует, что к середине XX в. сложились основные научные подходы и методы исследования индийских письменных памятников в российской индологии, выработанные в основном Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом. Затем в конце XX в., после продолжительного перерыва, Санкт-Петербургская буддологическая школа была возрождена усилиями ленинградских индологов В.И. Рудого и Е.П. Островской, которые развили ее теоретические подходы к изучению индийского письменного наследия (Островская, Рудой, 2006, с. 3–8; Рудой, 1998, с. 11–113; Рудой, 2000; Рудой, Островская, 1987, с. 74–93).

Литература

Баранников А.П. Предисловие // Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885–1886. — М.: 1995.

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). — М.: 2008.

Лысенко В.Г. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии: Двойной портрет на фоне эпохи // Русская антропологическая школа. Труды. — М.: 2007. — Вып. 4 (часть 2). — С. 100–138.

Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885–1886. — М.: 1955.

Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. — СПб.: 1878. — Ч. II.

Ольденбург С.Ф. Буддизм и массовые культы // Культура Индии. — М.: 1991.

Ольденбург С.Ф. Восточное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада // Культура Индии. — М.: 1991.

Ольденбург С.Ф. Культура Индии. — М.: 1991.

Островская Е.П., Рудой В.И. Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания // Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Перевод с санскрита, комментарий, исследование, вводная статья Е.П. Островской и В.И. Рудого. — СПб.: 2006. — С. 3–8.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М.: 1991.

Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Разделы I и II. Перевод с санскрита, комментарий, реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: 1998.

Рудой В.И. Категориальная структура буддийского духовного универсума // Категории буддийской культуры. Редактор-составитель Е.П. Островская — М.: 2001.

Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских текстов // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. — М.: 1987. — С. 74–93.

Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. — М.: 1998.

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. — СПб.: 1903. — Т. 1.

Summary

E. V. Stolyarova

The Process of Development of the Methodology for the Investigation of the Indian Written Heritage Studies in Russia (second half of XIX — early XX centuries).

The article deals with analysis and evaluation of the process of development of Russian indology as a theoretical discipline. Methodological positions and methods of the main contributors to this process (I.P. Minaev, S.F. Oldenburg, F.I. Stcherbatsky, O.O. Rosenberg) were interpreted.

Key words: hindu written heritage, indology in Russia, I.P. Minaev, S.F. Oldenburg, F.I. Stcherbatsky, O.O. Rosenberg.

**По страницам
письменных памятников**

М.И. Воробьева-Десятовская
**Санскритская Трипитака в свете
палеографических исследований 1920–2000-х гг.**

Статья посвящена процессу формирования Трипитаки — корпуса буддийских канонических текстов на санскрите, известных в оригинале (в отличие от полностью сохранившейся палийской Типитаки) лишь по фрагментам рукописей, обнаруженных в оазисах Восточного Туркестана и на северо-западной оконечности Индийского субконтинента. Опираясь на результаты палеографических исследований 1920–2000-х гг., автор показывает, что догматические разделы Трипитаки — Сутры (собрание проповедей) и Виная (свод религиозно-дисциплинарных наставлений) складывались синхронно в традициях различных школ раннего буддизма. Излагая итоги собственного изучения буддийского манускрипта, найденного в 1966 г. близ г. Байрам-Али (Мервский оазис), автор обосновывает вывод, что ядро Винаи школы Сарвастивада составляли три текста: «Prātimokṣa-sūtra», «Vinayavibhaṅga» и «Vinayavastu», содержащиеся в этой рукописи.

Ключевые слова: буддизм, буддийская каноническая литература, буддийские рукописи из Восточного Туркестана, Мерв, рукопись из Байрам-Али.

В буддологическом источниковедении исследования канонической литературы на языке пали — Типитаки школы Тхеравада («учение старейшин») начались значительно раньше, чем были обнаружены рукописи, содержащие фрагменты канонических произведений на санскрите. В аспекте изучения догматики буддизма в то время именно Типитака считалась единственным аутентичным сводом источников, характеризующих Дхарму — Учение Будды в его исходном виде. Тот факт, что канонизированные в Китае и Тибете переводы индийских произведений осуществлялись в основном с санскрита, оставался на периферии исследовательского внимания. Ситуация радикально изменилась с открытием на территории Центральной Азии буддийской цивилизации, существовавшей в оазисах Восточного Туркестана в I тыс. н.э. Целый ряд отечественных и зарубежных экспедиций обследовал этот регион в течение 1900–1910-х гг.¹, благодаря чему российские, западноевропейские и японские ученые-палеографы получили в свое распоряжение значительное число санскритских манускриптов, заставивших пересмотреть утвердившиеся прежде точки зрения на буддийскую каноническую литературу.

¹ Подробнее см.: Воробьева-Десятовская, 2011, с. 15–24.

С 1920-х гг. началось интенсивное изучение состава санскритской Трипитаки на основе сравнения новонайденных фрагментов канонических текстов с китайскими и тибетскими переводами буддийской литературы, кодифицированной в Индии, и с составом палийской Типитаки. Эти исследования, продолжающиеся по настоящее время, позволили качественно обновить научные представления о процессе письменной фиксации канона и вкладе различных школ раннего буддизма в этот процесс.

Буддийские рукописи, происходящие из Центральной Азии, начали поступать в Азиатский Музей Российской Академии Наук в конце 1880-х гг. Последнее по времени поступление датируется 1915 г. — эта коллекция явилась результатом двух экспедиций в Восточный Туркестан С.Е. Малова. В 1930 г. Азиатский Музей вошел в структуру нового научно-исследовательского учреждения — Института востоковедения АН СССР. Ныне все его коллекции хранятся в фондах Института восточных рукописей РАН — крупнейшего отечественного центра востоковедных палеографических исследований.

В течение 1960—1980-х гг. фрагменты санскритских рукописей, надписей на керамических сосудах и иных артефактах были найдены российскими археологами, обследовавшими буддийские комплексы I—VIII вв. н.э. на территории советской Средней Азии — в Таджикистане, Туркмении, Киргизии, Узбекистане. После распада СССР ученые РФ имели возможность участвовать только в раскопках близ г. Пенджикент.

Однако в Европу продолжали поступать рукописи, найденные в Афганистане и Пакистане — на территориях, являвшихся в доисламский период северо-западной частью Индии. Особенно важные находки были сделаны в районе бывшей Гандхары — одного из очагов индийской культуры раннего средневековья.

В 1999 г. в пещерах древних буддийских храмов Бамьяна местные жители случайно обнаружили довольно большую коллекцию рукописей. Она была приобретена норвежским коллекционером Скоеном и хранится ныне в его частном собрании, в г. Осло. Владелец предоставил возможность специалистам-палеографам изучить эти манускрипты. Научная ценность данной коллекции весьма значительна — среди рукописей оказались, в частности, фрагменты санскритских оригиналов сутр, которые ранее считались безвозвратно утраченными. Коллекция сохранилась в хорошем состоянии благодаря специфическому микроклимату бамьянских пещер. Возможно, рукописи были спрятаны в пещерном храме с целью спасения от враждебных посягательств в эпоху исламских завоеваний Северо-Запада Индии. Сухой песчаный грунт, защищенность от доступа света и постоянная прохлада оказались подходящей средой для обеспечения сохранности материальных носителей — бумаги, бересты, пальмового листа.

В конце 1980-х гг. на одном из европейских аукционов была выставлена на продажу обнаруженная на территории Пакистана весьма ценная рукопись на бересте — санскритская «Диргха-агама». Имя приобретшего ее коллекционера

не разглашается. Однако анонимный владелец рукописи предоставил немецким и японским ученым хорошие фотокопии текста, что позволило провести первичные исследования. В изучении «Диргха-агамы» участвовали Дженс-Уве Хартманн, Клаус Вилле, Мацуда Кадзунобу. Рукопись первоначально содержала 454 листа, о чем свидетельствует сохранившийся последний лист с колофоном, но в ней имеются большие лакуны. В распоряжении ученых оказались только 160 листов: 72–116, 264–330, 385–464 (Hartmann, 2002, с. 97).

Анализируя географические ареалы обнаружения буддийских рукописей, приходится констатировать, что в Индии, на исторической родине буддизма, климатические условия большинства территорий были непригодными для длительного сбережения рукописного наследия. Кроме того, утрата огромного массива буддийских рукописей на санскрите произошла в эпоху исламских завоеваний, поскольку подверглись инокультурной агрессии именно те районы Индии, в которых лингвистическим инструментом буддийской традиции являлся санскрит. Юг Индийского субконтинента, где буддизм функционировал на языке пали, не был затронут вторжением иноземных завоевателей, и оттуда палийский канон распространился на Цейлон (Шри Ланку) и в Юго-Восточную Азию.

На северных окраинах Индии санскритская буддийская традиция продолжала воспроизводиться почти до конца I тыс. н.э. в монастырях-университетах — Наланде и Викрамашиле и в небольших обителях, располагавшихся в пригималайской зоне. Из этих мест рукописи доставлялись в северные оазисы Восточного Туркестана — Турфан и Кучу и в южные — Хотан и Кашгар.

Продвижение буддизма в Центральную Азию сопровождалось его укоренением в Непале, Бутане, Гильгите. Там создавались буддийские монастыри, которые одновременно становились и центрами религиозного образования. При них функционировали скриптории, где производилось копирование рукописей. Приобретение материалов, необходимых переписчикам, осуществлялось на средства донаторов из числа буддистов-мирян, стремившихся тем самым приобрести религиозную заслугу.

Кодификация буддийской литературы. История буддизма в Индии опосредовалась дискуссиями, в среде ученого монашества. Их предметом выступала не догматика, а религиозная дисциплина — социокультурный аспект пути к Просветлению. Разногласия провоцировались расширением социальной базы буддизма. В ранний период принятие монашества и уход из дома считались необходимым условием духовного прогресса. Монахи странствовали небольшими группами, собирая подаяние и проповедуя отказ от мирской жизни. Но со временем ситуация изменилась — появилось значительное число буддистов-мирян, способных содержать стационарные монастырские обители вблизи деревень. Буддийская сангха (община) начала преобразовываться в сообщество монахов и мирян. Разногласия в среде монашества возникли именно по вопросу допустимости постоянного обитания вблизи социума, чреватого соблазнами. Одна часть хранителей традиции отстаивала идеал монаха-отшельника, практикующего

уединенную жизнь в лесу, — dhutugiṇa, полностью посвятившего себя практике созерцания. Другая ратовала за необходимость просвещения мирян и выдвигала на передний план идеал деревенского монаха-проповедника — dharmabhāṇaka (Воробьева-Десятовская, 2004, с. 207–208). В результате дискуссии было легитимировано включение мирян в состав буддийской сангхи и узаконились оба идеала монашеской жизни.

По предположениям исследователей, регламенты поведения и жизнедеятельности членов монашеских сообществ начали оформляться на заре истории буддизма. Они обнаруживаются в ранних текстах Винаи — канонического собрания религиозно-дисциплинарных наставлений Будды. Такие тексты построены по единой сюжетной схеме: монахи излагают Учителю какой-либо эпизод, наблюдавшийся ими во время сбора подаяния, и спрашивают, как надлежит вести себя в подобных случаях. Будда раскрывает нравственный смысл рассматриваемого случая и дает предписание, регламентирующее должное поведение.

Большинство западных ученых именно в этих ранних религиозно-дисциплинарных текстах правомерно усматривают исторические истоки буддийской литературы². Однако было бы ошибкой упускать из вида вариативность Винаи. При сохранении основных принципов нравственной дисциплины и критериев оценки духовного прогресса, достигаемого в монашеской практике, правила жизнедеятельности членов сангхи варьировали в зависимости от местных условий — климата, этнокультурных традиций, хозяйственно-экономического уклада и т. д. Теоретики Винаи, апеллируя к проповедям Учителя, не исключали такой возможности.

Не менее важным фактором вариативности Винаи выступало то обстоятельство, что буддизм функционировал в форме школ, закладывавших основы письменной фиксации Слова Будды (Буддха Вачана). Индийские ученые насчитывают семь отличающихся друг от друга версий, созданных в школьных сообществах махасангхиков, махасангхиков-локоттаравадинов, тхеравадинов, махишасаков, дхармагуптаков, сарвастивадинов и муласарвастивадинов (Prebish, 1975, с. 28). Виная тхеравадинов сохранилась полностью в своем палийском оригинале. Виная муласарвастивадинов известна только в переводах на тибетский и китайский языки, причем в китайском переводе сохранились те отдельные ее главы, которые служат комментарием к «Пратимокша-сутре».

Спор о том, была ли Муласарвастивада самостоятельной школой или она не отличалась от Сарвастивады, продолжается до сих пор. Поскольку санскритское слово «mūla» означает «корень», «основа», многие ученые считают Муласарвастиваду самостоятельной школьной традицией. Другие же, опираясь на исследование китайских переводов, отмечают тот факт, что слово «mūla» во многих случаях опускалось переводчиками, и задаются закономерным вопро-

² См., в частности: Bareau, 1955; Frauwallner, 1969.

сом — действительно ли этот термин присутствовал в санскритском оригинале, с которого выполнялся перевод?»

Значительная часть санскритского текста, предположительно принадлежащего к корпусу Винаи Муласарвастивады, была выявлена среди рукописей, происходящих из Гильгита. Название в нем не сохранилось, но сравнение гильгитского текста с Винаей сарвастивадинов показывает, что тексты, атрибутируемые как Виная школы Муласарвастивада, были позднее подвергнуты значительной литературной обработке. Особенно это видно по джатакам и авадам, сохранившимся на санскрите.

Виная сарвастивадинов дошла до нас в переводе на китайский язык («Трипитака Тайсё», № 1435, переводчики — Пуньятара и Кумараджива, V в. н.э.). Из состава санскритского оригинала сохранилось, однако, значительное количество фрагментов «Пратимокша-сутры». Найдены также фрагменты санскритских комментариев к ней.

Виная дхармагуптаков известна в китайском переводе, который, как предполагает американский ученый Р. Саломон, был выполнен с оригиналов, зафиксированных на пракрите гандхари письмом кхароштхи. Японские ученые считают эту версию Винаи одной из самых ранних, хотя на китайский язык она была переведена только в IV–V вв. н.э. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1428; переводчики — Буддхаяшас и другие).

Виная махасангхиков была переведена на китайский язык в V в. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1425; переводчики — Буддхабhadра и другие). Ее санскритский оригинал не сохранился. В коллекции Скоена обнаружили санскритские фрагменты Винаи махасангхиков-локоттаравадинов. Японский ученый Сейси Карасима выполнил перевод этих фрагментов на английский язык (Karashima, 2000, с. 233–241).

Меньше всего изучена Виная махисасаков. Известен ее перевод на китайский язык, осуществленный в V в. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1421; переводчики — Буддхаджива и другие). Из санскритского оригинала сохранилась только одна глава — «Bhaiṣajya-vastu», посвященная Будде как наставнику врачей.

Что касается догматической литературы — сутр-проповедей, то они в течение долгого времени были известны науке только в китайских и тибетских переводах. Лишь с конца XIX в. благодаря находкам фрагментов их санскритских оригиналов в Центральной Азии ученые получили возможность исследовать процесс развития буддийской литературы. Именно эти находки показали, что тексты буддийской канонической традиции фиксировались в Индии параллельно на двух языках: санскрите и пали. Среди обнаруженных санскритских рукописей оказались ранние и поздние версии текстов, что позволило сделать вывод о наличии у каждой из семи указанных школ собственной редакции тех сутр-проповедей, которые были со временем канонизированы.

На определенном этапе истории буддизма сутры, входящие в состав палийского канона, получили в буддийской традиции название Хинаяна, или «Малая

колесница». Поскольку многие из найденных фрагментов санскритских сутр оказались тождественны палийским по содержанию, ученые сочли возможным причислить и их к Хинаяне. Между тем, ранние переводы санскритских оригиналов на китайский язык не содержат термина «Хинаяна». Он регистрируется в китайских переводах позднее, в период кодификации текстов, включенных в состав китайской Трипитаки, и их классификации по направлениям. Аналогично этот термин не встречается в переводах текстов санскритской Трипитаки на тибетский язык.

Необходимо также отметить, что палийские канонические сутры не всегда имели название. Во фрагментах санскритских сутр сохранился термин «Шравакаяна» — «Колесница слушающих [Учение]».

Среди ранних находок фрагментов санскритских сутр многие не имели параллельных вариантов в палийской Хинаяне. Такие тексты были отнесены учеными к Махаяне, или «Большой колеснице». Как представляется, для этого имеются два основания. Во-первых, эти сутры в большинстве случаев содержали в своих названиях термин «Махаяна». Как правило, они более пространны, нежели хинаянские. При сравнении текстов, имеющих одинаковое или сходное название, в махаянских обнаруживалось обилие подробностей, а кроме того в отличие от хинаянских аналогов в них в качестве главных персонажей выступают бодхисаттвы, завершающие свой земной путь и готовые к Просветлению. Во-вторых, сутры Махаяны насыщены философскими идеями и строгими определениями понятий, чего нет в сутрах Хинаяны. В ряде махаянских сутр подчеркивается, что после их изучения не следует обращаться к сутрам Хинаяны. Это наставление подкрепляется поясняющим примером: ученикам старших классов незачем обучаться основам грамоты.

Тексты Винаи, которые считались бы собственно махаянскими, так и не были обнаружены, и следует признать, что в Махаяне их не существует.

Махаянские тексты не сгруппированы по разделам, подобно хинаянским. В каждой из сутр Махаяны заложена определенная идея, позволяющая проследить дивергенцию школ в русле этого направления буддизма. Среди них особо важное место занимают Мадхьямака и Йогачара (другое название — Виджнянавада).

В I—II вв. н.э. возникло новое направление буддийской мысли, связанное с появлением текста «Саддхармапундарика-сутра». В этом произведении от имени Будды провозглашается доктрина «единого пути» — Буддхаяны («Колесницы Будд»), превосходящей и Махаяну и Хинаяну, ибо не только в членах буддийской общины, но и в любом живом существе заложена предпосылка уподобления Будде.

Важное место в буддизме занимает литература круга «Праджняпарамиты» («Запредельной мудрости»), которая также возникает в I—II вв. н.э. Смысловым центром праджняпарамитских текстов является учение о пустоте (шуньята). Согласно этому учению принятие обетов бодхисаттвы — следование 10 «запре-

дельным» (по степени самоотверженности) добродетелям и созерцательная практика «интуитивного постижения» (абхисама) реальности служат инструментами обретения истинного знания о том, что сансара (круговорот рождений) — это не более чем иллюзия, порождаемая неведением. Обладая природой Будды, каждое живое существо пребывает в нирване, но не ведает этого. Просветление, т. е. уничтожение ослепляющего мрака неведения, позволяет узреть факт пустоты всего того, что в обыденном словоупотреблении именуется «Атманом» и «атмиями» — «Я» и «мое». Реальна только природа Будды, а поэтому между нирваной и сансарой нет различий — в онтологическом (бытийственном) аспекте эти состояния тождественны.

Вплоть до настоящего времени некоторые ученые полагают, что махаянский канон существовал, но не сохранился в полном объеме. Против этого, однако, свидетельствует состав собраний буддийских текстов, канонизированных в Китае и Тибете. И в том и в другом собрании прослеживается свой собственный порядок расположения произведений Махаяны. А это в свою очередь означает, что ни китайские, ни тибетские переводчики и редакторы не располагали целостно упорядоченным корпусом оригинальных махаянских текстов, якобы канонизированных в Индии.

Сутры Махаяны, помимо переводов на различные языки Центральной Азии (к настоящему времени, например, насчитывается семь переводов «Саддхармапундарика-сутры»), различаются также своими редакциями. «Саддхармапундарика» или «Лotosовая сутра», одна из самых популярных сутр в Центральной Азии, известна в двух полных редакциях: в непальско-гильгитской и центральноазиатской. Помимо них найдены фрагменты многих иных редакций этого произведения, различающихся по месту и времени письменной фиксации. Наиболее ранней из санскритских редакций можно считать рукопись, хранящуюся в Порт-Артуре (кит. *Liishun manuscript*). Сравнительным изучением редакций «Саддхармапундарики» занимается ныне Сейси Карасима (Karashima, 2004, с. 105–190). Он же издал тибетскую рукопись VII–VIII вв., являющуюся наиболее ранним переводом этой сутры на тибетский язык (Там же, с. 191–268). Рукопись происходит из Хотана. В настоящее время она хранится в Музее этнографии Швеции.

Сравнивая центральноазиатские редакции одних и тех же сутр, ученые выявили в целом ряде текстов следы работы местных редакторов. Так, во многих редакциях в состав буддийского пантеона включены имена аборигенных божеств и духов. В некоторых текстах прослеживается тенденция включения в буддийскую картину мира местных этнических верований и древних земледельческих культов, привнесенных в Центральную Азию из Индии. В рукописях, происходящих из Восточного Туркестана, обнаруживаются также следы древнейшей протоиндийской культуры.

Широкое распространение буддизма способствовало развитию его ритуально-практического аспекта. Об этом свидетельствуют те тексты, которые специально

создавались или адаптировались для отправления соответствующих религиозных практик. Так, были обнаружены многие краткие версии праджняпарамитских текстов и «Сукхавативьюха-сутры», а также отдельные главы других сутр, функционировавшие в ритуальной практике, например, 25-я глава «Саддхармапундарика-сутры», посвященная бодхисаттве Авалокитешваре.

По-видимому, в популярном (народном) буддизме утвердилась практика использования дхарани (заклинаний) и мантр (сакральных слога-фонем), некоторые из которых зафиксированы в сутрах Махаяны. Можно предположить, что дхарани и мантры ассимилировали определенный пласт добуддийских верований, примером чему может служить апелляция в ряде таких сакральных формул к культуре богинь-матерей, спасающих от болезней, неблагоприятных астрологических воздействий, дурного глаза и т.д. В IX в. н.э. из сутры «Пять защит» заклинания, адресованные пяти женским божествам, были переведены на все языки Центральной Азии (в том числе и на тангутский — с китайского языка).

Изучение санскритских рукописей, происходящих из Центральной Азии, позволяет предположить, что процесс популяризации буддизма явился именно тем фактором, который стимулировал становление нового, тантрического, направления — Ваджраяны («Алмазной колесницы»). В нем прокламировалась идея обретения Просветления в течение одной жизни благодаря использованию специфических ритуальных практик и особых методов буддийской тантра-йоги. Тексты этого направления — тантры были позднее переведены на тибетский язык и включены в состав тибетобуддийского канона.

Индийские космологические представления и астрология, ассимилированные в центральноазиатской культуре, способствовали развитию учения о буддийском универсуме: детализировалась картина хтонического ада, появились новые описания буддийского рая — горних «чистых земель». Особый авторитет в центральноазиатской форме популярного буддизма приобрели сутры, посвященные Будде Амитабхе, владыке «западного рая», и Будде Акшобхье, владыке восточного рая. Хотя оба эти культа зародились в буддийской мифологии Индии, центральноазиатский этнокультурный фактор внес в их окончательное формирование определенный вклад. Подтверждением этому служит иконография — многочисленные фрески в пещерных храмах Могао (монастырский комплекс Дуньхуан) и в других буддийских святынях на территории Восточного Туркестана. Большинство из сохранившихся к началу XX в. произведений буддийской религиозной живописи было вывезено в Западную Европу. Например, происходящие из Центральной Азии изображения сцен ада сделались достоянием Музея индийского искусства в Берлине. Лишь отдельные росписи остались нетронутыми. Фотоснимки фресок, сохранившихся на территории Синьцзяна, сделанные российскими исследователями, демонстрируют специфику центральноазиатской интерпретации буддийской космологии.

По-видимому, Хотан был одним из влиятельных центров популяризации буддизма. Вероятно, именно там составлялись отдельные сборники повествова-

тельных текстов, соответствующих в жанровом отношении индийским джатакам (рассказам о прошлых рождениях Будды) и аваданам (повествованиям о героических религиозных деяниях). К разряду такой популярной литературы, созданной в Хотане, относится, в частности, сборник «[Сказания] о мудрости и глупости». Он был составлен на китайском языке и затем переведен на тибетский язык (Парфианович, 1978).

На территории Восточного Туркестана, и особенно в Хотане, получили распространение так называемые апокрифические сутры. Некоторые из них представлены в сакских рукописях, например, «Манджушринаяратма-аватара-сутра». В этом произведении подробно изложены философские представления об аффективных препятствиях, которые подлежат устранению на пути к истинному знанию — Просветлению. Эта сутра сохранилась только на сакском языке. В Хотане был составлен ряд сутр на тибетском языке, посвященных ранним правителям этой местности. В Дуньхуане сутры составлялись на китайском языке.

Сопоставление рукописей на пали, санскрите и их переводов на китайский язык. Сравнение фрагментов рукописей, происходящих из северных оазисов Восточного Туркестана, главным образом из Турфана и Кучи, с фрагментами рукописей, обнаруженных в южных оазисах — Хотане и Кашгаре, показывает, что буддийские сочинения, получившие распространение на севере и юге региона, разнились по направлениям. Это прослеживается при сопоставлении полностью каталогизированной Турфанской коллекции Германии и коллекции Н.Ф. Петровского, хранящейся в фондах Института восточных рукописей РАН.

Турфанская коллекция формировалась в четыре этапа. Первоначально германская экспедиция 1902—1903 гг. собрала в Турфане (местностях Кочо и Идикутшари) всего пять фрагментов рукописей и шесть фрагментов ксилографов. В 1904—1905 гг. следующая экспедиция наряду с Кочо и Идикутшари обследовала Сангим, Тоёк и Ярхото и привезла 59 фрагментов рукописей. Самой плодотворной оказалась экспедиция 1905—1907 гг., которая доставила из Турфана, Кучи и Карашара около 600 рукописей. Последняя немецкая экспедиция работала в 1913—1914 гг. в Куче и Тумшуке (возле Маралбаши), где были обнаружены 20 рукописей (Waldschmidt, Clawiter, Holzmann, 1965, с. XII, XV).

Большинство добытых немецкими учеными рукописей содержат тексты хинаянского направления. Но имеются также сочинения по грамматике и медицине, составленные на санскрите предположительно в I—II вв. и зафиксированные, по определению Лоры Зандер, наклонным северо-туркестанским брахми. В северных оазисах были найдены и фрагменты рукописей на восточно-иранском языке. В них также содержатся тексты Хинаяны.

В числе обнаруженных буддийских рукописей оказались и фрагменты манускриптов, составленных на «тохарском языке Б», или кучинском. Есть

основания предполагать, что тохары, один из индоевропейских этносов, расселились в Восточном Туркестане в глубокой древности, причем продвигались они в этот историко-культурный регион двумя потоками одновременно с ариями либо несколько раньше. В центральноазиатской палеографии язык фрагментов тохарских рукописей, прежде обнаруженных в Турфане, принято называть «тохарским А». В нем прослеживаются некоторые элементы, заимствованные из тюркских языков. В отличие от него язык фрагментов, найденных в Куче, содержит элементы, заимствованные из иранских языков. Он и получил в науке название «тохарский Б». Тохары не имели собственной письменности, и вплоть до V в. н.э. никаких текстов на тохарском языке не существовало. Но затем они заимствовали древнее индийское письмо брахми и приспособили его для передачи фонетики своего языка. Доставленные немецкими учеными тохарские рукописи, происходящие из Кучи, содержали буддийские тексты хинаянского направления.

Коллекция Н.Ф. Петровского накапливалась иначе, нежели Турфанская коллекция Германии. Н.Ф. Петровский, будучи дипломатическим работником, не занимался археологическими изысканиями. Большинство рукописей, которые он присылал в Азиатский музей, приобреталось им у местных самодеятельных поисковиков и торговцев, скрывавших из соображений коммерческой выгоды места находок. Но анализируя языки рукописей и почерк их переписчиков, ученые атрибутировали происхождение этих манускриптов из оазисов Хотан и Кашгар. Значительное число поступивших от Петровского фрагментов рукописей было выполнено южным вертикальным центральноазиатским брахми.

Наряду с фрагментами на санскрите в коллекции Н.Ф. Петровского оказалось немалое количество фрагментов на хотано-сакском языке. Определяя круг буддийской литературы, получившей распространение в Хотане и Кашгаре в I тыс. н.э., можно с уверенностью утверждать о ее принадлежности к махаянскому направлению.

Итак, как показывают палеографические исследования, в северных оазисах Восточного Туркестана распространялись тексты Хинаяны, а в южных преобладала Махаяна. В коллекции Петровского махаянские фрагменты составляют около 500 единиц хранения. Фрагменты махаянских письменных памятников хранятся также в коллекциях М.М. Березовского, Н.Н. Кроткова и И.П. Лаврова, поступивших в Азиатский музей.

В коллекции Березовского, который в 1905—1907 гг. работал в Куче (Онбаш-минуй, Таджит-минуй — главный храм и монастырь; Кызыл-минуй, Кызыл-Карга) также присутствуют фрагменты рукописей на «тохарском языке Б» и санскритских рукописей хинаянского направления. Последние содержат по преимуществу тексты школ Сарвастивада и Муласарвастивада.

Исследователи, взяв за основу структуру канона тхеравадинов на языке пали, предложили классифицировать хинаянские санскритские тексты по тому же принципу. До недавнего времени о составе санскритской Сутра-питаки

(«Собрания сутр») было известно только по косвенным данным — по переводам этих канонических текстов на китайский язык; по сообщениям буддийского ученого Сюань-цзана (VII в.) и других китайских путешественников, посетивших с паломническими целями Индию и Восточный Туркестан; по словарю буддийской терминологии «Махавьютпатти», составленному в Тибете; по цитатам, выявленным в «Дивья-авадане» и других сборниках повествовательных текстов (Vanerjee, 1957, с. 18–20).

При изучении хинаянских канонических произведений, переведенных с санскрита на китайский язык, вопросы их исходной школьной принадлежности не обрели однозначного решения. Первоначально ученые полагали, что все четыре агамы восходят к традиции школы Сарвастивада и образуют ядро ее кодифицированной догматики — Сутра-питаку. Открытие фрагментов хинаянских рукописей на санскрите в Восточном Туркестане позволило скорректировать указанную атрибуцию. К школе Сарвастивада были отнесены только две агамы: вторая, или «Мадхьяма-агама», и третья — «Самьюкта-агама» (Bagchi, 1927, с. 158–159; Он же, 1938, с. 382).

«Диргха-агама («Собрание пространных проповедей Будды») сложилась, как выяснилось, в школьной традиции дхармагуптаков. Первым такую гипотезу выдвинул индийский ученый П.Я. Багчи в 1927 г. Позднее она подтвердилась в исследованиях Э. Вальдшмидта, Дж. Брафа, А. Баро и др. Сравнительно недавно из Пакистана была привезена рукопись санскритской «Диргха-агамы», исследованием которой занимается Дж.У. Хартманн (Hartmann, 2002, с. 85).

Японский ученый Сёдзэн Кумой в статье «Агамы», размещенной в цейлонской «Энциклопедии буддизма», представил таблицу классификации сутр в китайских переводах и распределения агам по школам. В ней (с учетом воззрений носителей традиционной буддийской учености) установлены следующие соотношения: «Диргха-агама» отнесена к школе дхармагуптаков; «Мадхьяма-агама» и «Самьюкта-агама» — к школе сарвастивадинов; «Экоттара-агама» — к школе махасангхиков (Encyclopaedia of Buddhism, 1961, с. 248).

В этом же издании китайский ученый Люй Шэн, опираясь на исследования японских коллег, внес уточнение в классификацию Сёдзэна Кумой: «Мадхьяма-агаму» он приписал школе Сарвастивада, а «Самьюкта-агаму» — школе Муласарвастивада (Там же, с. 42).

Позднее было выдвинуто предположение, что «Диргха-агама» и «Экоттара-агама» переводились на китайский язык не с санскрита, а с праkrita, возможно, с северо-западного гандхари (Brough, 1980, с. 136–174).

Отметим, что первые итоги сопоставления фрагментов санскритских текстов, обнаруженных в Центральной Азии, с китайскими переводами были подведены еще в 1932 г. Э. Вальдшмидтом (Waldschmidt, 1932, с. 229–233). Но с каждой новой находкой состав санскритской Сутра-питаки уточнялся. Результаты сравнения вновь добытых фрагментов с китайскими переводами показали, что в распоряжении ученых имеется в настоящее время наиболее полно представленный

санскритский канон школы Сарвастивада, но дифференцировать в составе Сутра-питаки тексты сарвастивадинов и муласарвастивадинов затруднительно.

Установлено, что Сутра-питака сарвастивадинов и муласарвастивадинов включала четыре агамы, корреспондирующие по составу с четырьмя никаями палийского канона. Так, «Диргха-агама» соответствует «Диггха-никае»; Мадхьяма-агама — «Маджджхима-никае»; «Самьюкта-агама» — «Самьютта-никае»; «Экоттара-агама» — «Ангуттара-никае».

Однако та последовательность агам, которая была принята в оригинале Сутра-питаки, до сих пор доказательно не выявлена. Эгаку Маэда, суммируя результаты исследований японских ученых, указал семь разновидностей упорядочения агам, о которых сообщается в санскритских письменных памятниках и в переводах ряда буддийских сочинений на китайский язык (Егаку, 1985, с. 96):

- «Диргха-агама», «Мадхьяма-агама», «Самьюкта-агама», «Экоттара-агама», согласно китайским переводам текстов Винаи махишасаков и махасангхиков;

- «Самьюкта-агама» и «Экоттара-агама» в китайских переводах Винаи дхармагуптаков меняются порядковыми местами;

- «Самьюкта-агама», «Мадхьяма-агама», «Диргха-агама», «Экоттара-агама», согласно «Дивьявадане», терминологическому словарю «Махавьютпатти» и китайскому переводу трактата «Йогачарабхуми-шастра»;

- «Самьюкта-агама», «Диргха-агама», «Мадхьяма-агама», «Экоттара-агама», согласно китайскому переводу «Муласарвастивада-винаякшудрака-васту»;

- «Экоттара-агама», «Мадхьяма-агама», «Диргха-агама», «Самьюкта-агама» или «Экоттара-агама», «Мадхьяма-агама», «Самьюкта-агама», «Диргха-агама», согласно ряду китайских переводов санскритских трактатов (шастр) и апокрифическим сутрам на китайском языке;

- «Мадхьяма-агама», «Диргха-агама», «Экоттара-агама», «Самьюкта-агама», согласно китайскому переводу махаянской «Махапаринирвана-сутры», выполненному в IV—V вв. анонимным переводчиком (см.: «Трипитака Тайсё», № 6).

Среди фрагментов рукописей из Турфана обильнее прочих представлены «Диргха-агама» и «Самьюкта-агама». Наименьшее число фрагментов относится к «Экоттара-агаме». По-видимому, муласарвастивадины ставили на первое место «Самьюкта-агаму». А сарвастивадины, канон которых формировался одновременно с палийским канонам Тхеравады, выдвигали на эту позицию сутры «Диргха-агамы».

Вопрос относительно присутствия пятой агамы в составе канона сарвастивадинов — «Кшудрака-агамы» (палийский аналог — «Кхуддака-никая») до сих пор остается открытым. Однако в Турфанской коллекции Германии и среди рукописей, происходящих из Гильгита, имеются санскритские тексты «Уданы», «Дхармапады», «Стхавирагатхи», «Виманавасту» и «Буддхавамши», корреспондирующие с одноименными палийскими текстами, входящими в состав «Кхуддака-никаи».

Японские ученые провели компаративный анализ палийских *никай* и китайских переводов *агам* и выявили различия между ними по количественному составу и содержанию включенных в них *сутр*³. Так, в китайском переводе «Диргха-агама» включает 30 *сутр*, а «Диггха-никая» — 34 *сутры*, причем в китайском переводе отсутствуют 10 *сутр*, имеющих в составе «Диггха-никаи», а шесть — не корреспондируют с палийскими текстами.

В 2000-х гг. открылась возможность сравнить часть палийской «Диггха-никаи» — раздел «Шиласкандха» с упомянутой выше санскритской «Диргха-агамой», происходящей из Пакистана. Дж.У. Хартманн по предоставленным ему фотокопиям «Диргха-агамы» описал эту рукопись и исследовал ее состав и содержание. Хотя рукопись сохранилась не полностью, ее состав можно было установить, так как на последнем листе даны два «оглавления»: *antaroddāna* (т.е. название последней *сутры* и ее ключевые слова) и *uddāna* (т.е. названия *сутр* всего раздела и их ключевые слова), оба — в стихотворной форме. Изучив их, Хартманн реконструировал названия некоторых *сутр* и составил таблицу для главы «*Śīlaskandha*» (Hartmann, 2002, с. 84–85). В «оглавлении» *uddāna* сохранились 23 названия *сутр*. Из них 13 имеют палийские аналоги. Остальные названия сохранились только в китайском переводе «Диргха-агамы» *дхармагуптаков*.

Палийская «Диггха-никая» начинается *сутрой* «Брахмаджала». Санскритская «Диргха-агама» заканчивается одноименной *сутрой*. Поскольку санскритская «Брахмаджала-сутра» известна и по рукописям, происходящим из Центральной Азии, и по китайскому переводу, имелась возможность сравнить ее содержание с палийской *сутрой*. Санскритская «Брахмаджала» оказалась намного полнее палийской — она включает подробное описание препятствий, которые преодолевает буддийский подвижник на пути к Просветлению.

Как показали исследования японских ученых, в китайском переводе «Мадхьяма-агамы» содержатся 222 *сутры*, в палийской «Маджджхима-никае» — 152, причем из них 19 *сутр* не имеют аналогов в составе «Мадхьяма-агамы», переведенной на китайский язык.

Китайский перевод «Самьюкта-агамы» делится на 50 глав; палийская «Самьюкта-никая» — на пять *вага*. При этом одна половина переведенных на китайский язык *сутр* из «Самьюкта-агамы» идентифицируется с санскритскими *сутрами* «Мадхьяма-агамы», а другая — с *сутрами* «Экоттара-агамы».

Китайский перевод «Экоттара-агамы» включает 51 главу; палийская «Ангуттара-никая» делится на 11 *нипата* и включает 169 глав.

Несмотря на текстологические различия, основное содержание большинства палийских и санскритских *сутр* сходно. Неодинаковое распределение текстов в палийской *Сутта-питаке* и санскритской *Сутра-питаке* подтверждает предполо-

³ Характеризуя результаты работы японских ученых, мы опираемся на монографию А.Ч. Банерджи «Литература Сарвастивады». См.: Banerjee, 1957.

жение о синхронном формировании корпусов канонических произведений в различных буддийских школах. Каждая школа опиралась в этом процессе на ту последовательность изложения Слова Будды, которая утвердилась в ее собственной устной традиции. Обилие версий и санскритских редакций хинаянских сутр свидетельствует о том, что тексты, включенные в состав Сутра-питаки, подвергались неоднократной переработке.

Рукопись из Байрам-Али: новые сведения о составе Винаи школы Сарвастивада. Рукопись, о которой пойдет речь ниже, была найдена в 1966 г. в Мервском оазисе, неподалеку от небольшого курортного городка Байрам-Али⁴. История ее обнаружения подобна началу восточной волшебной сказки. Сельскохозяйственный рабочий-бульдозерист, выравнивая поле, срыл небольшой холм. Нож бульдозера наткнулся на что-то твердое, и рабочий увидел среди комьев земли разбитый глиняный кувшин. В этом сосуде, как оказалось, хранился клад — старинные медные монеты, затейливая керамическая статуэтка и пачка слипшихся листов бересты с непонятными письменами.

Находка была доставлена в Институт истории АН Туркменской ССР, откуда ее передали в отдел Востока Государственного Эрмитажа для углубленного обследования. Видный специалист в области археологии Древнего Востока В.Г. Луконин определил сасанидское происхождение монет и дату их чеканки — «18-й год правления Хосрова», что соответствовало 549 г. н.э. Статуэтка, как выяснили ученые-искусствоведы, представляла собой один из вариантов изображения Будды Шакьямуни в мелкой пластике.

Рукописная часть находки поступила в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (ныне — ИВР РАН). В течение года реставратор Г.С. Макарихина сумела разделить слипшиеся берестяные листы. В результате проделанной работы удалось восстановить 150 листов рукописи.

После реставрации перед учеными-палеографами предстали двухслойные берестяные листы размером 18,5 x 5 см, проклеенные реставрационной бумагой. Первичное обследование рукописи показало, что содержащийся в ней текст написан черной тушью письмом брахми. Датировка, установленная на основе палеографического обзора, позволяла утверждать, что процесс написания отдельных частей манускрипта охватывал по времени несколько веков: имелись листы, относящиеся к посткушанскому периоду, не позднее II в. н.э., остальная часть рукописи создавалась в течение последующего периода — вплоть до V в. н.э.

По результатам анализа пагинации были выделены три части рукописи, различавшиеся также и по почерку переписчиков. Первая часть объемом 68 листов содержала наиболее пространное произведение: 41 его лист находился в конце пачки, а 25 — в середине. Два разрозненные листа этого произведения

⁴ См.: Воробьева-Десятовская, Темкин, 1966, с. 26; Воробьева-Десятовская, 1979, с. 123–33; Она же, 1983, с. 22–96.

обнаружились в других частях рукописи. Сохранилась пагинация листов № 5—69. Два первых листа, на которых пагинация отсутствовала, были атрибутированы с опорой на содержание произведения как № 3 и № 4. В пагинации дважды был допущен сбой.

По содержанию первая часть рукописи представляла собой подборку конспективно изложенных сюжетных нарративов, соответствующих жанрам авадан и джатак. Оба эти жанра буддийской литературы имели дидактическую направленность и использовались проповедниками в качестве иллюстраций тех или иных положений Учения. В составе сборника были обнаружены 17 «оглавлений» (*uddāna*), в каждом из которых перечислялись названия 10 или 12 повествований. В общей сложности насчитывалось 190 названий, но не все из текстов, указанных в «оглавлениях», сохранились. В подборке имелись нарративы, неотмеченные в «оглавлениях», и «оглавления», не раскрытые в текстах. По идейной ориентации подборка соответствовала доктрине Шрвакаяны.

Утверждая, что подборка содержит «конспекты» дидактических нарративов, мы имеем в виду две типологические особенности, характерные для данного произведения. Во-первых, сюжеты большинства повествований представлены лишь именами персонажей и отдельными деталями. Во-вторых, иногда составитель, раскрывая нарратив, ограничивается афористическим суммированием его смысла — цитирует какую-либо гатху или сутру либо приводит пословицу, но не упоминает ни персонажей, ни деталей повествования.

Эти типологические особенности позволяют предположить, что подборка была составлена буддийским проповедником как практическое пособие, помогающее снабдить проповедь соответствующими ее религиозному смыслу назидательными рассказами и быстро восстановить в памяти сюжеты таких повествований.

Отметим, что в опубликованной в Лондоне в 1999 г. работе Р. Саломона (*Salomon, 1999*), посвященной описанию хранящихся в Британской Библиотеке фрагментов рукописей на пракрите гандхари, говорится, в частности, о происходящем предположительно из Афганистана манускрипте, содержащем фрагменты сутр, наставлений Винаи и авадан. Как полагает Р. Саломон, рассматриваемые им фрагменты авадан по содержанию корреспондируют с аваданами школы дхармагуптаков, сохранившимися в переводе на китайский язык. Учитывая это, можно предположить, что аналогичные сборники, являвшиеся пособиями для *dharma bhāṣaka* — буддийских проповедников, создавались и распространялись в Индии уже в I—II вв. н.э.

Наша гипотеза опирается и на анализ содержания двух других произведений, обнаруженных в рукописи из Байрам-Али. Это выписки из Винаи школы Сарвастивада и из сутр, излагающих учение сарвастивадинов в протоабхидхармической форме матрик — терминологических перечней. Данный текст занимает 48 листов без пагинации, причем последовательность листов не всегда поддается однозначному определению.

Чтобы пояснить, почему мы с такой уверенностью говорим о принадлежности рукописи из Байрам-Али школе Сарвастивада, обратимся ко второму, судя по пагинации, произведению, которое не имеет заглавия, но сохранилось целиком. Оно начинается с традиционного благопожелания «Siddham», затем следуют «оглавление» — уддана, которое полностью раскрывается в тексте, и колофон. Сочинение занимает 13 листов, имеющих пагинацию с 69 по 81. Текст написан на обеих сторонах листа, причем на 10 начальных листах — по четыре строки на каждой стороне. Три последних листа написаны убористо, более мелким почерком, по пять-шесть строк на каждой стороне.

Мы сравнили данное произведение, во-первых, с каноническим текстом Винаи школы Сарвастивада, сохранившимся во фрагментах на санскрите и в переводе на китайский язык, во-вторых, — с фрагментами канона Муласарвастивады на санскрите и в переводе на тибетский язык и, в-третьих, — с канонем Тхеравады на языке пали. По результатам проделанного компаративного исследования можно утверждать, что произведение имеет компилятивный характер.

Это произведение показалось нам первоначально сходным с «Винаюттарагрантхой» муласарвастивадинов, известной в тибетском переводе — текстом, близком к палийской «Париварапатхе» и, как принято считать, — восьмой части китайского перевода Винаи Сарвастивады — «Shi-sung-□». Но при внимательном изучении китайского перевода, представленного в «Shi-sung-□», мы убедились, что не краткая версия «Винаюттарагрантхи» составляет заключительную часть этого перевода, а именно то безымянное сочинение, которое содержится в рукописи из Байрам-Али. Именно в нем конспективно изложена Виная-питака.

Колофон этого «конспекта» проливает свет на историю санскритского канона школы Сарвастивада. Из колофона мы извлекли следующую информацию:

- принадлежность текста школе Сарвастивада;
- сведения о составе Винаи Сарвастивады;
- сведения о времени письменной кодификации канона Сарвастивады относительно канонов других школ.

Приведем перевод этого колофона [л. 80b (3)—81a (3)]: «[Их] (имеются в виду случаи, когда можно отойти от религиозно-дисциплинарных правил, — М.В.-Д.) не [приводят] оба [сочинения] — *Prātimokṣa-[sūtra]* с *Vibhaṅga* и *Vinaya-vastu* из восемнадцати разделов, нет [их] в отдельной *Nidāna*, в *Vinayamātrikā*, в *Vinayaṣaṭṭhika*, в *Vinayaṣoddaśika*, в *Vinayautarika*. Закончена глава о собрании правил под названием “Сходка пятисот [bhikṣu], [не больше] и не меньше пятисот”. Закававшему это написать с помощью благого друга, знатока Винаи [из числа] сарвастивадинов, ради пользы для себя [и] ради пользы для других, [и] всем буддам хвала!».

В настоящее время установлено, что Сарвастивада, она же — Вайбхашика, впервые заявила о себе в качестве самостоятельной школы после раскола сангхи, происшедшего на буддийском соборе в Паталипутре предположительно в 244—243 гг., т.е. в период правления императора Ашоки Маурьи (Bareau, 1955, с. 131).

Сарвастивадины противопоставили себя стхавирам (тхеравадинам), потребовав признать тексты канонической Абхидхармы Словом Будды⁵. В середине II в. до н.э. сарвастивадины проповедовали на территории Западного Кашмира — в Пурушапуре (совр. г. Пешавар, Пакистан), а также в Матхуре и Шравастии (там же, с. 132). В VII в. н.э. традиция Сарвастивады, как было прежде установлено, распространилась на территории, охватывающие Северо-Запад Индии, Кашмир, Афганистан и Восточный Туркестан (Там же, с. 36–37). Находка рукописи, относящейся к школе Сарвастивада, в Байрам-Али, т.е. в районе Мерва, позволяет сделать вывод, что традиция этой школы функционировала в значительно более обширном ареале и продвигалась в западном направлении.

В колофоне рукописи из Байрам-Али имеется прямое свидетельство связи кодификации Винаи сарвастивадинов с буддийским собором в Раджагрихе. Хотя в последней строке колофона имеется лакуна — л. 80б (5), все же можно увидеть заключительную формулу, очень близкую к колофону 11-й части «Cullavagga» — «Pañcasatika-kkhandhaka»: «imāya kho pana vinayasamgītiyā pañca bhikkhu satāni apunāni anadhikāni ahesuṃ, tasmā ayaṃ vinayasamgīti pañcasatīti vucsatīti» — «Теперь, когда пятьсот бхикшу, ни одним не меньше, [ни одним] не больше, приняли участие в спевке Винаи (vinayaṣṅītiya), ...эта спевка Винаи называется “[Собранием] пятьсот”».

Виная, письменно кодифицированная на соборе в Раджагрихе, пользовалась, как известно, наибольшим авторитетом в качестве самой древней, составленной до вайшалейских «ересей». Допустимо предположить, что описание собора в Раджагрихе могло войти отдельной, 18-й, частью в состав «Vinayavastu» сарвастивадинов.

Что касается остальных произведений, поименованных в колофоне рукописи из Байрам-Али, они являются дополнениями по более частным вопросам и компиляциями, корреспондирующими с рядом известных текстов других школ.

Таким образом, ядро Винаи школы Сарвастивада составляли три произведения, названные в колофоне рукописи из Байрам-Али и сохранившиеся в китайском и тибетском переводах: «Prātimokṣasūtra» и оба комментария к ней — «Vinayavibhaṅga» и «Vinayavastu».

⁵ Аргументация сарвастивадинов (вайбхашиков) в пользу признания за трактатами, вошедшими в Абхидхарма-питаку, статуса Слова Будды приводится Васубандху в первом разделе «Абхидхармакоши»: «...Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики], была изложена Учителем Буддой, [ибо] без наставления в Абхидхарме последователи Учения не могли бы различать дхармы. Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяйнипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с *Уданаваргой*». См.: ЭА, 1998, с. 194.

Сокращения

ППВ — Письменные памятники Востока (журнал). Санкт-Петербург.

ЭА — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Раздел I: Анализ по классам элементов (Дхату-нирдеша); Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике (Индрия-нирдеша) / Перевод с санскрита, комментарий, реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: 1998.

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London.

Литература

Воробьева-Десятовская М.И. Находки санскритских рукописей письмом brāhmī на территории советской Средней Азии // Санскрит и древнеиндийская культура. — М.: 1979.

Воробьева-Десятовская М.И. Памятники письмом kharoṣṭhī и brāhmī из советской Средней Азии (общий обзор) // История и культура Центральной Азии. — М.: 1983.

Воробьева-Десятовская М.И. К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // ППВ. 1 (1), весна-лето 2004.

Воробьева-Десятовская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: 2011.

Воробьева-Десятовская М.И., Темкин Э.Н. Индийские рукописи из Туркмении // Наука и жизнь. 1966. № 1.

Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Перевод с тибетского, предисловие и примечания Ю.М. Парфиановича. — М.: 1978.

Allon M. and Salomon R. Kharoṣṭhī Fragments of Gāndhār: Version of the Mahāparinirvāṇasūtra. (Manuscripts of the Schøyen Collection, I) // Buddhist Manuscripts. Vol. I / Gen. Ed. J. Braarvig. — Oslo: 2000.

Bagchi Pr.Ch. Le canon bouddhique en Chine; les traducteurs et les traductions. Vol. I. — P.: 1927.

Bagchi Pr.Ch. Le canon bouddhique en Chine; les traducteurs et les traductions. Vol. II. — P.: 1998.

Banerjee A.Ch. Sarvāstivāda literature. — Calcutta: 1957.

Bareau A. Les Sectes Bouddhique du Petit Véhicule. — Saigon: 1955. Переиздание: P.: 1973.

Brough J. A kharoṣṭhī Inscription from China // BSOAS. XXIV, p. 3. 1961.

Chizen Akanuma. The comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas. — Nagoya: 1928 (на японском языке).

Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. — Berlin: 1969.

Egaku Mayeda. Japanese Studies on the Schools of the Chinese Āgamas // Zur Schulzugehörigkeit von Sanskrit-Werken der Hināyāna-Literatur. Symposien zur Buddhismusforschung. III.1 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse. N 149). — Göttingen: 1985.

Encyclopaedia of Buddhism. — Ceylon: 1961. Vol. 1.

Hartmann J.-U. Fragmente aus dem Dirghāgama der Sarvāstivādins // Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen u. Neueditionen. 1. — Göttingen: 1989.

Hartmann J.-U. Untersuchungen zum Dirghāgama der Sarvāstivādins. — Göttingen: 1992.

Hartmann J.-U. Further Remarks on the New Manuscript of the Dirghāgama // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. Vol. 5. — March 2002.

Karashima Seishi. A fragment of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins. (Manuscripts in the Schøyen Collection, I) // *Buddhist Manuscripts*. Vol. I / Gen. Ed. J. Braarvig. — Oslo: 2000.

Karashima Seishi. Two More Folios of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins. (Manuscripts in the Schøyen Collection, II) // *Buddhist Manuscripts*. Vol. II / Gen. Ed. J. Braarvig. — Oslo: 2002.

Karashima Seishi. A Trilingual Edition of the Lotus Sutra. — New editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese versions // *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism* at Soka University for the Academic Year. 2004. — Tokyo: 2004.

Nakamura Hajime. Indian Buddhism. A Survey with bibliographical Notes. — Tokyo: 1980.

Prebish Ch.S. Buddhist monastic Discipline. The Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvastivādins. — Pennsylvania State University: 1875.

Salomon R. Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: the British Library kharoṣṭhī fragments. — London: 1999.

Waldschmidt E. Bruchstücke buddhistischer Sutras aus dem Zentralasiatischen Sanskrit-Kanon / Kleiner Sanskrit-Texte, H.IV. — Leipzig: 1932.

Waldschmidt E. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Teil 1. Unter Mitarbeit von W. Clauiter und L. Holzmann. — Wiesbaden: 1965. N 1–3.

Waldschmidt E. Central Asian Sutra Fragments and their Relation to the Chinese Agamas // Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung — The Language of the Earliest Buddhist Tradition. Symposien zur Buddhismusforschung. II (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse. N. 117). — Göttingen: 1980.

Summary

M. I. Vorobyova-Desyatovskaya

Sanskrit Tripitaka in the light of paleographical studies (1920–2000)

Sanskrit Tripitaka — a corpus of Buddhist canonical texts in Sanskrit, — unlike fully extant Pāli Tīpitaka, is known in original only fragmentarily, in manuscripts revealed in Eastern Turkestan oases and in north-western India. Paleographical studies (1920–2000) demonstrate that dogmatical parts of Sanskrit and Pāli canons — Sutra (the collection of sermons) and Vinaya (religious disciplinary code) — were formed synchronically in the traditions of different schools of early Buddhism. Expounding the results of her own investigations of a Buddhist manuscript found in 1966 near Bairam-Ali (oasis of Merv), the author shows that the core of Sarvāstivāda Vinaya consisted of three texts — «Prātimokṣa-sūtra», «Vinayavibhaṅga» and «Vinayavastu».

Key words: Buddhism, Buddhist canonical literature, Buddhist manuscripts from Eastern Turkestan, Merv, Bairam-Ali manuscript.

В.П. Иванов

Часть и целое в лингвофилософских моделях традиции кашмирского шиваизма

Статья посвящена онтолингвистическим построениям школы кашмирского шиваизма. Важнейшей моделью в ней является «фонематическое разворачивание» единого универсального сознания (*saṃvid*) в многообразии вещей вселенной. Важность этой модели определяется необходимостью для традиции разрешить логически непротиворечивым путем парадокс сосуществования взаимно противоречивых вселенских начал — абсолютного единства и множественности феноменального бытия. Это противоречие «снимается» признанием онтологического статуса за Речью — сама суть которого есть совмещение в себе взаимно противоречивых качеств единства и множественности, представляющее как единство смысла и множественности средств, его проявляющих (слова, фонемы и пр.). Санскритские фонемы (*varṇa*) при этом, выступая в системе в роли элементарных сущих (формирующих лингвистический вселенский гештальт), до некоторой степени коррелируют с «атомизмом» других школ Индии (вайшешика и др.). В статье также обсуждаются отдельные аспекты практики тантры, такие как процедуры *Mātṛkānyāsa* и *Mālinīnyāsa*, раскрывается их символизм.

Ключевые слова: Индия, индуизм, кашмирский шиваизм.

Вопрос об элементарных сущих в индийских системах мысли, как и во многих других системах, с древних времен был связан с проблемой отношения двух предельных сторон бытия, проявляющихся на различных уровнях человеческого существования многообразно: как часть и целое, единое и множественное, дискретное и континуальное, делимое-неделимое, ограниченное и безграничное и т.д.

Эта проблема без преувеличения может считаться ключевой для понимания религиозно-философского дискурса в Индии. Любая система, претендующая на полноту описания реальности, философская ли или религиозно-практическая (границу между ними в случае с Индией можно проводить весьма условно) неизбежно сталкивалась с необходимостью обсуждать эти две «предельные» стороны бытия. Ибо интеллектуальное или же практическое взаимодействие с одним из полюсов этой вселенной, а именно с полюсом единства этого мира (понимаемым одними системами как начало, этот мир творящее, другими — как начало, так сказать, «модерирующее» среду взаимодействия вещей/энергий этого мира), неизбежно влечет за собой привлечение в орбиту обсуждения другой полюс — мир дифференцированных малых сущих, на которые тем или иным

образом «квантуется» бытие, и которые некоторым образом причастны к конструированию многообразных проявлений этого мира.

Индийские школы мысли по-разному подходили к решению проблемы плюрализма. В некоторых из них в той или иной степени оказалась сильна, так сказать, натурфилософская проблематика. В них сформировалось учение о предельно малых сущих (*paṅmatāṇi*) которые конструируют «материальную» сторону вещей во вселенной. Это представление, часто характеризующее ныне как индийский атомизм, существовало в различных формах в джайнских, буддийских учениях. В наиболее разработанном виде оно представлено, прежде всего, в индийской философской школе вайшешика. Другие системы индийской религиозно-философской мысли вырабатывали иные подходы к описанию плюрализма бытия. В чем специфика подхода индийских тантрических школ и, в частности, системы кашмирского шиваизма, которая по праву может считаться вершиной индуистской тантрической мысли?

Для системы кашмирского шиваизма (как и для всех тантрических школ Индии) также оказалось значимым развить теорию элементарных сущих, формирующих бытие. Но в этой системе таковыми полагаются части энергии, эманации единого вселенского начала, репрезентированные звуками-варнами (*varṇa*) — элементами санскритской фонетической системы. Эти частицы, каждая из которых отлична от другой, взаимодействуя определенным образом, разворачивают бытие из единства в множественность, а в развернутом виде присутствуют в нем как элементарные сущие, формирующие ткань действительности. Эти построения в некоторой степени можно считать аналогом атомистическо-дискретных конструкций иных систем индийской мысли.

Звук, речь с древнейших времен были сакральны для индийцев. Во многом всю индийскую культуру можно считать культурой звука. Древнейший пласт индийской литературы — Веды — это, прежде всего звук и стихотворный размер. Именно звук и ритм управляют ведийским ритуалом, именно материя звука расщепляют древнеиндийские фонетисты, споря, что первично — «цельное» звучание (*saṃhitā*), термин, обозначающий единый корпус «Знания» — Веду), или же первичны слова (словоформы) (*pada*), формирующие целое¹. (В последующую эпоху у индийских лингвофилософов и знатоков ведийской экзегезы — мимансаков эта дилемма привела к формированию двух учений, соответственно — «учению о неделимости высказывания/предложения» (*akhaṇḍa-vākyavāda*) и «учению о первичности словоформ», формирующих высказывание/предложение — *pada-vāda*). То есть, как это не раз отмечалось исследователями, с самого начала именно пространство древних лингвистических представлений определяло стиль философствования и дискретно-континуальных построений индийских учений последующих эпох.

¹ Обсуждается в «Нирукте» Яски. В позднее время — в «Вакьяпади» Бхартрихари.

Тантра — система религиозно-практических и философских воззрений, начало формирования которой можно отнести к первым векам новой эры², представленная множеством текстов и большим числом направлений и школ (как и другие системы индийской мысли), ставила перед собой задачу, прежде всего, приведения адепта к реализации того блага, которое традиционно в Индии именуется «освобождением» (*mokṣa, mukti*), под которым подразумевается свобода природы человека от ограниченного, детерминированного потоком бытия (*saṃsāra*) существования.

Совокупность учений тантрического монистического шиваизма, известных под обобщающим названием «кашмирский шиваизм», формирование которого началось в северо-западном регионе Индии — в Кашмире приблизительно в VII–VIII в. н.э., является одним из шести основных направлений индийского шиваизма³. Эта традиция, оставившая богатейшее литературное наследие⁴, вобрав в себя достижения тантрической мысли предшествующего периода, а также идей многих других школ, создала стройное философско-практическое учение абсолютного монизма, оказавшее огромное влияние на стиль философствования и религиозно-праксиологические аспекты индийских учений последующих эпох.

В отличие от изоляционистских или же, так сказать, «иллюзионистских» моделей освобождения, характерных для других систем (например, общеизвестная модель освобождения как изоляция (*kaivalya*) абсолютного субъекта — *пуруши* от материи — *пракрити* в древней системе санкья и в йоге Патанджали, или же освобождение через обнаружение иллюзорности проявленного мира в адвайта-веданте Шанкары) тантра предлагает модель освобождения индивида без отбрасывания и оставления чего-либо. Освобождение в тантре подразумевает интеграцию сознания адепта, с одной стороны, в единство абсолютного всеохватывающего, всепорождающего, «благого» (*Śiva*) «недвойственного» (*advaya*) сознания (*cit*), с другой — с полной многообразных элементов этой вселенной. Через это трудно описываемое состояние реализовывалось, так сказать, «голографическое» бытие одновременного пребывания и в единстве и в множественности, характеризующееся в различных текстах формулами «все во всем» или «любое

² Вопрос возникновения первых тантрических систем в Индии и их первоначальной конфессиональной атрибуции является предметом дискуссий специалистов.

³ Это направление известно также под названиями *кашмира-сампрадая* — «линия преемственности учителей Кашмира», *пратьябхиджня-даршана* — «Воззрение Узнавания-пратьябхиджни (иногда рассматривается как самостоятельный раздел кашмирского шиваизма), *Трика-шасана* — «учение Трики». *Trika* («триада, тройка») в общем случае означает единство трех категорий системы: Шивы — абсолютного сознания, Шакти — универсальной энергии и человеческого ограниченного сознания — Нары.

⁴ Об истории и литературе кашмирского шиваизма см. общие работы в прилагаемом к статье списке литературы. Из работ на русском языке см. обзорные статьи в разделе «Кашмирский шиваизм» в издании: Индийская философия. Энциклопедия, М., 2009.

по своей сути — все»⁵. В нем снимается субъектно-объектное противостояние, и адепт интегрирует различные аспекты своего бытия в целостное переживание единства «внутренней» и «внешней» сред с сохранением возможности при необходимости дифференцированно проявлять преобразованные энергии своего сознания. Таким образом, в фокусе целеполагания тантры оказывались как единый первоисточник бытия — единое универсальное сознание, так и предельная множественность вещей во вселенной. При этом чрезвычайно значимым для системы становится вопрос описания перехода единства во множественность и наоборот, и, как следствие, — для построения внутренне непротиворечивой картины мира — поиск опосредующего единство и множественность начала, которое «снимало» бы заведомую несводимость одного к другому.

Именно такой опосредующей средой в кашмирском шиваизме становится энергия речи (*vāc*), понимаемая не только как средство внешней коммуникации, но и как энергия сознания (как универсального, так и индивидуального), пронизывающая собой все и формирующая вселенную. Включая в систему онтологических построений энергию речи, тантрические учения этой школы во многом следуют древнейшим (еще со времен Вед) существовавшим воззрениям. В значительной степени они также наследуют индийским грамматистам и лингвософам (особенно эта школа обязана своими идеями выдающемуся лингвистическому философу V века н.э. Бхартрихари). Но та степень разработанности, в которой эти идеи присутствуют в этой школе, безусловно, является отличительной чертой системы. Концепция разворачивающей саму себя и творящей этим мир энергии Речи в системе «снимает» коллизии сосуществования абсолютного, единого бытия и, одновременно, мира феноменальных объектов. Энергия речи, согласно воззрению этой школы кашмирского шиваизма, есть представление света сознания (*prakāśa*) истинного вселенского «Я» (*ṛiṅṇāhantā*) самому себе, его саморефлексия (*vimarśa*). Своим действием (*krīyā*) она «растягивает» единство до масштабов его противоположности — множественности (собственно, корень *-tan-*, лежащий в основе слова «тантра», имеет значение «тянуть, растягивать»). Но именно через нее возможно подняться от состояния дифференцированности-множественности к единству (как говорит «Виджняна-бхайрава-тантра», «она — дверь в Шиву», который олицетворяет принцип единства). Именно энергия-речь — посредник между двумя полюсами — абсолютным единством и абсолютной множественностью.

Тантра как философская система стремилась объяснить абсолютно все, а как холистическая практическая «духовная» дисциплина стремилась интегрировать в процесс преобразования человека все стороны бытия последнего. Поэтому в учениях кашмирского шиваизма наличествует множество схем, позволяющих представлять бытие индивида и вселенной на всех мыслимых уровнях описания. Это и модели «разворачивания» и «сворачивания» вселенской силы, различные

⁵ *Sarvam sarvātmaḥ kam and sarvasmin sarvam*, соответственно.

схемы описания этапов этих процессов, проявление этого мира в 36 онтогносеологических категориях — *tattvaх* (tattva), сложные схемы соотношения макрокосма и микрокосма — взаимодействие макро- и микрокосмических циклов (фаз луны, движения энергии по тонким каналам в теле человека, особых священных мест на земле и пр.), а также сложнейшие цепочки взаимосвязей-ассоциаций вещей, классификации сложно организованных психопрактик, направленных на обнаружение подлинной реальности, использование различных визуальных репрезентаций тантро-йогических процессов — рисование особых изображений и таблиц (*мандал*⁶ и *янтр*, *прастар* и *гахвар*⁷) и т. д. и т. п.

Но особую роль в системе, так сказать, «цементирующую» роль играют «лингвистические» модели организации бытия⁸. Они присутствуют как «подложка» практически на всех уровнях описаний и практико-ритуальных психотехнических процедур. Именно через них происходит сакрализация бытия индивида. Каждая из них играет свою роль и в разной степени детализации высвечивает устройство вселенной. Фонемы-звуки⁹ санскрита играют роль элементарных частей-энергий, на которых покоится здание лингвистического устройства вселенной.

Набор санскритских фонем-звуков (*varṇa-samāpnāya*) чрезвычайно удобно «обслуживает» онтологию тантры, формируя набор элементарных (атомистических), взаимообусловленных элементов. Они участвуют, с одной стороны, в изъяснении становления этого мира от его состояния недифференцированного единства в направлении дифференциации и множества вещей, с другой — присутствуют на уровне уже состоявшейся развертки, где через звуки (фонемы) описывается взаимодействие вещей этого мира.

Вообще говоря, в кашмирском шиваизме лингвофилософскому осмыслению подвергается абсолютно все. Общая схема лингвистической манифестации творения — это схема четырехуровневой Речи, в которой Речь проходит через четыре этапа своего становления в качестве проявленной вселенной.

Восходящая еще к древним ведийским *самхитам* идея о «четырех четвертях (частях) речи»¹⁰ развивается индийскими мыслителями до теории четырех-

⁶ О мандале в кашмирском шиваизме см. статью одного из ведущих мировых специалистов, оксфордского исследователя Алекса Сандерсона: Sanderson, 1986, с. 169—214.

⁷ Последние две визуально-аудиальные конструкции описываются в малоисследованной «Кубджикамата-тантре». См.: The Kubjikāmatatantra: kulālikāmnāya version, 1988.

⁸ В нашей статье мы освещаем лишь отдельные аспекты этой модели, наличествующие именно в школе кашмирского шиваизма, в которой они описываются наиболее полно и последовательно. Но, вообще, «алхимия» звука — явление, так сказать, паниндийское и пантантрическое. Оно специфично вообще как для индуистских, так и для буддийских, прежде всего, — ваджраянских (представленных в Тибете) тантрических учений.

⁹ Слово ‘фонема’ мы употребляем в данной статье не строго терминологически.

¹⁰ См.: Ригведа I.164.45.

уровневой речи, которая представляет собой модель разворачивающегося универсального принципа сознания (тождественного универсальной вербальности) — от состояния единства и недифференцированности (чистое сознание — *чит, нирвикальпа*) к состоянию множественности мыслеформ (*викальпа*) и предметов (*арта*).

В своей «Вакьяпадии» грамматист Бхартрихари, оказавший, как уже говорилось, значительное влияние на развитие идей кашмирского шиваизма, развивая концепцию лингвистического монизма и грамматики как средства познания универсальной речи («Вакьяпадия» I.143), говорит о трехчастной речи: *вайкхари* (*vaikharī* — «грубая, проявленная» речь), *мадхьяма* (*madhyamā* — «промежуточная»), и *пашьянти* (*paśyantī* — «видящая»).

Вайкхари — внешняя речь, имеющая длительность, звукоряд, включающий и звуки человеческой речи (слова), а также и вообще все звуки (голоса животных, музыку и пр.). Она дифференцирована и связана с внешней временной последовательностью. *Мадхьяма* — внутренняя речь, «продумывание». Присутствующая в ней последовательность звуков и, соответственно, временная последовательность иллюзорны. Последовательность в ней находится в «свернутом» состоянии. В действительности в ней времени нет¹¹. Среда ее функционирования — *ум-буддхи*. В ней форма слова и идея-образ-смысл находятся в неразделенном состоянии. *Пашьянти* — «видящая» речь. Она лишена последовательности форм. Она есть чистое, единое осознание, не опосредованное словесными конструкциями. Согласно Бхартрихари, она определяет сущность единого неделимого предложения/высказывания.

В традиции кашмирского шиваизма существует четырехуровневая модель речи, в которой наряду с тремя перечисленными фигурирует высший, тончайший уровень речи, именуемый *пара* (*parā*), то есть «высшая, запредельная» речь¹². На наш взгляд, остается открытым вопрос — заимствовала ли традиция кашмирского шиваизма (хотя и в несколько модифицированном виде) классификацию трех уровней речи от грамматистов (многие исследователи считают именно так, поскольку хронологически «Вакьяпадия» Бхартрихари предшествовала этой традиции, и ее учителя, в частности, ярчайший ее представитель Абхинавагупта, демонстрировали в своих сочинениях почтение к Бхартирихари) или же данная классификация взята из общей грамматико-тантрической традиции? Бхартрихари не упоминает уровень *пара*, поскольку его как грамматиста интересуют, в первую

¹¹ Например, мы продумываем слово, скажем, «переосвидетельствование» не медленнее, чем слово «сок».

¹² Эта четырехуровневая модель имеет в системе множество соотношений, в частности, коррелирует с четырьмя (описываемыми еще в «Мандукья-упанишаде») состояниями сознания: бодрствованием (*jāgrat*), сном со сновидениями (*svapna*), сном без сновидений (*nidrā*), и т. н. «четвертым» состоянием (*tuṅīya*), пронизывающим предыдущие три и, одновременно, их трансцендирующим (в кашмирском шиваизме иногда говорят и о пятом, превосходящем последнее состояние).

очередь, коммуникативные аспекты речи, связанные, прежде всего, с уровнями *вайкхари*, *мадхьяма* и *пашьянти*.

Пара — высший аспект речи, неограниченность сознания как вселенского принципа. Представляет собой самодостаточность и самосознание основы вселенной, абсолютное «Я» Шивы. Этим *пара* отличается от *пашьянти*, которая, согласно кашмирскому шиваизму, есть индивидуализированный посыл к осознанию, к «видению» конкретного, то есть являет собой намерение к разворачиванию мира отдельных предметов. В нем присутствует тонкое разделение на субъект и объект, на «Я» и «то», при этом момент «то» доминирует над «Я». *Пара* — трансцендентный аспект речи, но он, одновременно, присутствует во всех других уровнях речи. Это — свет сознания. Как говорит Абхинавагупта, — без него в *пашьянти* и пр. не было бы света и динамики сознания. Через него реализуется базовый принцип тантры — «все во всем». В нем потенциально присутствует океан сил (представленный в виде элементарных «сверток»-фонем), которые в развернутом виде формируют вещи во вселенной.

Фонематическое проявление мира представлено достаточно дифференцировано. Именно эта степень дифференцирования — до «атомарного» уровня элементов-фонем-звуков также позволяет системе, наряду с процессом манифестации вселенной, описывать процесс ее актуального пребывания и «возвращения» на уровне индивидуального сознания к своей основе — изначальному всеохватывающему вселенскому сознанию. То есть, с уровня фонетической дифференциации становятся возможными два пути для развернувшей себя энергии Речи: первый путь — путь построения обычной речи — словоформ, предложений и т. д. (на этом уровне единство представлено единством смысла высказывания, а множественность — множественностью средств, проявляющих единый смысл), другой же путь — это путь мантры (*mantra*) — особой фонетической формулы, используемой адептами в тантрических психопрактиках, направленных, прежде всего, на обретение освобождения, в которых энергия Речи ведет адепта от уровня атомарно-фонетической дифференциации к пределу абсолютного единства, на котором вселенское первоначало вспоминает самое себя¹³.

Фонематическая подложка вселенной представлена в системе концепцией *матрика-чакры* (*mātṛkā-cakra*) — проявлением творческой энергии (*kṛiyāśakti*) Шивы, представленной кругом элементарных «материнских» энергий, которые высшее сознание отражает в самом себе. В общем смысле, Матрика (*Mātṛkā*) — это сакрализованная совокупность 50 упорядоченных (распределенных по мес-

¹³ Лингвофилософские тантрические воззрения отражены в таких ранних тантрах (которым наследует кашмирских шиваизм), как «Малинивиджая-уттара-тантра», «Рудра-ямала», «Сваччанда-тантра», «Триширобхайрава», «Кубджика-мата-тантра», «Шатсахасра-самхита» и др. (Некоторые из них сохранились полностью, другие частично, некоторые известны только по цитатам). Также важнейшими источниками по теме являются «Паратришика-виварана» и «Тантралока» Абхинавагупты и ряд других источников (самостоятельных и представленных в виде комментаторской литературы).

там артикуляции) звуков санскритской фонетической системы (т. н. «санскритский алфавит»)¹⁴, которая считается энергетической сущностью мантры (paramantravīrya) и природой Шивы¹⁵. В тантрической практике, описываемой текстами кашмирского шиваизма, Матрика предстает как универсальная звуковая «матрица», проявляющая совокупность формирующих речевой поток звуков, конституирующих единицы языковой деятельности и, тем самым, представляющих фонематическую развертку вселенной:

«То [что] называется “совокупностью звуков” (śabdārāṣi) известно как Матрика» (ТА 3, 232);

«Совокупность [звуков] — причина и неотделимо [от них] сущая природа материальных (sthūla) [= слышимых] различных выражений (śabdānām), таких как слово (pada), высказывание-предложения (vākya) и т.д.» (ТА 2, 222). С другой стороны, при должным образом «пробужденной» Матрике¹⁶, в адепте постадийно активизирует себя вселенская энергии действия (kriyāśakti), приносящая понимание светоносной основы самости индивида (svābhāsa) и единства различных имен и форм этого мира в звуковой материи вселенной. Каждый звук речи становится мантрой: «Когда таким образом матрица-чакра пробуждена, тогда [этот] пробужденный [адепт] становится Владыкой, и, что бы он ни

¹⁴ Звуковая система санскрита была разработана индийскими фонетистами в древности (представлена в трактатах класса «Прагишакхья»). Эта система построена по научному принципу. Ряды звуков в ней распределены по месту их образования. Сначала идут краткие и долгие гласные звуки, затем дифтонги, затем ряды смычных (согласных) звуков от гуттуральных до губных, затем плавные и шипящие звуки. Санскритский фонетический «алфавит» в его тантрическом варианте насчитывает 50 элементов — 49 фонем плюс особая (составная) фонема kṣa (объединяющая в себе все согласные):

a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au, (a)ṃ, (a)ḥ
ka, kha, ga, gha, ṅa
ca, cha, ja, jha, ṅa
ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa
ta, tha, da, dha, na
pa, pha, ba, bha, ma
ya, ra, la, va
śa, ṣa, sa, ha
kṣa

¹⁵ Исторически Матрика связана с древним культом семи (иногда восьми) «материнских» богинь, почитаемых и на юге и на севере Индии (возможно, образ восходит к эпохе Вед — так, в Ригведе (IX 102.4) — гимне Соме-павамане упоминаются некие семь матерей). Они упоминаются в «Махабхарате» и множестве поздних источников (Пуранах, классической санскритской литературе и пр.). Известны их скульптурные изображения. В тантрических источниках их число связывают с семью рядами согласных звуков санскрита (или восемью с прибавлением ряда, состоящего всего из одного элемента — kṣa).

¹⁶ Mātṛkācakrasaṃbodhaḥ — «Пробуждение Матрика-чакры» («Шива-сутра» 2.7). «Шива-сутра» Васугупты.

произнес, [то исполнено] царственностью мантры»¹⁷. Таким образом, вселенская звуковая энергия, участвующая в дифференциальном разворачивании этого мира и через это создающая ограниченного субъекта опыта — живое существо, связанное узами ограниченного знания, *кармы* и т. д., несет в себе также способность к его освобождению, когда должным образом «распознана»: «Она, когда не познана — причина связанности, она же, когда узнана, приносит людям высшие и низшие *сиддхи*»¹⁸.

В ритуально-практическом аспекте пробуждение-постижение *матрика-чакры* осуществляется, в частности, через практику т.н. *ньясы*. Принятая в тантрических системах процедура *ньясы* (*nyāsa*) — «наложения, проекции»¹⁹ звуков-энергий в форме на части тела адепта описывается в частности Абхинавагуптой в 15 главе его главного произведения, компендиума тантрических знаний — «Тантралоке». Через это тело адепта сакрализуется, становясь частью вселенской фонематической энергии. Абхинавагупта, следуя древним источникам, описывает Матрику и Малини-*ньясу*. Последовательность звуков в фонематической последовательности Малини отличается от Матрики. Малини — особая последовательность звуков, в которой согласные перемешаны (*bhinnayoni*). Она — *pādīphāntā* — то есть «начинающаяся с *pa* и заканчивающаяся *pha*».²⁰ Практика Малини-*ньясы* считается обладающей особой силой. О ее роли в фонематической развертке вселенной мы скажем ниже.

Ниже мы приводим общую характеристику процедуры. Описание ее следует в контексте обсуждения различных тантро-йогических ритуальных процедур, непосредственно следуя после параграфа «приготовления места» (*sthānakalpana*), трактующего систему различных (внутренних и внешних), перечисляемых тантрами священных мест, с которыми связаны ритуальные действия адептов, стремящихся обрести мирские совершенства или освобождение. Текст «Тантралоки»²¹ гласит следующее²²:

«Обретя место [для проведения] ритуала, очистившись, [находясь в измерении] внешнего, пусть выполнит он общую *ньясу* для реализации внешнего ритуала (ТА 115–116).

¹⁷ *mātrkācakrasaṃbodha evaṃ jāto yadv tadā/ yadyadvakti prabuddhaḥ sanprabhurmantrendratāmīyāt* — комментатор Бхаскара на «Шива-сутру» 2.7.

¹⁸ «Спанда-карики» 48. Под высшими «реализациями/совершенствами» — *сиддхами* подразумевается освобождение — *мокша*, под низшими — различные мирские совершенства.

¹⁹ В ритуале проецирование осуществляется произнесением соответствующего звука с одновременным прикосновением определенных пальцев к соответствующему месту тела.

²⁰ Последовательность звуков в Малини такова: *pa, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, tha, ca, dha, ī, ṇa, u, ū, ba, ka, kha, ga, gha, ṇa, i, a, va, bha, ya, ḍa, ḍha, ṭha, jha, ṇa, ja, ra, ṭa, pa, cha, la, ā, sa, aḥ, ha, ṣa, kṣa, ma, śa, aṃ, ta, e, ai, o, au, da, pha*

²¹ В описании распределения звуков в *ньясах* Абхинавагупта следует «Малини-виджая-уттара-тантре» 8.27–32 (в случае с Матрикой) и 3.37–41 указанной тантры (в случае с Малини).

²² Сжатое изложение местоположения звуков у Абхинавагупты восстанавливается по более развернутому изложению материала в «Малини-виджая-уттара-тантре».

Пусть делает *ньясу* или Матрики, или Малини, или их обеих в последовательности, [как они здесь перечислены, или], наоборот²³; [пусть «накладывает» звуки] двойственно — [в порядке] творения/проявления или сворачивания²⁴, [в различных комбинациях этих порядков]: одно за другим, смешанно или [в соответствии с обычным порядком] обеих [фонематических последовательностей]²⁵. (116—117)

Шестнадцать [звуков последовательно располагаются]: на лбу [a], устах [ā], [далее] попарно²⁶: на глазах [i, ī], ушах [u, ū], ноздрях [ṛ, ṝ], щеках [l, l̄], [нижних и верхних] зубах [e, ai], губах [o, au], на *шикхе*²⁷ [располагают aṃ], на языке — [aḥ]. (117—118)

[Звуки ряда, начинающегося с] ka²⁸ [располагается последовательно] на плече, предплечье, ладони, ногтях правой [руки, а ряд] sa²⁹ [в соответствующих местах] другой — [левой руки]; (118)

Ряды [звуков, начинающихся с] ṭa³⁰ и ta³¹ пусть расположит последовательно на ягодицах, бедрах и т. д.; ряд [звуков, начинающихся с] ra³² [расположит пусть] на двух сторонах спины, животе, сердце; [остальные] девять [звуков³³ последовательно соотносятся с] (119)

кожей, кровью, мясом, сухожилиями,³⁴ костями, костным мозгом³⁵, семенем, и выступающими [органами]³⁶ — такова Матрика-*ньяса*.

²³ То есть сначала Матрика-ньясу, затем Малини-ньясу, или, наоборот, сначала Малини-, затем — Матрика-ньясу.

²⁴ Звуки в *ньясе* «накладываются» в прямом порядке перечисления (в случае с Малини — от а до aḥ) — т. н. «порядок творения/проявления» — sṛṣṭi-krama — в случае, если практикующий стремится к реализации «мирских» совершенств; и в обратном — т. н. «порядок сворачивания» — saṃhāra (аруау)-krama — (в случае с Малини, соответственно, — от aḥ до а), если адепт стремится обрести освобождение.

²⁵ ...sṛṣṭyaruayadvayaiḥ kuryādekaikaṃ saṅghaṣṭo dviśaḥ. Из кратких пояснений этого пассажа комментатором Джаяратхи следует, что речь идет о всех возможных комбинациях Матрика и/или Малини-*ньяс*, в зависимости от порядка их исполнения и прямой или обратной последовательности фонем в порядках «творения/проявления» или «сворачивания».

²⁶ Справа налево.

²⁷ śikhā — пучок волос на макушке, т. е. самая высшая точка головы или зона непосредственно над головой.

²⁸ То есть фонемы ka, kha, ga, gha, ṅa

²⁹ То есть sa, cha, ja, jha, ṅa

³⁰ То есть ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa

³¹ То есть ta, tha, da, dha, na

³² То есть ra, pha, ba, bha, ma

³³ ya, ra, la, va

śa, ṣa, sa, ha

kṣa

³⁴ В тексте — sūtra — букв. «нить, шнур», что поясняется Джаяратхой как — spāu «сухожилие, мускул, вена». Это видится достаточно странным, поскольку данное значение для слова не характерно. Это прочтение встречается в изданиях «Тантралоки». В самом пассаже

[Теперь] описывается Малини-ньяса: (120)

[Звук] на [располагают] на шикхе; ṛ, ṝ, ḷ, ḹ — гирлянда на черепе, tha в голове, sa и dha в [правом и левом] глазу³⁷, г в носу, орнаментированные ṇi, ṇī в ушах,³⁸ (121)

[звук] ba, ряд ka³⁹, i, a последовательно [располагают] на лице, зубах, языке, голосе; va, bha, ya в горле, на правом и [левом] плечах, a на руках ḍa, ḍha; (122)

на руках — ṭha; jha, ṇa — на пальцах [правой и левой руки]; ja, ra, ṭa — трезубец и череп,⁴⁰ pa — в сердце, cha, la — на двух сосках, ā — молоко, sa и aḥ — [соотносится с] жизненной сущностью⁴¹, [сочетающей атман и пранатман]; (123)

фонема ha названа [соответствующей] — жизненному дыханию [пране]; ṣa, kṣa [проецируются] на животе и пупке; ma, śa, am, ta — на ягодицах, половых органах и двух бедрах; (124)

звуки e, ai — на [правом и левом] коленях; следующие за ними [звуки o, au] — на лодыжках; da и pha — на стопах. (125)».

«Малини-виджая-уттара-тантры», излагаемом Абхинавагуптой, это прочтение встречается в издании KSST. В варанасском же издании 2001 г. вместо sūtra встречается вариант mūtra — «урина», что содержательно вполне соответствует контексту. Правда, в данном случае вполне речь может идти и об опечатке, т.к. автор современного комментария на хинди авторитетный пандит Парамахамса Мишра трактует данный пассаж в русле традиции — через слово sūtra понимаемое им как nāḍī — «артерия, тонкий энергетический канал».

³⁵ vasā — также «жир».

³⁶ У Абхинавагупты не вполне понятное — riḡogata («главный, ведущий, выступающий»), что может отсылать к двум частям половых органов (у мужчин). В «Малинивиджае» — grāḍakoṣa. С учетом того, что перечисляться должны именно два элемента (т.к. соотносятся с двумя оставшимися звуками — ha и kṣa), это можно трактовать как «жизненное дыхание» — prana (grāḍa) и testiculī (koṣa). В варанасском издании тантры 2001 года встречаем вариант: grāḍakūpa — т.е. прана и пупок.

³⁷ В переводе следуем пониманию соответствующего пассажа в «Малини-виджая-уттара-тантре» Парамахамсой Мишрой. У Абхинавагупты в соответствующем пассаже petrāḍi cordhve dho'nye слово petrāḍi «глаза», стоит в pl., а не в du., что дает возможность понимать что sa располагают на лбу, а dha — на месте правого и левого глаза. Это прочтение подкрепляется Джаяратхой, который указывает: ūrdhve iti lalāṭe, anye iti dakṣavāme.

³⁸ Джаяратха указывает, что в ушах располагается ṇa, а краткое и долгое u, ū — «украшают» (bhūṣaṇa) этот звук.

³⁹ То есть ka, kha, ga, gha, ṇa

⁴⁰ Jraṭau śūlakarālake — непонятное отождествление. У Джаяратхи лишь поясняется, что написание лигатуры jra напоминает трезубец: ja — зубы, a ga — древко трезубца (интересно отметить, что данное замечание комментатора, скорее, относится к кашмирской системе письма шарада, чем к нагари). Он приводит цитату из «Сиддха-тантры», в которой говорится о правой руке. Комментатор данного пассажа в «Малинивиджая-уттара-тантре» Парамахамса Мишра лишь указывает, что ja — острие трезубца, ga — древко, ṭa — череп на трезубце. В комментариях Джаяратхи на 63 стих тридцатой главы «Тантрайоги» (в контексте осуждения различных видов мантр) встречается упоминание śūladaṇḍa («древка трезубца») и karāla («черепа»), который в данном случае отождествляется с пупочным центром.

Как уже говорилось, Матрика и Малини являются проявлениями высшей вселенской энергии — энергии Речи. Через них осуществляется проявление мира в его единстве и многообразии. Через них описывается становления всех вещей во вселенной через разворачивание 36 главных вселенских принципов — *таттв*.

Мы не будем останавливаться подробно на нюансах фонематического становления вселенной, которому посвящены объемные санскритские тексты⁴². Остановимся лишь на характеристике отдельных аспектов в системе звуков, чтобы проиллюстрировать стиль мышления кашмирских тантриков⁴³:

Становление вселенной в своем фонематическом аспекте начинает осуществляться через акты «фонетической интенции», фонем-идей (*varṇaparāmarṣa*), которые возникают в Шиве. Это еще не сам акт творения или, как его называют, это — чистое творение (*śuddhasṛṣṭi*). Это — установка разделительных линий в предстоящем квантовании единого по своей сути процесса на элементарные векторы сил в поле всеохватывающего вселенского сознания. Это начальное высвечивание в едином сознании Шивы энергий, которые будут затем разворачивать манифестацию мира, — еще не реализованная потенция к дифференциации, нарастание интенсивности энергий, формирование архетипов вселенских сил. Акт их разворачивания в Шиве (который на этом этапе манифестации известен как *śabda-rāśi-bhairava* — «Бхайрава сонма звуков») осуществляется единомоментно. Далее архетипически развернутый в изначальном единстве комплекс фонем (символизируемый первыми 16 звуками Матрики), сокрытый внутри Шивы, манифестируется вовне, в «Высшую» (*para*) энергию Шивы. Этот процесс объясняется при помощи важной для кашмирского шиваизма метафоры отражения (*pratibimba*) Шивы в поверхности своей собственной энергии. На этом этапе сонм звуков выстраивается в форме 34 *таттв* мирового порядка (36 *таттв* минус Шива-*таттва* и Шакти-*таттва*). *Таттвы*, как то и свойственно отражению, проявляются в перевернутом (отраженном) виде, и порядок их обратный обычному⁴⁴. Манифестация-отражение продолжается на уровне «Видящей» (*pañjanyaṅti*) Речи, в которой проекция опять «переворачи-

⁴¹ *jīva*

⁴² Из исследований и переводов на европейские языки, посвященных этому вопросу, мы рекомендовали бы, прежде всего, замечательную работу французского исследователя Андре Паду: Radoux, 1963 (английский вариант книги: Radoux, 1992), а также перевод Джайдева Сингха трактата «Пратришика-виварана» Абхинавагупты: Parātrīśīkā-vivaraṇa. The secret of Tantric Mysticism, 1988.

⁴³ Следует еще раз отметить, что для тантрического описания чрезвычайно значимы теоретические построения древних фонетистов и грамматистов: правила сочетания звуков — так называемые правила сандхи, принцип стяжения — *пратъяхара* основы санскрита — грамматики Панини — все становится объектом осмысления и теоретизирования у тантриков, и, во многом, именно эти фонетико-грамматические положения и строй санскритского алфавита детерминируют характер философствования в системе.

⁴⁴ Так, первому согласному Матрики ка соответствует последняя в обычном порядке перечисления *таттва* земли — *pṛthvī-tattva*.

вается», и *таттвы* предстают в их обычном порядке⁴⁵. Фонематическая энергия предстает на уровне «Срединной Речи» (*мадхьяма*) в форме Малины, в котором порядок следования звуков перемешан.

Итак, 16 первых фонем алфавита (гласные, дифтонги и назализация — *бинду* и придыхание *висарга*) несут в себе заряд этих базовых, вневременных еще процессов, происходящих в Высшем. Это уровень энергии Речи, называемой «Высшая» — *PaṛāVās*. Именно гласные и дифтонги, т.е. звуки, в которых нет смычки (не согласные звуки) — воплощения изначальных энергий Шивы, поэтому им придается особое значение. Они считаются активными «семенами»-звуками *биджа* (*bīja*), в то время как согласные понимаются как звуки-«лона» *йони* (*uṇi*).

Высшее начало (букв. «выше которого ничего нет») звучит на санскрите как *ануттара* (*anuttara*). Это слово, начинающееся с *-a-* является обозначением этой фонемы и ключом для понимания главной ее характеристики. Следующие за *-a-* пять других гласных также кодифицируются через особые слова, начинающиеся с соответствующих звуков и дающие сущностную характеристику энергии данной фонемы.

Матрица открывается звуком *-a-* — самым важным звуком системы. С него начинается «великое творение» (*maḥāśṛṣṭi*), когда все 50 звуков в своем архетипическом виде проявляются в извечном единстве Шивы. *-a-* — спонтанный, основной звук. Он репрезентирует высшее состояние бытия, Шиву в самом себе, энергию сознания абсолютного начала, основу бытия. Как об этом говорит Абхинавагупта, *-a-* — «это океан сознания без волн» (*nistaraṅga-cid-udadhi*). Это свет сознания как таковой (*prakāśa*).

Когда в этом свете Высшее обнаруживает в себе потенцию к становлению, осознавая (*vimarśa*) в себе абсолютную свободу, оставаясь высшим, проявлять мир, в нем начинает доминировать энергия блаженства — *ānanda* — и возникает долгое *-ā-*.

Тогда в Высшем появляется намерение, желание творить — *iśchā*. Это звук *-i-*. Фонема *-i-* репрезентирует энергию воли Высшего (одну из трех основных его энергий — «интенции-воления» (*iśchā*), «ведения-знания» (*jñāna*), действия (*krīyā*), символом которых является неизменный атрибут Шивы — трезубец).

С распространением энергии воли (намерения) нарастает энергия владычества — *īśāna*. Она предстает как *-ī-* долгое.

Первое (еще не проявленное) движение в сторону манифестации творения, первое «раскрытие» — на санскрите *uṇmeṣa*, изначальная вибрация (*parispanda*) сознательного движения в сторону еще отсутствующей объектной сферы — это фонема *-u-*. Когда интенсивность этого движения нарастает, в высшем сознании возникает неполнота — *ūnatā* из-за отсутствия объектов. Это состояние репрезентируется долгим *-ū-*.

⁴⁵ То есть *ka* соотносится с *таттвой* *sadāśiva*, *kha* — с *таттвой* *īśvara* и т. д.

Первые три гласных -а-, -i-, -u- это начальные импульсы проявлений соответствующих энергий, соотносящиеся им долгие гласные — это стабильное состояние энергий с нарастанием динамики перехода в другую фазу⁴⁶. Но в этих начальных гласных еще не присутствует энергия действия (*крия-шакти*), которая формируется, как считается, с проявлением дифтонгов. Четыре же гласных — ङ, ङि, ङु, ङु, предшествующие дифтонгам, таким образом это своего рода пауза, нарастание интенсивности энергии действия, переход к фазе действия. Эти звуки считаются нейтральными относительно других «активных» гласных, они, так сказать, «среднего рода» (букв. «гласные-евнухи» *ṣaṅḍha-svārāḥ*). Они — пауза в разворачивании энергий, в течение которой напряженность поля сознания Высшего нарастает.

На следующем этапе все предшествующие фонемы-звуки начинают взаимодействовать друг с другом, порождая дифтонги. (По сути мы здесь сталкиваемся с философским осмыслением правил сочетаний звуков — *сандхи* в санскрите). Так, от схождения энергий абсолюта или блаженства -ā- и -ā-, соответственно с энергией воли или владычества -ī- и -ī-, соответственно, появляется фонема -е- (которая в санскрите считается дифтонгом и полагается долгой). В ней начинает проявляться (наряду с энергией воли и знания) третья из энергий Шивы (энергия действия — *крия*), и таким образом, реализуется архетипическая полнота проявления. От схождения в одном звуке трех энергий -е- называется «треугольником» (*triḥoḍa*). (Что интересно, это название также связано и с визуальным аспектом восприятия звуков. В индийском письме (брахми, деванагари и ряде других) звук -е- передается графемой треугольной формы. Символико-графические репрезентации санскритских фонем или их сочетаний (как знаменитое изображение слога Ом) — распространенный элемент тантрических практик, связанных с изображением различных диаграмм, способствующих продвижению в йоге.

Далее, по схожему принципу трактуется появление и других дифтонгов. Отдельно следует упомянуть еще два элемента начального ряда звуков санскрита. Это *бинду* (*bindu*) — знак назализации *анусвары* (*anusvāra*), которая не является ни гласным, ни дифтонгом. Ее графическое изображение — точка (*бинду* буквально значит «капля») — предмет многочисленных теоретизирований тантры. Она трактуется с одной стороны как сгусток, схождение изначальных базовых энергий, с другой как принцип изначального единства Шивы, который остается таковым, несмотря на первичное разделение векторов-энергий. Другой элемент — *висарга* (*visarga*) (придыхание), которое обозначается в санскритских алфавитах двумя точками, расположенными одна над другой — ∷. *Висарга*

⁴⁶ Как говорит традиция, краткие гласные обладают солнечной природой, долгие — лунной. В Матрика-ньясе это представлено оппозицией правое-левое. В энергетическом теле адепта — символика соответствующих тонких энергетических каналов и спецификой движения *праны* в них.

трактуются как собственно творческий акт Шивы, «испускание» творения, когда единство (представленное) точкой-*бинду* расщепляется на Шиву и все остальное. И в случае с *бинду*, и с *висаргой* опять-таки сильна визуальная компонента — значение звука трактуется, прежде всего, с опорой на его графическое представление.

После первых 16 звуков, представляющих «чистые» энергии Шивы и различные варианты их сочетаний, следуют ряды согласных звуков, которые понимаются как происходящие от чистых гласных путем «сгущения-сворачивания» (*śyānatā*). Через них начальные энергии конкретизируются и проявляют базовые принципы — *таттвы* вселенной.

Звук *-ā-* порождает ряд гуттуральных — (*ка-варгу*), т.е. ряд смычных от *-ka-* до *-ña-*

-i- дает начало ряду палатальных; *-ṛ-* порождает ряд церебральных; *-ḷ-* ряд дентальных; *-u-* — ряд губных.

Ряд полугласных *-ya-*, *-ga-*, *-la-*, *-va-* полагался образованным соединением энергий, соответственно, *-i-*, *-ṛ-*, *-ḷ-* и *-u-* с базовой энергией *-a-*, что абсолютно соответствует правилам санскритской фонетики.

Шипящие *śa*, *ṣa*, *sa* связаны с аспектами энергии намерения (*icchā-śakti*). Со звуком *sa*⁴⁷ завершается «разворачивание» вселенной. Звук *ha* полагается «сгущением» висарги (*ḥ*) и в системе 36 *таттв* связан с *таттвой* шакти (*śakti*). «Составная» фонема *kṣa* — трактуется как соединение *ka* и *sa*, и, таким образом, символизирует собой полноту всех *таттв*.

Проявленные звуки-фонемы не теряют связи со своим высшим началом. Они наполнены его энергией. Знание их сущности и законов сочетаний дает доступ адептам Тантры к осуществлению своего рода алхимических звуковых преобразований, в которых тантрики «работают» со звуками, как алхимики европейского средневековья с химическими элементами⁴⁸.

Придание речи онтологического статуса и сакрализация звуков санскритского алфавита позволяет Тантре решать исключительно важную задачу создания взаимосвязанных, иерархически выстроенных звуковых моделей, которые, как считают тантрики, являются сущностными свертками энергий, формирующими вещи во вселенной. Эти семенные свертки позволяют описывать и объяснять

⁴⁷ Символизм звука *sa* — предмет обширных толкований в источниках. Он связан в частности с мантрой *saḥ* — одной из главных *мантр* Трики (подробно обсуждается в «Паратришика-виваране»).

⁴⁸ Перспективными видятся исследования, сопоставляющие индийские онто-лингвистические построения с аналогичными конструкциями иных мировых религиозно-философских систем. Так, культурологическими коррелятами индийским можно (с некоторыми допущениями) полагать сифиротно-буквенные построения средневековой каббалы, оказавшей значительное влияние на магику-окультизную традицию арабского востока и Европы, идеи «лингвоцентризма» ономатодоксии в святоотеческой традиции и пр.

сложные образования вышестоящих структур и до какой-то степени могут быть характеризованы как элементарные сущие своего рода онтолингвистического атомизма, присутствующего как составной элемент в системах индуистской тантры.

В то же время, стадии фонематической манифестации вселенной, детально описываемые кашмирскими авторами-тантриками, изобилуют кросс-системными ссылками, сложнейшими отождествлениями, внутриязыковыми «словесными играми», которые делают крайне затруднительным помещение отдельных аспектов лингвистического тантрического дискурса в иноязыковую среду.

Литература

- Индийская философия. Энциклопедия. — М.: 2009.
- Balajinnāthapaṇḍitaḥ. Kāśmīraśaivadarśanabr̥hatkoṣaḥ.* — Jammū: 2001.
- Dyczkowski Mark S.G.* The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. — Delhi: 1989.
- Gonda J.* A History of Indian Literature. Vol. II, fasc.1. Medieval Religious Literature in Sanskrit. — Wiesbaden: 1977.
- Goudriaan T., Gupta S.* A History of Indian Literature. Vol. II, fasc.2. Hindu Tantric and Sakta Literature. — Wiesbaden: 1981.
- Mālinīvijayottaratantra.* [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 37]. — Srinagar: 1922.
- Padoux A.* Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains texts tantric. — Paris: 1963.
- Padoux. A. Vac.* The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. — Delhi: 1992.
- Pandit B.N.* History of Kashmir Saivism. — Delhi: 1989.
- Pandit B.N.* Specific Principles of Kashmir Saivism. — Delhi: 1997.
- Parātrīśikā-vivaraṇa.* The secret of Tantric Mysticism. English translation with notes and running exposition by *Jaideva Singh.* — Delhi: 1988.
- Sanderson A.* Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir // Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme. — Paris: 1986.
- Schoterman J.A.* The Śaṭsāhasra saṃhitā: Chapters 1–5. — Leiden: 1982.
- Spanda-Kārikās of Kallaṭa* [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 5]. — Srinagar: 1913.
- Śivasūtravārttika* [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 4]. — Srinagar: 1916.
- Śrīmālinīvijayottaratantra* With the Hindi Commentary by Dr. *Paramhans Mishra.* — Varanasi: 2001.
- The Kubjikāmatatantra: kulālikāmnāya version / critical ed. *T. Goudriaan, J.A. Schoterman.* — Leiden: 1988.
- The Tantrāloka of *Abhinava Gupta* with the commentary of *Jayaratha.* [Kashmir Series of Texts and Studies. Vols. 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58]. — Allahabad; Bombay: 1918–1938.

Summary

V.P. Ivanov

The Part and the Whole in the Linguophilosophical Models of Kashmir Shaiva Tradition

The paper deals with the ontolinguistic constructions of the Kashmir Shaiva tradition. Its pivotal model is a so called 'phonematic emanation' of the indivisible universal consciousness (*saṃvid*) that results in the emergence of the multiplicity of things. The paramount importance of this model (presented in the texts of *Mālinīvijayottaratantra*, *Parātrīśikāvivaraṇa*, *Tantrāloka* etc.) is determined by the necessity to overcome the logical paradox of the co-existence of mutually opposed principles of oneness and the multitude of phenomenological existence. This collision is set off in the tradition by the committing of the ontological status to such reality as Speech (*vāc*), for the very core of this two-sided entity is the superimposition of the two principles — unity and diversity, presented in the unity of meaning and multiplicity of means that manifest it (words, phonemes). Sanskrit phonemes (*varṇa*) that function as elementary entities in the system (constructing the 'linguistic gestalt' of this world) could be compared with the atomistic approaches of other Indian schools of thought (*Vaiśeṣika* etc.). Some practical aspects of the tantra-practice, such as *Māṭṛkānyāsa* and *Mālinīnyāsa* and their symbolism are also highlighted in the paper.

Key words: India, Hinduism, Kashmir Shaiva Tradition.

Ф. В. Кубасов

Дзэн-буддизм и власть в Японии периода Муромати (1336–1477)

Статья посвящена взаимоотношениям Мусо Сосэки (1275–1351), выдающегося дзэн-буддийского проповедника начала периода Муромати (1336–1477), с сёгуном Асикага Такаудзи (1305–1358), Асикага Тадаёси (1306–1352), братом сёгуна и императором Го-Дайго (1288–1339). Предпринята попытка проанализировать оценку, данную этим буддийским иерархом сёгуну Такаудзи и помещённую в историко-политическом трактате «Байсёрон» («Сказание о сливе и сосне»). Перевод соответствующего фрагмента из этого источника позволяет проследить, насколько конфуцианизирована была политическая мысль дзэнских монахов. Фрагмент из «Байсёрон» сопоставляется с фрагментом из «Речений Мусо» («Мусо-кокуси гороку»), где тот размышляет о причинах вражды между Такаудзи и Го-Дайго. Тот факт, что дзэн обязан своим распространением покровительству власть имущих, хорошо известен, и приведённый фрагмент из «Байсёрон» служит весьма характерной иллюстрацией этого.

Ключевые слова: буддизм, дзэн, дзэн и политическая власть в период Муромати, Мусо Сосэки.

В популярных книгах о Японии утвердился тезис о том, что проникший в эту страну в конце XII в. дзэн-буддизм получил широкое распространение от того, что уж очень по сердцу пришёлся воинскому сословию благодаря своей нацеленности на аскетические и медитативные практики и отходу от опоры на письменную традицию. Возможно, в этом и есть немалая доля правды. Однако в гораздо большей степени дзэн обязан своим распространением тому, что его проповедники стремились (и не без успеха) приблизиться к кормилу власти¹. В качестве примера взаимодействия дзэнского духовенства с властью можно рассмотреть отношения

¹ Здесь необходимо сразу же сделать важную оговорку: в данной статье мы будем говорить практически исключительно о дзэн-буддизме школы риндзай 臨在. Прочие школы, такие как Нихон-Дарума-сю 日本達磨宗 и Сото 曹洞, занимавшие в отношении властей довольно жёсткую и бескомпромиссную позицию, остались за пределами нашего рассмотрения. Характерно, что в основных исторических сочинениях периодов Камакура и Муромати под «учением дзэн» понимается преимущественно учение школы риндзай. В качестве примера можно привести посвящённый появлению в Японии буддизма фрагмент из «Дзинно сётоки» («Записки о законном наследовании правления божественных императоров»), переведённый на русский язык А.М. Кабановым, где о школах Сото и Нихон-Дарума-сю нет ни слова. См.: Буддизм в Японии, 1993, с. 650–651.

Мусо Сосэки, видного буддийского иерарха и проповедника конца периода Камакура (1192—1333) и начала периода Муромати (1336—1477), с крупнейшими представителями властной элиты того времени.

Но для начала скажем несколько слов об особенностях государственной власти в Японии рассматриваемого периода. Ко времени проникновения дзэн (кит. *чань*) в Японию императоры (яп. *тэнно* 天皇) давно уже были отстранены от непосредственного государственного управления, которое перешло в руки военных правителей (яп. *сёгун* 將軍). Первое военное правительство было основано в 1192 г. знатным воином по имени Минамото Ёритомо 源頼朝 (1147—1199). Именно он начал трактовать статус сёгуна не как должность, наделяющую своего обладателя исключительными полномочиями, а как наследственный титул военного правителя. В городке Камакура на востоке страны он основал военное правительство (*бакуфу* 幕府, в русскоязычной и западной литературе его нередко именуют *сёгунатом*). Впрочем, уже прямые наследники Ёритомо оказались правителями довольно несамостоятельными и находились под влиянием представителей рода Ходзэ. Вскоре Ходзэ заняли при сёгунах должность *сиккэн* 執権 («державших власть»). Сёгуны же стали, наряду с императорами, номинальными правителями.

Формально целью военного правительства оставалось служение императору и его защита. Так продолжалось до воцарения императора Го-Дайго, который собрал вокруг себя людей, недовольных режимом Ходзэ, и в 1333 г. сверг бакуфу, снова введя прямое императорское правление. Го-Дайго крайне слабо учитывал интересы самураев, поддержавших императора в его борьбе. И они, не получив награды, принялись искать лидера. Таковым явился Асикага Такаудзи 足利尊氏 (1305—1358), крупный феодал, поддержка со стороны которого в своё время и стала основным фактором, позволившим Го-Дайго свергнуть бакуфу. В 1116 г. Такаудзи поставил в столице Киото подконтрольного себе императора (одного из родственников Го-Дайго), провозгласил себя сёгуном. Го-Дайго создал альтернативный императорский двор в горном районе Ёсино, к югу от столицы. В стране началось время двоевластия, известное в японской историографии как «период Намбоку-тё» 南北朝 («Период Северной и Южной династий», 1336—1392). Его полностью покрывал период правления сёгунов из рода Асикага, чья ставка находилась в районе Муромати (室町), в Киото. Потому этот период и называют периодом Муромати (1336—1477).

Уже Эйсай (1141—1215), впервые начавший распространять дзэн на островах в 1191 г., весьма преуспел в деле сближения с властью имущими, стараясь найти покровительство и у императорского двора в Киото, и у феодального режима Камакура (Кабанов, 1987, с. 188). Однако получить по-настоящему серьёзную поддержку правительства и, следовательно, широко распространиться по всей стране² этому учению предстояло в период Муромати. Дзэн стал официальной

² К началу XV в. в различных дзэнских монастырях подвизалось свыше 45 тыс. монахов.

идеологией сёгунов из фамилии Асикага. По мнению ряда исследователей, его можно даже назвать государственной религией этого периода³. Тесные контакты с властью и сопутствующая им бюрократизация были, по мнению А.М. Кабанова, «закономерным завершением процессов, происходивших с чань в Китае» (Там же, с. 181).

Дзэнские монахи, будучи образованным сословием, помимо духовной деятельности держали в своих руках такие сферы, как дипломатия и торговля с Китаем. Именно им поручалось доставлять сёгунские послания к минскому двору. Рейсы торговых судов также нередко организовывались от имени какого-нибудь крупного храма. Первый такой рейс был инициирован храмом Тэнрюдзи 天龍寺 в 1342 г. Привезённые из Китая сокровища должны были пойти на строительство храма и, после того, как торговый поход с лихвой окупился, другие храмы поспешили перенять это новшество. Уже к 1451 г. образовался торговый флот, насчитывавший 10 кораблей. Некоторые из них носили имена святилищ и храмов — «Тэнрюдзи», «Сёфукудзи», «Хасэ-дэра» (Сэнсом, 1999, с. 372).

Широкое распространение дзэн-будизма, а также рост численности и активности монахов на разнообразных мирских поприщах были связаны в значительной степени с деятельностью буддийского иерарха по имени Мусо Сосэки (夢窓疎石, 1275–1351). Его личность оценивается исследователями весьма неоднозначно. Так, Дж.Б. Сэнсом считает Сосэки «гениальным теологом». Нагата Хироси относит его к тем деятелям, которые, хотя и пользовались уважением, ничего оригинального и нового не создали (Нагата, 1991, с. 43). С. Тёрнбулл называет его «очень интересным человеком», обеспечившим слияние дзэн с эзотерическим буддизмом (Тёрнбулл, 2010, с. 139). В юности Мусо Сосэки изучал буддизм «эзотерических» школ тэндай и сингон, интерес к чему сохранил на протяжении всей жизни. Учение дзэн он воспринял от китайского монаха по имени Ишань Инин (яп. Итидзан Итинэй 一山一寧, 1247–1318) и долгое время вёл жизнь отшельника.

В 1325 г. император Го-Дайго возвысил Мусо Сосэки, пригласив его в Киото и сделав настоятелем крупнейшего столичного храма Нандзэндзи. Позже, когда Асикага Такаудзи предал дело императора Го-Дайго и объявил себя сёгуном, Мусо перешел на сторону Асикага и сделался одним из его ближайших доверенных лиц. Именно по инициативе Мусо в 1337 г. сёгунское правительство решило создать в каждой провинции дзэнскую обитель (так называемые «храмы спокойствия страны», яп. *анкокудзи* 安国寺) и пагоду, чтобы молиться о Просветлении всех без исключения воинов, погибших в борьбе между северной и южной династиями (Кабанов, 1987, с. 189). Прообразом таких святилищ считаются государственные храмы (*кокубундзи* 国分寺), существовавшие в Японии в период Нара 奈良 (710–784). Разумеется, эти дзэнские храмы стали для сёгунского правительства своеобразными опорными пунктами.

³ См. в частности: Сэнсом, 1999, с. 383.

Согласно «Байсёрон», эту идею, по предложению Мусо, взялся осуществлять Асикага Тадаёси 足利直義 (1306–1352), младший брат сёгуна, в чьих руках на тот момент была сосредоточена политическая и экономическая власть. Если Такаудзи не слишком интересовался ни учением дзэн, ни привнесённым дзэнскими монахами в Японию неоконфуцианством, то его младший брат, напротив, был явным синофилом. Именно Тадаёси стал ближайшим последователем Мусо. Произведение Мусо «Беседы во сне» («Мутю мондо» 夢中間答) написано, как полагают, специально для Тадаёси.

Именно Мусо предложил Такаудзи построить храм Тэнрюдзи с целью вознесения молитв о Просветлении скончавшегося в 1339 г. Го-Дайго. Такаудзи согласился с этим предложением, несмотря на негодование монахов школы тэндай, конкурировавшей с дзэн (там же, с. 190). По некоторым сведениям, сёгун лично участвовал в работах по возведению храма.

С идеологической точки зрения буддизм был наиболее удобным учением для обоснования сёгунами своего права на власть, поскольку согласно буддийским представлениям даже идеальный царь-чакравартин не может по своим достоинствам стать вровень с Буддой. А это в свою очередь означало, что та мистическая сила, которой наделял императора синтоизм, буддийской картиной мира практически полностью «обнуляется». Но если старые буддийские школы, проникшие в Японию в период Нара и Хэйан (794–1192), были тесно связаны с императорским двором и нередко оказывали экономическую и даже военную помощь Южному двору, то дзэн как новое учение легитимировал сёгунскую идеологию как нельзя лучше.

Таким образом, бакуфу искало в дзэн, кроме всего прочего, альтернативу милитаризовавшимся старым школам японского буддизма, прежде всего школам тэндай и сингон (там же, с. 186). Это связано также с тем, что вместе с дзэн в Японию проникали и новейшие идеи китайской культуры, в том числе сунское конфуцианство, где достаточно детально были разработаны приёмы политической полемики, в том числе и представления об императоре и гегемоне (кит. *баван* 霸王).

Одним из наиболее характерных примеров превращения дзэнских иерархов в апологетов сёгунского правления можно считать оценку, данную Мусо Сосэки сёгуну Асикага Такаудзи, помещённую в историко-политическом трактате «Байсёрон». Название «Байсёрон», которое мы переводим как «рассуждение о сливе и сосне» (слово «рон» 論, впрочем, может означать и «спор»), связано с метафорой, присутствующей в самом тексте: «слава сёгуна расцветает подобно сливе, а долголетие его потомков подобно сосне». Известен также афоризм «когда слива и сосна состарятся, то лишь подует ветер в соснах, как цветы сливы распустятся и заблагоухают», подразумевающие метафорический диалог. Основываясь на них, возможно интерпретировать название памятника и как «Беседа сливы и сосны».

Текст состоит из двух свитков. Составлен он, как принято считать, в 1349 г. (5-й год Дзэва 貞和) анонимным автором. По предположениям учёных, это мог быть кто-либо из окружения Асикага Такаудзи или приближенный к дому Хосокава 細川. Но не менее вероятно, что трактат составлен монахом из окружения Мусо Сосэки. Текст выстроен в жанре исторических повествований *Кагами-моно 鏡物* («Зерцал»). По существу он написан в форме «беседы до рассвета» (*цуя-моногатари 通夜物語*) между собравшимися для ночного бдения в храме Китано-дзингудзи.

Памятник описывает политическую обстановку времён конца периода Камакура, смуту годов Сёкю (1221), падение камакурского сёгуната, реставрацию Кэмму (1334–1336), борьбу за власть между родами Нитта 新田 и Асикага 足利, основание сёгуната Муромати братьями Асикага Такаудзи и Тадаёси. В частности, во втором свитке подробно описаны сражения Кусуноки Масасигэ 楠木正成 (1294–1336), выдающегося полководца той эпохи, сосредоточение всей полноты власти в руках Асикага Такаудзи и приведена оценка этого деятеля с позиций Мусо Сосэки. Именно эта оценка (которую, думается, было бы более уместно назвать панегириком) и интересна в свете нашей темы. Приведем выполненный нами перевод данного фрагмента.

Как-то раз наставник народа Мусо в разговоре похвалил достоинства обоих полководцев [Такаудзи и Тадаёси], разобрав их, [эти достоинства], по пунктам. И сначала он повёл речь о сёгуне.

То, что цари и министры рождаются правителями мужей, — это не примета нашего времени, а добрая традиция, уходящая корнями глубоко в прошлое. В особенности же сёгун, в чьи обязанности входит помогать правителю и усмирять бунтовщиков, не может быть заурядным человеком. О том, что было в чужих странах, я знаю только лишь понаслышке. А в нашей стране Тамура⁴, Тосихито⁵, Ёримичу⁶ и Ясумаса⁷, хотя и усмиряли мятежников, но не распро-

⁴ Саканоуэ-но Тамурамаро 坂上田村麻呂 (758–811). В 794 г. проявил доблесть в войнах с северными варварами (эдзо), одним из первых получил звание «Великий полководец, покоритель варваров» (сэйи-тайсёгун 征夷大將軍), позднее сократившееся до «сёгун».

⁵ Фудзивара Тосихито 藤原利仁 (годы жизни неизвестны) — полководец середины периода Хэйан. В 919 г. был назначен главнокомандующим войсками по усмирению племени эмиси (предков айнов).

⁶ Минамото Ёримичу (Райко) 源頼光 (948–1021) — легендарный самурай периода Хэйан, прославленный как победитель демона Сютэн-додзи.

⁷ Фудзивара Ясумаса 藤原保昌 (958–1036) — придворный и поэт периода Хэйан; также известен воинским мастерством. Своим появлением в этом списке Ясумаса, видимо, обязан следующему эпизоду из позднего хэйанского сборника рассказов «Кондзяку моногатари-сю» 今昔物語集 («Собрание старых и новых повестей»): прогуливаясь однажды ночью, он был подкараулен дерзостным разбойником Хакамадарэ («Вислобрюхий»), который, однако, почувствовав свойственный Ясумаса боевой дух, так и не осмелился напасть на храбреца.

страняли своё могущество на всю страну, [то есть не пытались основать собственную династию].

Начиная с годов Тисё (1177–1181), начальник правой ближней императорской стражи его светлость [Минамото] Ёритомо, совмещавший эту должность с постом Великого полководца — усмирителя варваров (сэйи-тайсёгун), сам сделал управление военными домами своим основным делом. И хотя он, награждая и наказывая, не был пристрастен, но наказания его были так суровы, что видно, насколько ему порой недоставало человечности. Поскольку нынешний Великий полководец — усмиритель варваров Такаудзи обладает также добродетелью человечности, он, таким образом, обладает большей добродетелью.

Во-первых, когда во время битвы то и дело наставала пора, укрепившись сердцем, рискнуть своей жизнью, он всегда с улыбкой шёл на это без малейшего намёка на страх.

Во-вторых, обладая сострадательной натурой, он ни к кому не относился с ненавистью и многих заклятых врагов прощал с таким великодушием, будто бы те были его родными детьми.

В-третьих же, его широкому сердцу ничуть не введома скупость. К золоту, серебру, землям и рису он относился одинаково беспристрастно, и всё, кроме оружия и коней, раздавал людям, никак не соизмеряя собственные средства с числом людей, отдавая столько, сколько помещалось в руку.

Вот и в первый день восьмой луны, хотя подарков для народа было собрано без счёта, он раздавал их столь щедро, что к вечеру, как я слышал, ничего не осталось.

«Едва ли когда-либо впредь явится сёгун, в равной степени наделённый всеми тремя этими добродетелями», — так говорил учитель народа во всех своих беседах.

Таким образом, Мусо, цитируемый автором трактата, старается приписать сёгуну обладание тремя добродетелями: храбростью, состраданием и щедростью. Отметим, что это не специфически дзэнские, а общепобуддийские добродетели, характеризующие бодхисаттву (существо, [стремящееся] к Просветлению) — мирского духовного лидера, способного вести людей против течения мутного потока безнравственности. Храбрость сёгуна — это запредельная добродетель непривязанности к индивидуальному существованию, свойственная бодхисаттве. Сострадание — сущность деятельности бодхисаттвы, безразличного к собственным невзгодам и запредельно сопереживающего невзгодам всех живых существ. Щедрость сёгуна также представлена в характерном для бодхисаттвы запредельном выражении — отдать все, ничего не оставляя для себя.

Однако язык фрагмента, его понятийный аппарат представляется не столько буддийским, сколько конфуцианским — рассуждения о добродетели (яп. току

徳), человечности (яп. *нин* 仁) и т.д. Дзэнские монахи, напомним, были также и первыми распространителями неоконфуцианства в Японии⁸, и наличие в их интеллектуальном багаже конфуцианских политических идей не способствовало появлению какой-либо собственно дзэнской концепции власти.

Надо заметить, что приведенный фрагмент — не единственная дошедшая до наших дней оценка деятельности Такаудзи, данная Мусо. Так, в «Записях речений учителя народа Мусо» («Мусо-кокуси гороку») сохранились «Размышления о вражде императора Го-Дайго и сёгуна Асикага Такаудзи». Там он размышляет о причине посвящения храма покойному Го-Дайго и приходит к мысли, что тот был ослеплён «тремя ядами» и завидовал власти Такаудзи. В рассуждениях Мусо обращает на себя внимание тот факт, что идея священного статуса императора не значит для него ничего, и императорская власть представляется ему сугубо человеческой реальностью⁹.

Отличившись при свержении Ходзё больше других, Такаудзи был, по словам Мусо, более других награждён, и это изменило отношение к нему окружающих — он оказался оклеветанным перед императором. Правление Го-дайго вначале не уступало по мудрости правлению государей древности, и именно поэтому император сумел вернуть себе власть. Но плохо даже не то, что такое многообещающее начало ничем не увенчалось, а то, что во время войны императора с сёгуном погибло и пострадало множество людей. В этих рассуждениях Мусо также заметен сугубо прагматический взгляд на императора.

По сравнению с преимущественно конфуцианской риторикой «Байсёрон» в «Речениях...» присутствует гораздо больше буддийских мотивов. Приведённый в «Речениях...» фрагмент начинается с тезиса, что вражда, проникшая в сердце Го-Дайго, иллюзорна, как, впрочем, и дружелюбие. Далее Мусо говорит о превосходстве Будды над мирскими правителями. Это различие между преимущественно конфуцианскими размышлениями в «Байсёрон» и значительно более буддийскими — в «Речениях...» позволяет сделать предположение о большей достоверности «Речений...», составители которых целенаправленно стремились к строгой передаче потомкам сказанного учителем. Анонимный автор «Байсёрон» не ставил перед собой такую задачу и, возможно, оснастил идеи Мусо Сосэки собственной риторикой.

Литература

Байсёрон (Трактат о сливе и сосне) // Библиотека по истории Японии. Байсёрон, Мэйтоку-ки, Оэй-ки, Эйкё-ки. — Токио: 1912. Т. 6. 『梅松論』 (1912) 黒川真道編 『日本歴史文庫 (6) 梅松論, 明德記, 応永記, 永享記』 集文館.

⁸ Заметим, что Мусо и его учитель Ишань считаются как раз наиболее ревностными приверженцами и пропагандистами неоконфуцианства. См.: Радуль-Затуловский, 2010, с. 243–245.

⁹ Подробнее см.: Muso Kokushi, 1964, с. 250.

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

Кабанов А.М. Формирование системы «годзан» («пяти монастырей») и бюрократизация дзэн-буддизма // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. — М.: 1987.

Muso Kokushi. Reflections upon the Enmity between the Emperor Go-Daigo and the Shogun Ashikaga Takauji // Sources of Japanese Tradition compiled by R. Tsunoda. — N.Y.: 1964.

Нагата Х. История философской мысли Японии. — М.: 1991.

Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. — М.: 2010.

Сэнсом Дж.Б. Япония: краткая история культуры. — СПб.: 1999.

Тёрнбулл С. Путь самурая: война и религия. — М.: 2010.

Явата Кадзую. Боги и будды, в которых верили полководцы. — Токио: 2007. 八幡和郎 (2007)『武将が信じた神々と佛』青春新書.

Summary

F.V. Kubasov

On Relations between Zen and the Political Power in Muromachi Period (1336–1477)

This article is concentrated on the relations of Muso Soseki (1275–1351), one of the most prominent Zen priests of Muromachi period (1336–1477), with Ashikaga Takauji (1305–1358), the first Shogun of Ashikaga clan, Shoguns' brother Ashikaga Tadayoshi (1306–1352) and the Emperor Go-Daigo (1288–1339). It is the attempt to analyze the regards of Muso Soseki on Takauji and Go-Daigo, placed in such source as “Baishoron” (“The tractate on Plum and Pine”) where we can see how confucianised the political thought of Zen Buddhists was. The fragment of “Baishoron” is compared with the fragment of “Muso Kokushi goroku” (“The Analects of Muso Kokushi”) where he reflects about the origins of enmity between Takauji and Go-Daigo. The fact that Zen has spread all over Japan because of the Shogunate's protection is rather well-known but the translated fragment is very illustrious example of it.

Key words: Buddhism, Zen, Zen and the Political Power in Muromachi Period, Muso Soseki.

П. Д. Ленков
**Концепт «Я» в философском дискурсе
буддийской школы Виджнянавада**

Статья посвящена анализу воззрений Виджнянавады — буддийской школы махаянского направления на проблему возникновения в индивидуальной психике концепта «Я» как формы ложного самосознания, предполагающего существование *атмана* — субстанциональной души и *атмин* — ее предикатов. В статье рассматривается выдвинутое виджнянавадинами учение о «сознании-вместилище» (алая-виджняна) — глубинном уровне психики, конституирующем когнитивный контекст познавательной деятельности. Автор показывает, что в философском дискурсе Виджнянавады возникновение концепта «Я» интерпретировалось как иллюзия непросветленного разума, ошибочно отождествляющего функционирование «сознания-вместилища» с манифестацией атмана.

Ключевые слова: буддизм, буддийская философия, Виджнянавада.

Интерес к «Я», или «эго», выступающему в роли индивидуального субъекта познавательной деятельности, начал развиваться в европейской мыслительной традиции в эпоху Просвещения. В ходе становления философских представлений о «Я» на передний план выдвинулся феномен двойной рефлексии, актуализирующейся в когнитивном акте, когда субъект познания регистрирует не только содержание мышления, выражаемое в когниции, но и наличие самого себя как мыслящей индивидуальности. Квинтэссенцией двойной рефлексии явился декартовский афоризм «*Cogito ergo sum*» — «Мыслю, следовательно, существую», в котором имплицитно присутствующее «Я» одновременно наделено гносеологическим («*cogito*») и онтологическим («*sum*») предикатами. Иными словами, феномен двойной рефлексии фиксировал в качестве очевидности возникновение концепта «Я», продуцируемого психикой познающего субъекта.

В философских концепциях новейшего времени этот подход привел к отождествлению «Я» с истинной реальностью либо с ее разновидностью. В том же направлении развивались концепции психоанализа, возникшего на основе открытого З. Фрейдом психического эпифеномена — бессознательного, способного аффективно детерминировать процессы восприятия, мышления и мотивы человеческой деятельности. Бессознательное рассматривалось как вместителище комплексов аффективно окрашенных представлений, вытесненных из области сознания под давлением «цензуры» — моральных запретов, утвердившихся в культуре и конституирующих в психике индивида область «сверх-сознания».

В концепции З. Фрейда эта динамическая модель психики соотносилась со структурной моделью, включающей три компонента: «оно», «Я», «сверх-Я».

В терминах обеих этих моделей осуществлялась дескрипция так называемой психической реальности (Фрейд, 1989).

Фрейд критически относился к религиозным ценностям и постулируемым ими целям человеческой жизни. Религия в его представлениях выступала формой культурной репрессии, призванной закабалить человеческую спонтанность, т. е. свободную и осознанную самореализацию личности (Фрейд, 1996). Личностный рост он интерпретировал как созревание способности углубленного самопознания — аналитического сдвига содержания бессознательного в область сознания, что позволяет освободиться от неосознанных комплексов и тягостных аффектов.

Таким образом, во фрейдовском психоанализе концепт «Я» прочно связался с проблемой сознания: коль скоро актуализируется сознание, следовательно, возникает и концепт «Я». Бессознательное в психоаналитических воззрениях выступает базой психической реальности, которая в онтогенезе личности начинает закладываться в раннем детстве, до формирования «Я».

Во второй половине 1940-х гг. западные интеллектуалы — философы и теоретики психоаналитического направления — Э. Фромм, К. Хорни, К. Юнг и другие заинтересовались перспективой обнаружения типологического сходства собственных размышлений о психической реальности и тех учений, которые сложились в истории буддийской философии. Этот интерес во многом стимулировался лекционной деятельностью пропагандиста буддийских идей Судзуки¹ в университетах Великобритании и США.

Результатом поисков такого рода стало бурное развитие компаративных исследований в области философии сознания и психологии. Однако для углубленной оценки буддийских концепций психики требовалось знание соответствующих источников — трактатов, созданных в Индии и Китае в период раннего средневековья. Тем не менее эта литература долгое время оставалась слабо вовлеченной в сферу компаративистики ввиду ее чрезвычайной сложности и недостаточной изученности оригинального понятийно-терминологического аппарата. Но именно углубленное рассмотрение буддийского классического философского наследия позволяет выявить тот подход к проблеме возникновения концепта «Я», который начал складываться в традициях школ хинаянского направления и обрел свое законченное оформление в русле теоретического дискурса махаянской школы Виджнянавада (школа Учения о сознании, другое название — Йогачара).

Прежде всего следует подчеркнуть, что буддийские мыслители развивали свои идеи в ходе непримиримой полемики с учениями брахманизма, основанными на постулате о реальном существовании субстанциальной души — Атмана и концептуализации таких религиозных идеологем, как «сансара» (круговорот

¹ Судзуки Дайсэцу (1870–1966) — представитель направления дзэн в японском буддизме, видный популяризатор буддийской философии на Западе. О его роли в компаративных исследованиях см.: Сидорова, 2005, с. 24–48.

рождений) и «карма» (человеческая деятельность, выступающая причиной трансцендентных следствий, актуализирующихся в каждом новом рождении). Согласно брахманистским представлениям, Атман, будучи по своей природе вечным и неизменным, выступает в сансаре как носитель (дхармин) тех свойств (дхарм), которые определяются религиозным качеством кармы — благой либо неблагой деятельности человека в предшествующих рождениях. Атман, т. е. «Я», идет к каждому новому рождению, отбрасывая прежние свои свойства (дхармы) и обретая новые. Таким образом, дхармы оказываются «тем, что принадлежит атману», — «атмиями», или «моим». Соответственно психическая реальность определялась в брахманизме как «Я и моё», т. е. сознание и «эго» не разделялись.

Буддийские мыслители, исходя из собственной религиозной аксиоматики, категорически отвергали реальность Атмана, но признавали идеологемы «сансара» и «карма». Согласно теоретикам хинаянского направления, разработавшим проблематику третьего, философского, раздела буддийского канона — Абхидхармы, психическая реальность являет собой непрерывный и необратимый поток (сантана) причинно обусловленных элементов — дхарм, актуализирующихся в минимальную единицу времени — «момент». Сознание (виджняна) в этой логике рассуждений интерпретируется как одна из дхарм. Из этого следовало, что понятие «Я» оказывалось безреферентным и могло функционировать лишь в качестве метафоры, употребляемой в обыденном языке для самоидентификации человеческого индивида. Иными словами, в буддийском философском дискурсе осуществилось радикальное размежевание «Я» и сознания.

Школа Вайбхашика (другое название — Сарвастивада), представляя хинаянское направление в буддийской философии, анализировала сознание на основе зафиксированного в канонических текстах классификационного списка. Вайбхашики выделяли шесть «разновидностей сознания»: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное (вишайя-виджняпти) и ментальное (мановиджняна). Вместе они образуют «группу сознания» (виджняна-скандха). При классификации по классам элементов (дхату) группа сознания предстает как семь классов ментальных дхарм — шесть видов чувственного сознания (зрительное и т. д.) и разум (манас)². При этом манас не рассматривается как нечто функционально отличное от шести видов сознания, образующих виджняна-скандху. Согласно Васубандху, изложившему на рубеже IV–V вв. систему воззрений вайбхашиков в трактате «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), «любой из шести [видов] сознания, [ставший] прошлым, есть разум (манас)» (Там же). В автокомментарии он объясняет это положение: «Любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент] (анантаратитам), получает название разума [как опоры ментального сознания], подобно тому как сын будет [называться] отцом другого [человека], а плод — семенем другого растения» (там же, с. 60).

² См.: ЭА, 1990, с. 220.

Кроме того, манас включен в список классов элементов как восемнадцатый класс с целью установления опоры для шестого вида сознания — мановиджняна, т. е. разумного сознания. Вот как это объясняется в ЭА: «Опорами пяти классов [чувственного] сознания служат орган зрения, видимый источник сознания и т. д. Шестой класс ментального сознания не имеет иной опоры, [кроме самого себя]. Поэтому для того, чтобы установить опору также и для него, говорится о разуме [как органе ментального сознания]» (там же).

Виджнянавадины в отличие от вайбхашиков расширили канонический семичленный список видов сознания, добавив к нему алая-виджняну (сознание-вместилище), нередко называемую в текстах «восьмым видом сознания».

Алая-виджняна интерпретировалась виджнянавадинами как «сарвабиджака» — «то, что содержит все семена», или «вместилище семян»³. «Семена» (биджа) — один из важнейших терминов в дискурсе Виджнянавады, которым обозначаются скрытые потенциальности психических состояний. Синонимом «биджа» выступает термин «васана» (следы, или отпечаток), поскольку «семена» являются «следами» прежней актуализации состояний сознания — дхарм сознания (читта) и явлений сознания (чайтта). Таким образом, психика рассматривается виджнянавадинами не только в качестве потока моментальных состояний (дхарм), но как непрерывный процесс взаимообусловливания дхарм и «семян» — энграммы пережитых психических состояний при определенных условиях продуцируют возникновение прежних психических состояний. А это в свою очередь означает, что в психике выделяются два уровня: (1) актуальная психическая деятельность и (2) ее латентная основа. Первый получает в Виджнянаваде наименование «разворачивающегося сознания» — «правритти-виджняна». Она включает в себя все модальности сознания, (кроме восьмой). Второй, глубинный, уровень именуется «алая-виджняной». Взаимодействие этих двух уровней истолковывается диалектически: они именно взаимообуславливают друг друга, поскольку дхармы порождаются семенами, а семена порождаются дхармами.

Алая-виджняна также именуется «корневым сознанием» (мула-виджняна), т. е. сознание-вместилище есть база развертывания всех модальностей сознания. Кроме того, алая-виджняна, и только она, определяется как «[плод] созревания» — кармическое следствие действий, совершенных в предшествующих рожденьях.

Виджнянавадины, как и вайбхашики, интерпретировали разум (манас) в качестве своеобразного «органа» ментального сознания, о чем, в частности, свидетельствует употребление термина «mano-виджняна» в значении «разумное сознание», т. е. по аналогии с термином «чакшур-виджняна» — «зрительное сознание» (там же, с. 186). В «Тримшике», основополагающем тексте Виджнянавады, говорится: «Сущность и проявление [манаса] — мышление» (там же). Как разъяс-

³ Подробнее см.: Ленков, 2006, с. 174–184.

няется в ЧВШЛ, китайском комментарии к этому трактату, данное определение означает, что «собственная сущность» (свабхава) разума есть мышление, которое в свою очередь выступает «способом функционирования» (акара) разума, из чего проистекает терминологическое обозначение данного вида сознания: «[он] называется «манас», потому что способен постоянно мыслить» (там же).

Учитывая приведенную выше терминологическую экспозицию, можно приступить к рассмотрению воззрений Виджнянавады на проблему возникновения концепта «Я». Виджнянавадины утверждали, что сознание-вместилище и разум связаны между собой особыми отношениями. Алая-виджняна выступает одновременно и в качестве опоры (ашрая) манаса, и в качестве его ментального объекта (аламбана). Ввиду такой функциональной двойственности алая-виджняны разум впадает в ошибку, принимая восьмой вид сознания за «Я» (атман) и «моё» (атмии). Иными словами, разум, осуществляя мыслительную функцию, параллельно продуцирует эти пустые понятия — «Я» и «моё». Именно таким путем, согласно Виджнянаваде, закладывается когнитивная парадигма субъектно-объектного различения.

На уровне восприятия эта парадигма, полагали виджнянавадины, реализуется в расщеплении чувственного сознания на отдельные модальности — «вишай-виджняпти», обрабатывающие ту информацию, которая поступает от шести органов чувств. Ключевая особенность такого подхода к анализу когнитивного процесса состоит в том, что виджнянавадины вели свое рассуждение не от парциальных чувственных восприятий к генерализации ментального объекта, а в обратном порядке. Логика их анализа продвигалась от фундаментального, «субстратного», сознания-вместилища как исходного пункта к рассмотрению манаса (разума) в качестве инстанции, продуцирующей субъектно-объектное различение, а далее — к парциальным чувственным восприятиям как следствиям субъектно-объектного различения в деятельности манаса. Поэтому объекты чувственного восприятия (вишай) предстают в концепции виджнянавадинов лишь как образы сознания (нимитта-бхага) и рассматриваются вне всякой связи с внешней реальностью материальных вещей «за ними» (там же, с. 172).

Итак, разум, помышляя о сознании-вместилище как о «Я» и о «том, что принадлежит Я», «привязывается» к алая-виджняне, иллюзорно принимая этот восьмой вид сознания за субстанциональное, т. е. реально существующее, «эго». Такая иллюзия свойственна эмпирическому индивиду — обычному человеку, пребывающему в состоянии эгоцентриции.

Состояние эгоцентриции, порожденной ошибкой разума, характеризуется наличием четырех аффективных предрасположенностей: «атмамоха» — заблуждение относительно происхождения концепта «Я», «атмадришти» — ложная вера в реальное существование «Я», «атмамана» — самомнение, «атмаснеха» — привязанность к «Я». Поэтому разум как седьмой вид сознания нередко обозначается в виджнянавадинских текстах термином «клишта-манас» — «аффектированный разум».

До тех пор, покуда разум остается загрязненным аффектами, он способен мыслить о психической реальности только как о проявлениях «Я». Но когда осуществляется «трансформация опоры» («ашрая-паравритти»), манас освобождается от аффективной иллюзии и начинает мыслить о производимых им когнитивных актах и их содержании как о проявлении «не-Я» (там же, с. 197).

Необходимо отметить в данной связи один из важных пунктов в виджнянавадинской концепции сознания-вместилища. Дело в том, что алая-виджняна интерпретируется именно в качестве особого вида сознания. В ЧВШЛ были рассмотрены такие предикаты восьмого вида сознания, как способ функционирования (акара) и ментальный объект (аламба). В «Тримшике» говорится: «Невозможно [полностью] познать [его] «присвоенное», место и распознавание» (там же, с. 229). В ЧВШЛ очерчивается область «присвоенного» сознанием-вместилищем — это семена (биджа); тело вкупе с функционирующими органами чувств. «Место» интерпретируется как мир-вместилище (бхаджана-лока), выступающий совокупным внешним объектом восприятия. «Распознавание» разъясняется как способ функционирования восьмого вида сознания. В ЧВШЛ сказано: «И «присвоенное и место» — объекты восприятия [алая-виджняны]. Сознание-алая, когда под воздействием причин и условий порождено [его] собственное существование, внутренне, [т. е. как внутренний объект], разворачивается как семена и тело вместе с органами чувств, вовне, [т. е. как внешний объект], разворачивается как [мир]-вместилище. Таким образом, [для сознания-алаи] то, что разворачивается, [т. е. семена, тело вместе с органами чувств и мир-вместилище], выступает в качестве [его] собственного объекта, поэтому способ функционирования [алая-виджняны] возникает, опираясь на него, [т. е. этот объект]» (там же, с. 230). И далее: «[Выражение] ‘невозможно [полностью] познать’ означает, что способ функционирования [сознания-алаи] в высшей степени неуловимый, поэтому [его] трудно распознать. Или: поскольку внутренне присваиваемые объекты, воспринимаемые [сознанием-алаей], [т. е. семена и тело вместе с органами чувств], также [понимаются как] тонкие, а величину внешнего мира-вместилища трудно измерить, [они] называются непознаваемыми» (там же).

Зададимся вопросом — с каким эпифеноменом человеческой психики можно отождествить то, что виджнянавадины концептуализировали в качестве алая-виджняны? Попытку ответить на этот вопрос предпринял еще в 1930-х гг. крупнейший представитель франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле Пуссен, отождествлявший на основе учения Э. Фрейда «сознание-вместилище» с бессознательным (Poussin, 1935). Однако нам представляется необходимым рассмотреть три альтернативы. Первая: если алая-виджняна является в системе Виджнянавады восьмым видом сознания, то она по определению не есть бессознательное. Вторая: если прав Л. де ла Валле Пуссен, то неправомерно было бы интерпретировать термин «виджняна» как «сознание». Третья: алая-виджняна есть бессознательное для «обычного человека» (притхакджана) и осознаваемое — для просветленного адепта.

В пользу третьей альтернативы можно сказать, что буддийские мыслители дифференцировали в потоке психической жизни ее поверхностный и глубинный уровни на том основании, что оба они обладают единым признаком — информативностью.

Но каким образом данный признак актуализируется в когнитивном процессе? Эмпирический индивид («обычный человек»), познающий собственную психическую реальность в парадигме субъектно-объектного различия, мыслит о глубинном уровне психики как о реально существующем субстанциальном «Я» потому, что алая-виджняна «присваивает» себе в качестве информативных отпечатков (васана) прошлой деятельности «семена» (биджа); в качестве наличного субстрата когнитивного опыта — тело, наделенное психическими способностями чувственного познания; в качестве совокупного внешнего объекта познания — «мир-вместилище». Функционирование алая-виджняны есть ежесекундное синхронное «присвоение» всех этих трех аспектов когнитивного опыта. Акт «присвоения» остается недоступным разуму «обычного человека» по двум причинам: он совершается в минимальный промежуток времени — «кшана» («момент») на фоне активности четырех эгоцентрирующих аффектов (атмамоха, атмадришти, атмамана, атмаснеха).

Таким образом, согласно воззрениям виджнянавадинов, концепт «Я» возникает в индивидуальной психике ввиду непрерывного функционирования алая-виджняны (сознания-вместилища) и неспособности загрязненного аффектами разума познать этот процесс. Алая-виджняна, осуществляющая «присвоение», пребывает в психике «обычного человека» на статусе бессознательного, будучи связанной с разумом «особыми отношениями». Именно наличие этой связи обуславливает собой феномен ложного самосознания в терминах «Я» и «моё».

Соответственно разработанной в Виджнянаваде теории сознания модифицировалось и учение о Просветлении как высшей цели религиозной жизни. Виджнянавадины считали, что на пути к этой цели должны быть уничтожены не только аффективные и кармические препятствия, но и познавательные (джнея-аварана).

В качестве последних и имелись в виду «особые отношения» разума и сознания-вместилища. В результате разрушения этих трех препятствий обнаруживается пустота (шуньята) концепта «Я», препятствующего истинному видению психической реальности.

Сокращения

ППВ — Письменные памятники Востока (Научно-издательская серия).

ЧВШЛ — Чэн вэй-ши лунь (Трактат, [содержащий] завершённое [учение] о только осознании). — Тайбей: 1990 (На китайском языке).

ЭА — *Васубандху. Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов / Перевод с санскрита, комментарий, введение, историко-философское исследование В.И. Рудого. — М., 1990 (ППВ. LXXXVI; ВВ. XXXV).

BB — Bibliotheca Buddhica (Научно-издательская серия).

МСВ — Mélanges chinois et bouddhiques (Научно-издательская серия).

Литература

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). — СПб.: 2006.

Сидорова Е.Г. Буддизм и психоанализ в пространстве межкультурного диалога. — СПб.: 2005.

Фрейд Э. Введение в психоанализ. Лекции. — М.: 1989.

Фрейд Э. Тотем и табу: Психология современной культуры и религии. — М.: 1996.

Roussin L. de la Vallée. Note sur l'ālayavijñāna // МСВ. — Bruxelles: 1935. Vol. III.

Summary

P. D. Lenkov

The concept of «Self» in the philosophical discourse of Vijñānavāda

The theme of the article are views of Mahāyāna Buddhist school of Vijñānavāda on the problem of origination of the concept of “Self” as a form of false self-consciousness in individual mind, presupposing the existence of Btman (a substantial soul) and Ātman (its predicates). The theoretical basis of the conception is the Vijñānavāda doctrine of Ālaya-vijñāna (receptacle consciousness) — a fundamental level of mind constituting the cognitive context of knowledge. In the philosophical discourse of Vijñānavāda the origination of the concept of “Self” was interpreted as an illusion of unenlightened mind, falsely identifying the functioning of receptacle consciousness with manifestation of Ātman.

Key words: Buddhism, Buddhist philosophy, Vijñānavāda.

А.С. Рысаков

Ритуалы танского императорского двора согласно тексту «Да Тан Кай-юань ли»

В статье на основе ранее не исследованного в российском и западном китаеведении текста «Да Тан Кай-юань ли» (середина VIII в.) представлен обзор системы общегосударственных ритуалов периода династии Тан (618–907). Автор рассматривает структуру традиционного описания ритуальных практик, пространственный и временной аспекты их отправления.

Ключевые слова: императорский Китай, период правления династии Тан, система общегосударственных ритуалов.

Система ритуалов императорского Китая включала в себя три основных раздела: «семейные ритуалы» (家禮 *цзя ли*), «ритуалы служилого сословия» (士禮 *ши ли*), «церемонии императорского двора» (朝儀 *чао и*). Первые два с достаточной степенью подробности рассматриваются в двух базовых канонических текстах, касающихся ритуальной проблематики: «Церемонии и ритуалы» (儀禮 *ли*) и «Записки о ритуале» (禮記). Сведения об общегосударственном ритуале представлены в конфуцианском каноне весьма фрагментарно. Даже в апокрифическом тексте «Чжоуские ритуалы» (周禮 *Чжоу ли*), в котором описывается ритуальная система последней, «идеальной», династии Чжоу, не представлено детальное описание обрядовых практик. Некоторые данные о системе ритуалов и церемоний, практиковавшейся при императорском дворе и в официальном государственном культе, можно почерпнуть из ранних династийных хроник. Однако и в них изложение обрядов и церемоний имеет справочно-ознакомительный характер и по существу слабо информативно.

Специальные обобщающие тексты, тематически посвященные официальным ритуалам, бытовавшим в определенный исторический период, стали создаваться, начиная с эпохи Восточная Хань (25–220). В историографической литературе есть упоминания о сборниках «Ритуалов [династии] Хань» и «Ритуалов [династии] Цзинь», однако оба древних текста не сохранились¹. Наиболее ранним письменным источником, имеющимся в распоряжении исследователей, следует признать «Да Тан Кай-юань ли» (大唐開元禮) — энциклопедию ритуалов танского императорского двора периода Кай-юань².

Авторство «Да Тан Кай-юань ли» принадлежит Сяо Сундэну (蕭嵩等), конфуцианскому ученому первой половины VIII в., чиновнику императорского

¹ Подробнее см.: Гань Хуайчжэнь, 2008, с. 95–103.

² Кай-юань — второй период правления танского Сюань-цзуна, 713–741 гг.

двора и знатоку ритуалов. Текст был официально утвержден личным императорским указом Сюань-цзуна в первый год эпохи Тянь-бао (742 г.) в качестве нормативного описания сакральных обрядов. Исследуемый компилятивный источник выстроен в форме описания пяти типов ритуальных практик и состоит из введения и пяти разделов, посвященных соответственно «благим» ритуалам (吉 *цзи*), ритуалам гостеприимства (賓 *бинь*), церемониям, связанным с ведением военных действий (軍 *цзюнь*), обрядам, связанным с радостными событиями (嘉 *цзя*), «зловещим» ритуалам (凶 *сюн*).

Все многообразие обрядовых форм распределено автором по разделам в строгой последовательности, но за одним исключением. Обряды, направленные на борьбу с засухой, были отнесены автором в первый, а не в последний раздел, видимо, по причине их архаичности и фундированности в древнем ритуальном праксисе. В данном случае степень сакральности ритуальной практики (первый раздел содержит наиболее значимые ритуалы императорского культа) очевидно главенствовала над критерием смыслового содержания.

Дескрипция ритуальных практик в тексте «Да Тан Кай-юань ли» последовательно проводится по пяти базовым параметрам — вид ритуала, время совершения, место совершения, исполнитель и адресат ритуала.

Виды ритуалов отличаются значительным разнообразием. Сяо Сундэн использует около полусотни терминов для обозначения различных обрядовых действий. При этом для каждого раздела характерны собственные формы ритуалов, а пересечения между разделами хотя и встречаются, но крайне редки³.

Сакральная география «Да Тан Кай-юань ли» центрирована вокруг императорской столицы. Алтарь Неба (圜丘 *юаньцю*), алтарь земли (方丘 *фанцю*), императорский жертвенник (太社 *тайшэ*), храм императорских предков (太廟 *таймяо*), главное помещение храма предков — зал света (明堂 *минтан*), врата императорской столицы (國門 *гомэнь*), столичные предместья (郊 *цзяо*), а также отдельные помещения внутри запретного города — таковы основные пространственные локусы совершения сакральных обрядов. Помимо столичного региона — это также удаленные топосы сакрального пространства Поднебесной — священные горы, озера и источники.

В отдельную группу необходимо выделить образовательные учреждения — Государственный Университет (太學 *тайсюэ*), Училище Сынов Отечества (國子監 *Гоцзыцзянь*) и учебные центры менее высокого ранга. К сакральным топосам конфуцианского просвещения относятся также храмы Конфуция.

Сакральное время ритуальных практик определяется годовым календарным циклом, генетически связанным с сезонами аграрных работ. Ритуалы по времени

³ В качестве примера такого пересечения можно привести ритуал «оглашения» (告 *гао*). Среди ритуалов первого раздела «оглашение» предваряет собой ритуал объезда государем подчиненных земель (ДТК, цз. 57–61), в то время как в третьем разделе то же самое ритуальное действие обрамляет отправление императора в действующую армию и назначение главнокомандующего (ДТК, цз. 83, 88).

их совершения подразделяются на регулярные, отправляемые в определенный сезон («начало весны», «середина лета» и т. п.) или точно указанный день, и окказиональные — проводимые по случаю наступления события.

Лицом, отвечающим за свершение обряда, в наиболее значимых церемониях выступает лично император. Обряды, отправляемые с участием священной персоны Сына Неба, обязательно дублируются идентичными процедурами, возглавляемыми чиновниками императорского двора. Ритуальные практики менее высокого уровня осуществляются наследником престола, главным распорядителем императорского ритуала (太常 *тайчан*) или чиновниками различных рангов.

Адресатами ритуалов жертвоприношения выступают Небо, Земля, духи предков императорской фамилии, астральные божества, духи — хранители четырех сторон света и иные персоны, входящие в символическую иерархию официально утвержденного религиозного культа.

Остановимся более подробно на содержании текста «Да Тан Кай-юань ли», отличающегося энциклопедической полнотой представленного материала (общий объем сборника — 150 цзюаней).

Введение содержит описание обрядовых одежд, постов, ритуальных очищений, молитвенных формул, мантических практик, жертвенных сосудов, устройства алтарей, храмов и других сакральных объектов. Кроме того, здесь содержится информация о почетном эскорте, полагающемся членам императорской фамилии (ДТК, цз. 1–3).

В первом разделе представлены наиболее значимые ритуальные практики. Среди них можно выделить шесть основных содержательных блоков:

- наиболее архаичные и освященные традицией ритуалы жертвоприношения Небу в день зимнего солнцестояния (祀圜丘 *сы юаньцю*); моления о грядущем урожае в первый день нового года (祈穀 *цигу*); жертвоприношение для ниспослания дождя в первый месяц лета (雩祀 *юйсы*) и великое благодарственное жертвоприношение по завершении сбора урожая (大亨 *дасян*), которыми маркированы сакральные доминанты годового цикла (ДТК, цз. 4–11);

- ритуалы жертвоприношения (祀 *сы*, 祭 *цзи*) в рамках официального религиозного культа, первоначально установленного в правление ханьского императора Уди (140–87 г. до н. э.); в качестве адресатов этих практик выступали духи — хранители четырех сторон света, Земля, Солнце, Луна, астральные божества, персонифицированные стихии, духи местности (ДТК, цз. 12–36);

- ритуалы жертвоприношения, относящиеся к культу императорских предков: ежесезонное жертвоприношение (時享 *шисян*); жертвоприношение, осуществляемое раз в три года (禘享 *сясян*); обладающее наивысшим сакральным статусом жертвоприношение *ди* (禘享 *дисян*), проводимое раз в пять лет; к этому же разряду относятся обряды поклонения здравствующим императору и императрице, а также посещение мавзолеев усопших предков правящей династии (ДТК, цз. 37–45);

- древнейшие ритуалы, манифестирующие основные хозяйственные занятия мужчины и женщины: проведение Сыном Неба первой борозды и высаживание

Императрицей гусениц тутового шелкопряда; к данному разряду ритуалов относится и подношение первых плодов нового урожая (ДТК, цз. 46—51);

- ритуалы, непосредственно связанные с системой образования и просвещения: официальный визит императора в столичные учебные заведения; подношение вина в храме Конфуция, возглавлявшееся наследником престола, а не императором, так как Сын Неба не мог участвовать в ритуальном чествовании человека, имевшего статус «подданного» (臣 чэнь); предваряющее любую форму традиционного обучения подношение связки сушеного мяса наставникам (ДТК, цз. 52—55);

- окказиональные ритуалы, направленные на ресакрализацию пространства Поднебесной: ритуальный объезд вассальных территорий; торжественное жертвоприношение на горе Тайшань (封 фэн); паломничество на гору Шэшоушань (禪 шань); магические ритуалы вызывания дождя, проводимые в случае засухи; поклонения местным божествам и духам предков чиновных кланов (ДТК, цз. 56—78).

Второй, самый лаконичный, раздел собрания танских ритуалов полностью посвящен дипломатическому этикету: приезд главы иностранного государства; ритуал назначения дня для аудиенции; императорская аудиенция главе иностранной державы; вручение посланниками верительных грамот; пир в честь почетного гостя; пир в честь иностранного посла (ДТК, цз. 79—80).

Третий раздел «Да Тан Кай-юань ли» содержит детальное изложение ритуалов, связанных с военными действиями:

- комплекс ритуалов [принесение жертвы Шан-ди (上帝); жертвоприношение у алтаря Земли; объявление о намерении совершить военный поход в храме императорских предков], проводимых в преддверии военного похода, возглавляемого лично государем (ДТК, цз. 81—83);

- ритуал жертвоприношения (禡 ма), отправляемый непосредственно перед битвой (ДТК, цз. 84);

- обряды, сопровождающие императорскую охоту и объезд земель вассальных правителей (ДТК, цз. 84);

- обучение императора военному делу, ритуальное соревнование по стрельбе из лука с участием государя (ДТК, цз. 85—86);

- назначение командующего армии (ДТК, цз. 86—88);

- обрядовый комплекс, обращенный к духам-хранителям боевых коней и пастбищ (ДТК, цз. 89);

- магические обряды, дарующие победу и охраняющие армию от происков злых духов (ДТК, цз. 90).

Четвертый раздел сочинения Сяо Сундэна детально повествует о ритуальных церемониях, опосредующих радостные события:

- ритуалы совершеннолетия императора и бракосочетания (ДТК, цз. 91—94);

- церемония поздравительного визита к императорскому двору наследника престола и чиновников по случаю дня рождения императора или других радостных событий (ДТК, цз. 95—98);
- ритуалы ежемесячного чтения императорских указов в храме предков (ДТК, цз. 99—103);
- ритуал кормления старцев императором в Государственном Университете (ДТК, цз. 104);
- церемония частной аудиенции у императора (ДТК, цз. 105);
- церемонии дарования чинов, титулов и рангов знатности (ДТК, цз. 106—110);
- ритуалы совершеннолетия и бракосочетания наследника престола, принцев и принцесс императорской крови, сыновей чиновников различных рангов (отдельно рассматриваются церемонии посвящения старшего сына и наследника и младших сыновей носителя чиновничьего ранга) (ДТК, цз. 111—124);
- ритуалы вступления местных чиновников в должность, ритуалы, предписанные для простолюдинов по случаям совместного винопития и чествования старцев, достигших преклонного возраста, и обряды, сопровождающие отправление чиновничьих обязанностей (ДТК, цз. 125—130).

Завершающий раздел сборника «Да Тан Кай-юань ли» посвящен детальному описанию траурных и похоронных обрядов. Он содержит, в частности, сведения о траурной одежде, объявлении и снятии траура, церемонии подношения даров покойному, о тех различиях в похоронном церемониале, которые обуславливались прижизненным официальным статусом умершего, а также о тонкостях этикета соблюдения траура (ДТК, цз. 131—150).

Сокращения

ДТК — *Сяо Сундэн. Да Тан Кай-юань ли* (Ритуалы династии Великая Тан периода правления Кай-юань) / Сыкуцзоаньшу. Раздел «История», часть 13. — Шанхай: 1986. (На китайском языке).

Литература

Гань Хуайчжэнь. Хуанцзоань, ли юй цзиндянь цзоаньшэ (Императорская власть, ритуалы и церемонии и герменевтика канонических текстов). — Тайбэй: 2008. (На китайском языке).

Summary

A.S. Rysakov

The Rituals of the Tang Imperial Court According to the Text of Da Tang Kai-yuan Li

On the basis of previously not studied in the Russian and western sinology text «Da Tang Kai-yuan li» (mid—VIII century) provided a general outline of the imperial rites existed in the era of the Tang dynasty; the structure of the traditional descriptions of ritual practices, the spatial and temporal aspects of their implementation are analyzed.

Key words: ritual, Chinese history, Tang dynasty, imperial ideology, Confucianism.

С. Х. Шомахмадов

Изучение «Алмазной сутры» из коллекции ИВР РАН: прошлое, настоящее, будущее

В статье излагается история обнаружения и изучения буддийских рукописей из Дуньхуана и, в частности, «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры», известной также как «Алмазная сутра», — одного из наиболее распространённых текстов праджняпарамитского цикла. Автор даёт краткое описание рукописей «Ваджраччхедики» из Дуньхуанского рукописного фонда Института восточных рукописей РАН.

Ключевые слова: буддизм, буддийские рукописи из Дуньхуана, тексты праджняпарамиты, «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра».

История изучения пещер Могао. Первым русским путешественником, посетившим монастырский комплекс Дуньхуан («Сияющий Маяк»), был Николай Михайлович Пржевальский (1839–1888). Это произошло в 1879 г. во время его экспедиции в Тибет. Он составил краткое описание монастырских пещер. Вторым был его коллега, друг и ученик Всеволод Иванович Роборовский (1856–1910), который посетил Дуньхуан на пути в Наньшань в 1894 г. Во время визита В.И. Роборовского в Дуньхуан там обитала крохотная группа монашествующих. Позднее он сообщал об увиденных им в Дуньхуане фресках, орнаментированных арках, лепнине, статуях, алтарях. Пещерные храмы сильно пострадали в 1862–1877 гг., во время восстания дунганского этнического меньшинства. В.И. Роборовский не мог предположить, что в пещерах находится уникальная библиотека рукописей и старопечатных изданий.

Спустя несколько лет после посещения Роборовским этих мест начался международный археологический штурм Дуньхуана. Безусловно, описание пещерных монастырей, сделанное Н.М. Пржевальским, и сообщение В.И. Роборовского побудили европейское научное сообщество к обследованию этого «археологического Клондайка». Экспедиции востоковедов-археологов из Западной Европы, Японии и России хлынули в Дуньхуан (Воробьева-Десятовская, 2011, с. 127–129).

В начале XX в. монастырский комплекс Дуньхуан пребывал в полузаброшенном состоянии. Лишь в его южной части проживало несколько буддийских монахов. Один из них, Ван Юань Лу, 22 июня 1900 г. во время расчистки пещер от песка случайно обнаружил в стене проход в комнату, заполненную рукописями. Это была монастырская библиотека, спрятанная в XI в., перед нашествием тангутов.

Местная китайская администрация не проявила никакого интереса к этому открытию, повелев замуровать вход и оставить рукописи там же, где они и пребывали на протяжении тысячи лет. Тем не менее, новость об открытии быстро

распространилась не только среди местных жителей, но и среди европейских ученых, изучавших древности Северо-Западного Китая.

Первым среди ученых-европейцев, приступившим к обследованию Дуньхуанской библиотеки, был Аурель Стейн (1862—1943). В 1907 г. он доставил в Европу из Дуньхуана около семи тысяч больших свитков рукописей и ряд произведений буддийского искусства.

В 1906—1908 гг. в Дуньхуане работала французская экспедиция под руководством востоковеда-китаиста и исследователя Центральной Азии Поля Пеллио (1878—1945). Будучи глубоким знатоком китайского буддизма, он собрал около четырех тысяч полных рукописей сутр и фрагментов. Летом 1908 г., возвращаясь на родину через Пекин, П. Пеллио оставил несколько рукописей китайским ученым, чтобы местное научное сообщество смогло оценить важность открытия библиотеки Дуньхуана.

При активном участии выдающегося ученого Ло Жен Ю (1866—1940) был создан специальный комитет, члены которого убедили правительство перевезти оставшуюся часть библиотеки в Пекин. Китайская администрация организовала специальную экспедицию для её доставки в столицу. Экспедиция вывезла значительную часть рукописей (Дуньхуанский фонд Национальной библиотеки КНР в настоящее время насчитывает около 13 000 единиц хранения). Но специальных разысканий рукописей в пещерном комплексе не проводилось. Экспедиция также не учла того обстоятельства, что немалое число рукописей было разграблено местными жителями, и не попыталась найти и выкупить эти обнаруженные позднее раритеты.

Японская экспедиция, организованная в 1912 г. Кодзуи Отани (1876—1948), собрала в пещерах Дуньхуана коллекцию произведений искусства и обнаружила более 400 рукописей. Аурель Стейн во время своей второй экспедиции привез из Дуньхуана около 500 свитков, содержащих пространные рукописные тексты.

В 1914—1915 гг. Сергей Федорович Ольденбург (1863—1934)¹ во время своей второй Туркестанской экспедиции, организованной специально для изучения пещер монастырского комплекса 'Могао-ку' («Пещеры недостижимых высот»), более известного как «Пещеры тысячи будд» (Цянь-фо-дун), осуществил подробное описание пещер. Были составлены точные планы, включая описание каждого помещения в монастырском комплексе, проведена фотосъёмка, нанесены на кальку наиболее важные объекты. По замыслу Ольденбурга, целью экспедиции был поиск основательной базы для определения хронологических рамок памятников буддийского искусства в Китае и Китайском Туркестане, а также сбор достаточно полных данных для описания различных стилей буддийского искусства (Попова, 2008а, с. 255).

¹ Целью Первой Русской Туркестанской экспедиции под руководством С.Ф. Ольденбурга (1909) было изучение культуры карашарского региона.

Коллекция рукописей, доставленная 1 сентября 1915 г. из Дуньхуана в Санкт-Петербург, в Азиатский музей, насчитывает около 19000 единиц, включая около 200 крупных рукописных свитков. Из них самая ранняя рукопись датируется 516 г., а самая поздняя — 1002 г.

Сохранение Дуньхуанской коллекции в Санкт-Петербурге. Начало изучению Санкт-петербургской Дуньхуанской коллекции было положено в 1918 г., когда русский знаток иранской культуры Федор Александрович Розенберг (1867–1934) опубликовал исследования двух согдийских буддийских фрагментов. В конце 1920-х гг. японский учёный Кано Наоки (1868–1947) опубликовал статьи, посвященные рукописи из «китайской части» ленинградской (Санкт-петербургской) коллекции. В 1930-х гг. востоковед-китаист Константин Константинович Флуг (1893–1942) приступил к анализу, инвентаризации и описанию рукописей из Дуньхуана и выделил среди них буддийские канонические тексты. В 1953 г. Майя Петровна Волкова (1927–2006) продолжила инвентаризацию Дуньхуанской коллекции. Также в 1950-х гг. работы по инвентаризации проводились группой специалистов под руководством Всеволода Сергеевича Колоколова (1896–1979), а затем — под руководством Льва Николаевича Меньшикова (1926–2005), который внес чрезвычайно значительный вклад в исследование Дуньхуанской коллекции. Именно Л.Н. Меньшиков выявил в рукописных собраниях Санкт-Петербурга, Пекина, Лондона, Парижа 1470 списков «Алмазной сутры» из Дуньхуана.

В группу Л.Н. Меньшикова, целью деятельности которой были сохранение, каталогизация и изучение Дуньхуанской коллекции, входили М.И. Воробьева-Десятовская, И.С. Гуревич, Б.Л. Смирнов, В.С. Спиринов (1929–2002), С.А. Школяр (1931–2007). Одним из итогов деятельности этой группы стала публикация в 1963 и 1967 гг. двух томов «Описания рукописей из Дуньхуана», охватывающих 2954 единицы хранения. В 1965 г. члены группы Л.Н. Меньшикова удостоились премии Станислава Жюльена (Франция).

В настоящее время исследования Дуньхуанской коллекции Санкт-Петербурга продолжаются под руководством директора Института восточных рукописей РАН Ирины Федоровны Поповой.

Наряду с палеографическими и текстологическими исследованиями рукописей из Дуньхуана приоритетными задачами сотрудников ИВР РАН также являются консервация и реставрация манускриптов. Одной из важных проблем Международного Дуньхуанского Проекта (IDP) является химический анализ бумаги, чернил, красителей, использовавшихся в Китае, особенно в районе Дуньхуана, в I тыс. н. э. Отметим, что новые методы исследования красителей, используемых в дуньхуанских рукописях, были предложены проф. Кеннетом Седдоном из Королевского университета г. Белфаста, Северная Ирландия (Vorobyov-Desyatovsky, 1999, с. 49).

«Алмазная сутра» из Дуньхуанского фонда ИВР РАН. Дуньхуанский фонд ИВР РАН насчитывает около 19 тыс. единиц хранения, 601 из которых —

фрагменты «Ваджраччхедика-Праджняпарамита-сутры» — «Сутры о запредельной мудрости, разрезающей [тьму невежества] подобно Алмазному [мечу]²» (наиболее распространенное краткое название — «Алмазная сутра»). Данный текст является самым известным и почитаемым среди прочих сутр Махаяны. Наряду с «Сутрой сердца запредельной мудрости» («Праджняпарамита-хридая-сутрой») «Ваджраччхедика» относится к так называемым кратким сутрам, которые представляют собой экспозицию учения Праджняпарамиты. «Алмазная сутра» была создана в Индии и датируется предположительно III в. н.э. Но Хадзимэ Накамура, например, считает, что данный текст составлялся ранее — в 150–200 г. н.э. (Памятники индийской письменности из Центральной Азии, 1990, с. 260).

Тот факт, что «Алмазная сутра» неоднократно переводилась на многие языки, в том числе и на китайский, свидетельствует о высокой популярности этого текста. Так, Кумараджива (344–413) перевел его в 400 г. н.э., Бодхиручи (386–534) — в 509 г., Парамартха (499–569) — в 562 г., Дхармагупта (589–618) — в 592 г., Сюань-цзан (602–644/664) — в 660–663 гг., И-Цзин (635–713) — в 703 г.

«Алмазная сутра» породила обширную комментаторскую традицию. Хорошо известны комментарии на санскрите Васубандху (IV–V в. н.э.) и Асанги (300–370). Многие китайские мыслители, принадлежавшие к разным школам, создали комментарии к «Алмазной сутре»: основатель школы Тянь-тай Чжи-и (538–597); Куй-цзи (632–682) — яркий представитель школы Фа-сян; Цзунми — пятый патриарх школы Хуаянь (780–841) и другие.

Такие ученые-востоковеды, как Ф. Макс Мюллер, С. Биль, В. Гиммель, С. Конов, Р. Хёрнле, Е.Е. Обермиллер, исследовали «Алмазную сутру». Макс Мюллер опубликовал в 1881 г. санскритский оригинал (на деванагари) рукописи, хранившейся в Японии, в монастыре Коки-дзи. Шрифт этого текста является переходным типом от брахми к деванагари (Max Müller, 1881, с. 16–17). Другой санскритский текст, найденный А. Стейном в Хотане и транслитерированный Ф. Паргитером (1852–1927), а также старая хотанская версия «Ваджраччхедики», транслитерированная и переведенная С. Коновым, были опубликованы в 1916 г. (Hoernle, 1916, с. 176–195; 214–288). Любопытная билингва Ваджраччхедики из Тибета была представлена Российской Академии Наук бароном П.Л. Шиллингом фон Канштадтом (1786–1837). Эта версия содержит санскритский текст (письмо ланджа), тибетскую транслитерацию и перевод на тибетский язык. Исаак Яков (Яков Иванович) Шмидт (1779–1847) в 1837 г.

² Э. Конзе пишет о 'ваджре' как о мифической «палице», соотносимой с легендарным оружием Индры (буддийского Шакры) (Conze, 1974, с. 7). Но, строго говоря, ваджра Индры — палица, дубина, которая не может «резать». Таким образом, уместнее говорить об «алмазном мече» (khadga), одном из семи «второстепенных» сокровищ Вселенского правителя (чакравартина). Данный меч часто изображается с пламенеющим клинком, символизирующим Просветление, разрушающее всякую тьму.

опубликовал тибетский текст и перевод на немецкий язык (Conze, 1974, с. 17).

Многие современные ученые (Д.Т. Судзуки (1870–1966), Э. Конзе (1904–1979), Х. Накамура (1912–1999), Ш. Ханаяма, Л. Зандер и др.) изучали «Алмазную сутру». Необходимо отметить, что японские ученые внесли большой вклад в изучение текстов Праджняпарамиты в целом.

Большинство целиком сохранившихся рукописей «Алмазной сутры» из коллекции ИВР РАН представляют собой переводы Кумарадживы (595 единиц хранения; 15 полных свитков). Также в собрании ИВР РАН есть три версии перевода Бодхиручи и три единицы хранения — переводы Йи-ди.

В коллекции ИВР РАН насчитывается большое количество кратких версий «Алмазной сутры» в переводе Кумарадживы. В этих версиях сутра состоит из 32 «глав» (*фэнь*) и предваряется *дхарани*, *гатхами* и лаконичным предисловием, оглашавшимся на религиозных собраниях. Каждая глава имеет название. Все краткие версии зафиксированы не на свитках, а в небольших «тетрадах» — сшитых вместе листках размером 10,5 x 14 см. В рукописном фонде ИВР РАН хранятся 73 таких «тетрады», восемь из них содержат приложения и в текст двух инкорпорированы четверостишия. Также необходимо отметить, что эти «тетрады» находятся только в собрании ИВР РАН.

Перспективы изучения «Алмазной сутры» в Институте восточных рукописей РАН. В распоряжении исследователей имеется несколько копий санскритских оригиналов «Алмазной сутры» и широкий спектр её переводов на языки Центральной Азии и Дальнего Востока: китайский, тибетский, хотанский, согдийский, монгольский, маньчжурский и другие. «Алмазная сутра» была переведена также на многие европейские языки, в том числе на русский.

Возникает вопрос — имеет ли смысл обращаться к переводам сутры на восточные языки при наличии санскритского оригинала, позволяющего вскрыть все изначальные смыслы без инокультурных наслоений?

Однако наличие китайских переводов «Алмазной сутры» и её разнообразных оригинальных санскритских версий из коллекции ИВР РАН, в частности, открывает широкие возможности для изучения китайской социокультурной формы буддизма. Одним из аспектов этой многогранной проблемы является исследование истории переводов буддийских текстов в Китае. Выполненные Кумарадживой переводы «Алмазной сутры», хранящиеся в ИВР РАН, представляют собой прекрасные образцы так называемых «старых переводов» (V–VI вв.), предшествовавших реформе Сюань-цзана и периоду «новых переводов» (VII–X вв.). Это позволяет исследовать процесс формирования буддийской терминологии на китайском языке. Таким образом, китайские переводы «Алмазной сутры» из Дуньхуанского фонда ИВР РАН представляют собой значительный научный интерес.

Упомянутые выше «тетрады» привлекают внимание учёных, поскольку являются своеобразными учебными пособиями для начального образования монахов по догматике, представленной в «Алмазной сутре». Поскольку освоение

её полной версии требовало предварительной серьёзной подготовки, монахи начинали с заучивания адаптированного варианта произведения. Примечательно, что полная версия «Ваджрачхедики» была распространена в Китае главным образом в районах, прилегающих к столице, тогда как зафиксированная в «тетрадах» адаптированная версия имела хождение только в Центральной Азии — на периферии великой империи.

Представляет интерес дидактический принцип, согласно которому структурирован текст «Алмазной сутры», изложенный в «тетрадах». Каждая предыдущая глава заканчивается строками последующей. Тот же принцип виден в структуре текста «Абхидхармакоши» («Энциклопедия буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.).

Таким образом, уникальная по представительности коллекция рукописей «Алмазной сутры» из Дуньхуанского фонда ИВР РАН представляет собой богатейший материал для дальнейших исследований в области палеографии, источниковедения и истории распространения буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии.

Сокращения

IDP — International Dunhuang Project.

Литература

Воробьева-Десятовская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: 2011.

Памятники индийской письменности из Центральной Азии / Издание текстов, исследование и комментарий *Г.М. Бонгарда-Левина и М.И. Воробьевой-Десятовской*. Выпуск 2. (Памятники письменности Востока, LXXIII, 2; Bibliotheca Buddhica, XXXIII). — М.: Наука. 1990.

Попова И.Ф. Вторая туркестанская экспедиция С.Ф. Ольденбурга (1914–1915) // Пещеры тысячи будд: Российские экспедиции на Шелковом пути: к 190летию Азиатского музея: каталог выставки. — СПб.: 2008 (а).

Попова И.Ф. Рукописи дуньхуанской библиотеки // Пещеры тысячи будд: Российские экспедиции на Шелковом пути: к 190летию Азиатского музея: каталог выставки. — СПб.: 2008(б).

Vajracchedikā Prajñāpāramitā // Edited and Translated with Introduction and Glossary by Conze E. — Roma: 1974.

Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan. Facsimiles with Transcripts, Translations and Notes / Ed. by *R. Hoernle*. — Oxford, 1916. Vol. I.

Vajracchedikā Prajñāpāramitā-sūtra / Ed. by *F. Max Müller* (Anecdota Oxoniensia. Arian Series). — London: 1881. Vol. 1. Pt. 1.

Vorobyov-Desyatovskiy V.S. The St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies and the International Dunhuang Project // Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. — 1996. Vol. 2. No. 1. March.

Summary

S.H. Shomakhmadov

**The Studies of ‘Diamond Sūtra’ from the IOM collection
Past, Present, Future**

The article contains the brief history of discovering and investigating of Buddhist manuscripts from Dunhuang and particularly — Vajracchedikā Prajñāpāramita-sūtra (“The Sūtra about Transcendent Wisdom cutting [the darkness of ignorance] like the Diamond [Sword]”; the most known in its short title — “Diamond Sūtra”) — the one of the most popular Prajñāpāramita texts. Author give the brief description of Vajracchedikā’s manuscripts from Dunhuang collection preserved in the Institute of Oriental Manuscripts of RAS (St. Petersburg, Russia).

Key words: Manuscripts, Prajñāpāramita, Vajracchedikā.

Буддизм в гражданском обществе

Е.А. Островская

Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций Российской Федерации и Республики Корея¹

В статье рассматривается проблема влияния процессов идеологического обновления в политической сфере РФ и РК на возникновение и закрепление в российском и южнокорейском обществах новых организационных форм религиозной жизни. Автор проводит сравнительный социологический анализ направлений институциональной активности буддийских организаций РФ и РК в национальном и транснациональном измерениях.

Ключевые слова: демократические политические системы, Российская Федерация, республика Корея, религии в гражданском обществе, религиозные неправительственные гражданские организации, буддизм, буддийские гражданские организации.

Сравнительный социологический анализ религиозных подсистем российского и южнокорейского обществ представляется весьма актуальным в контексте дискуссии глобальной социологии. К важным направлениям этой дискуссии относятся, в частности, национальные проекты гражданского общества, глобальное гражданское общество, транснациональные этнорелигиозные меньшинства. Рассматриваемая нами в этой связи проблема — вопрос об идеологическом и организационном участии традиционных религиозных идеологий в развитии национальных — российского и южнокорейского — проектов гражданского общества, а также об их востребованности в формате глобального публичного дискурса о правах человека, национальных и этнических меньшинствах.

В современной реальности российского и южнокорейского обществ, воспроизводящих демократические политические системы, традиционные религиозные идеологии представлены коммуникативной активностью разнообразных религиозных неправительственных некоммерческих гражданских организаций (РНГО). Подобно другим неправительственным гражданским организациям, они развивают собственный тематический дискурс, нацеленный на консолидацию усилий их членов по решению проблем воспроизведения религий исторического наследия РФ и РК в условиях гражданского общества и его политических и экономических трансформаций, вопросов социорелигиозной и национальной

¹ Исследование выполняется по гранту Академии Корееведения (Республика Корея) в 2012 г. (AKS-2010–САА-2101).

идентичностей, воинской повинности, профессиональной занятости, экологии, гендерного равноправия, защиты прав. Этот дискурс разворачивается в национальном и транснациональном измерениях.

Анализ национального измерения гражданской активности российских и южнокорейских РНГО с необходимостью предполагает рассмотрение историко-культурной специфики их вызревания. И российская и южнокорейская религиозные подсистемы общества обнаруживают исторически присущее им разнообразие религиозных традиций — развитых религиозных идеологий и этнических верований. В перспективе социологического исследования необходимо сосредоточить внимание на выявлении корреляций между социально-политическими преобразованиями в российском и южнокорейском обществах, с одной стороны, и институционализацией различных традиционных религиозных идеологий — с другой. В анализе национального измерения важно учитывать современную номенклатуру РНГО, их интересы и векторы гражданской активности, ангажированность в общественном пространстве и медиа-сфере.

Социологическое изучение национальной и транснациональной активности РНГО РФ и РК в формате современного гражданского общества должно, на мой взгляд, охватывать как минимум три взаимосвязанных аспекта. Во-первых, это реконструкция тех моделей демократического дискурса о гражданском обществе, которые доминируют в каждом из рассматриваемых обществ. Анализ таких моделей призван определить роль, отводящуюся в них РНГО как организациям третьего сектора². Во-вторых, это выявление и сравнительный анализ правового, экономического, политического и социокультурного компонентов специфики функционирования российских и южнокорейских РНГО. В-третьих, это анализ транснациональных коммуникативных сетей, образуемых российскими и южнокорейскими РНГО в глобальном гражданском пространстве, их пересечения и взаимовлияния.

Прежде всего отмечу системное сходство религиозных подсистем РК и РФ, состоящее в разнообразии смыслов тех религиозных традиций, которые эти подсистемы исторически вобрали в себя. В РК — это конфуцианство, буддизм, христианство и местные этнические верования. В РФ — христианство, буддизм, ислам, иудаизм.

С социологической точки зрения представляется принципиальным подчеркнуть, что различие между ними обусловлено не номенклатурой указанных религий, а средой, воспроизводящей эти религиозные идеологии. В РК среда стабильно моноэтническая, в РФ многообразие религиозных традиций воспроизводится в многообразии этнических сред.

Моноэтническая среда Южной Кореи стала носителем смыслов различных религиозных идеологий в результате исторического развития куль-

² В концепциях гражданского общества принято выделять три сектора: первый, представленный правительственными организациями, второй, объединяющий организационные структуры бизнеса; третий, вбирающий в себя независимые гражданские организации (НГО).

турных контекстов с Китаем, японской колониальной оккупации и последующего постколониального периода существования под патронатом США.

Иначе обстоит дело в РФ: буддизм и ислам вошли в религиозную подсистему российского общества в имперский период его истории. В Российской православной империи обе эти религиозные традиции функционировали на статусе «религий инородческих окраин».

В южнокорейском обществе, моноэтническая среда которого исторически воспроизводила идеологическое господство конфуцианской системы и буддизма, христианство укоренилось только благодаря радикальным политическим и геополитическим трансформациям.

В РФ на уровне конституции православное христианство интерпретируется в качестве одной из четырех «исторических религий народов России», т. е. наряду с исламом, буддизмом и иудаизмом. Православие тем не менее до сих пор остается доминантной системой символов и легитимаций в политическом и социокультурном дискурсах о социальной реальности. Гражданская активность православных НГО³ РФ тематически разнообразна и пользуется поддержкой политического истеблишмента и бизнеса. Анализ тематической ангажированности православных НГО позволяет говорить как о национальном измерении их активности, так и о транснациональном. К национальному измерению следует, в частности, относить социальную работу с бездомными, наркозависимыми, алкоголиками, престарелыми, экологическую и религиозно-просветительную деятельность, внедрение православных ценностей в сферы экономики и образования, патриотическое воспитание молодежи.

Корейское общество познакомилось с христианскими конфессиями — римским католичеством и протестантизмом лишь в XIX в. В современной РК христианство наряду с буддизмом оценивается в качестве одной из статистически господствующих религий. Согласно Корейскому Цензу 2005 г. из 100% населения РК 53% идентифицировали себя как имеющие определенную религиозную принадлежность, а 47% как безрелигиозные. Из числа религиозно ориентированных на долю протестантизма приходится 18%, последователи римского католичества составляют 11%. На рынке религий южнокорейского общества конкуренцию католичеству и протестантизму составляет лишь буддизм, к которому из 53% верующего населения себя причислили 23%⁴. В анализе гражданской активности РНГО РК отдельного внимания достоин тот факт, что подавляющая часть корейских христиан являются горожанами, более того — представителями высших страт мегаполисов.

³ С разнообразием номенклатуры православных НГО можно ознакомиться в частности по ссылке: <http://www.hristianstvo.ru/life/organizations/youth/>

⁴ Статистические данные взяты из монографии канадского исследователя религиозных традиций РК Д. Баркера. См.: Barker, 2008, с. 4.

В современной реальности корейского и российского обществ доминирует функциональный принцип дифференциации подсистем. Политические системы РФ и РК отождествляют себя в качестве демократических, свободных от необходимости опираться на религиозную легитимацию. Согласно принципам демократии, утвердившимся в российском и южнокорейском государствах, неполитическая и неэкономическая социальная реальность осмысливается как гражданское общество, а религиозная подсистема — как совокупность религиозных неправительственных организаций, действующих наравне с прочими НГО в третьем секторе. Сравнительный анализ номенклатуры российских и корейских РНГО позволяет констатировать, что в обеих странах идеологически доминирующими оказываются именно христианские НГО.

Принципиальное отличие РФ от РК обнаруживается применительно к деятельности исламских НГО. В РФ ислам, согласно опросам 2008—2009 гг., занимает второе место после христианства. Однако результаты социологического опроса, проведенного Левада-центром в 2011 г., показали, что доля православных составляет 69% населения РФ, а мусульман — 5%⁵.

В статистических данных по РК ислам предстает как религиозная традиция меньшинства (0,1%). Социокультурное укоренение ислама началось в Южной Корее только в 1950-х гг. в связи с пребыванием на ее территории турецкой армии. В 1967 г. была создана Корейская Исламская Федерация, объединившая наряду с этническими корейцами, принявшими ислам, мусульманские иноэтнические меньшинства трудовых мигрантов и беженцев из Пакистана, Бангладеш, Индонезии, которые обосновались в РК⁶. Специфика функционирования ислама в РК дает основание утверждать, что активность южнокорейских исламских НГО характеризует собой исключительно транснациональное измерение религиозной подсистемы корейского общества. Более того, в данном контексте следует говорить в первую очередь о включенности корейского общества в транснациональное коммуникативное пространство ислама через эти РНГО, нежели о вкладе исламских НГО в развитие национального варианта южнокорейского гражданского общества.

В данной статье я сосредоточусь на анализе буддийских НГО российского и южнокорейского социумов. В российском обществе буддизм долгое время оставался религией исторического наследия коренных народов Бурятии, Калмыкии, Тувы, Забайкальского края, воспринявших эту религию из Тибета через посредство центральноазиатских этносов. Зародившиеся в 1990-х гг. полиэтнические сообщества буддистов-конвертитов (т. е. новообращенных), исповедующих тибетскую, тайскую, южно-корейскую, японскую или вьетнам-

⁵ См.: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/783660/>

⁶ В ряде исследований указывается, что общее число мусульман РК составляет от 100 до 150 тыс., из которых 35—40 тыс. этнические корейцы. См., например: Barker D. Islam Struggles for a Toehold Korea / <http://asiaquarterly.com/2006/06/01/ii-139/>

скую социокультурные формы буддизма, способствовали изменению публичного имиджа этой религиозной традиции, ее вестернизации и включению в транснациональный коммуникативный контекст. В данном исследовании значимый интерес представляют именно те буддийские НГО, гражданская активность которых имеет наибольший общественный резонанс.

Российская буддийская община, объединяющая всю совокупность верующих-буддистов, начала формироваться как современный феномен вероисповедной идентичности в 1990-х гг., когда в РФ был взят курс на строительство правового государства и гражданского общества. В тот же период политическое руководство страны провозгласило курс на возрождение исторических религий и этнических верований народов России. Была разрешена миссионерская практика (в том числе и с зарубежным участием) и введено правовое обеспечение деятельности религиозных объединений. Новая политико-правовая парадигма функционирования религий в РФ стимулировала возникновение нового социального феномена вероисповедной идентичности — российской буддийской общины.

В настоящее время буддийская община РФ характеризуется пятью следующими особенностями:

- границы канонических буддийских территорий, т. е. территорий проживания народов, исторически исповедовавших буддизм (бурят, калмыков, тувинцев), совпадают с административно-территориальными границами соответствующих национальных автономий (Бурятия, Калмыкия, Тува);

- буддизм продвигается за пределы канонических территорий, углубляясь в евразийское пространство страны, прежде всего в мегаполисы; так, в Москве и Санкт-Петербурге развивают активность различные буддийские сообщества — объединения и группы последователей школы гелугпа, общины школы дзен Кван Ум, Дхарма-центры последователей школы карма-кагью, Дзочен-общины, буддийские центры «Друзья Тибета», общины школы тхеравада, буддийские центры римэ;

- мультикультурный и полиэтнический состав: наряду с членами этносов, исторически исповедовавших буддизм, в современную буддийскую общину РФ входят конвертиты славянского, тюркского, угро-финского, еврейского этнического происхождения;

- разнообразие социокультурных форм буддийского вероисповедания: наряду с традиционным для канонических территорий тибетским буддизмом в РФ укоренились привнесенные в 1990-х гг. буддийские традиции — японская, китайская, ланкийская, южнокорейская, вьетнамская и др.;

- гетерогенность организационных форм: в современной буддийской общине РФ сосуществуют традиционные формы религиозных объединений (локальные общины на канонических территориях), религиозные объединения буддистов-конвертитов и религиозные группы, подлежащие юридической регистрации.

Демократическая политико-правовая парадигма функционирования религий в российском обществе способствовала оформлению беспрецедентного социаль-

ного феномена вероисповедной идентичности — «российский буддист». Эта большая социальная группа развивает религиозную активность в третьем секторе общества — в независимых гражданских организациях. В терминах научного дискурса о гражданском обществе современная буддийская община России должна квалифицироваться как ассоциация на основе единства мировоззренческих ценностей.

Буддийская Традиционная Сангха России (БТСР) входит в состав Президентского Совета по вопросам религиозных организаций. Эта влиятельная РНГО декларирует ценности этнокультурной и религиозной толерантности, стремление к расширению межрелигиозного диалога и сотрудничества. Ее лидер Д.Б. Аюшеев является также вице-президентом «Азиатской буддийской конференции за мир» и представляет российских буддистов в Межрелигиозном Совете России. Одним из важнейших аспектов деятельности БТСР выступает практическое воплощение миротворческой позиции буддизма и поддержание открытого внутрirosсийского и международного диалога религий по вопросам мира, прав человека, свободы совести и вероисповедания.

Яркой иллюстрацией экологического направления деятельности буддийских НГО РФ является работа бурятских и калмыцких объединений — религиозного центра «Ахалар», Объединения буддистов Калмыкии, Дхарма-центра Калмыкии.

Возникшие в российских мегаполисах ячейки общества «Друзья Тибета» пропагандируют религиозно-просветительскую и миротворческую миссию Далай-ламы XIV в пространстве глобального мира, устраивают акции в поддержку тибетского этнического меньшинства в КНР и активно занимаются правозащитной деятельностью.

Дхарма-центры последователей школы тибетского буддизма карма-кагью объединяют молодежь в борьбе против наркотиков и любых форм насилия, включая международный терроризм.

Отдельно следует отметить гражданский вклад женского буддийского движения. В 1990-х гг. бурятские буддистки-мирянки обратились к опыту своих монгольских сестер по вероисповеданию, принявших активное участие в деле создания женских монастырей. Наряду с женскими буддийскими монастырями (дацанами) и монашескими общинами получили развитие различные гендерно ориентированные дхарма-центры и общины⁷, в которых культивируется равноправие полов в социорелигиозном аспекте. Бурятские монахини организовывали общедоступные курсы по изучению буддийской философии, а также способствовали приездам монгольских женщин-лам для участия в совместных ритуальных службах (хуралах).

Усилиями бурятских монахинь и мирянки созданы НГО, неукоснительно проводящие в жизнь одну из центральных ценностных доминант буддизма —

⁷ Подробнее см.: Бальжитова, 2007.

постулат равенства духовных возможностей женщин и мужчин. Бурятские монахини и мирянки наладили тесное сотрудничество с международной организацией «Сакьядхита», внедряющей в практику принцип гендерного равноправия в национальных буддийских общинах, — обеспечение равных возможностей в получении религиозного образования, в продвижении по вертикали социорелигиозных статусов, укрепление равноправного положения женщины в социально-политической, хозяйственно-экономической, профессиональной и брачно-семейной сферах.

Женские буддийские НГО Бурятии активно участвуют в миротворческой деятельности внутри страны и за ее пределами. Символическим выражением этого аспекта их активности явилось строительство ступы «Мир», возведенной на берегу озера Байкал по инициативе насельниц женского дацана. Ступа была возведена как ответ на акты вандализма в Афганистане и терроризма в США.

Однако взятый в 1990-х гг. курс на религиозное возрождение обнаружил применительно к российскому буддизму ряд проблем, требующих особого социологического осмысления. Общественность Бурятии, Калмыкии, Тувы первоначально полагала, что возрождение буддизма должно сводиться к реставрации той парадигмы его функционирования, которая существовала в досоветский период. Но в правовом государстве и гражданском обществе буддизм предстал одной из религий, исповедуемых гражданами РФ по свободному волеизъявлению, а не в качестве традиционного вероисповедания инородческих подданных Российской империи. Требовалось создать принципиально новый образец поддержки буддийских социорелигиозных институтов. А это означало, что необходимо было изыскать легитимные в правовом государстве источники финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, выработать приемлемые в гражданском обществе способы пополнения численности монашества и религиозно толерантные модели миссионерско-проповеднической деятельности, преодолеть пережитки этнизации буддизма, т.е. принять процесс иноэтнической конвертации как закономерное для мировой религии явление. Попытки решения этих проблем стимулировали развитие общественного интереса к функционированию буддизма в глобализирующемся мире, в частности, к опыту деятельности транснациональных коммуникативных сетей (далее — ТКС) тибетского буддизма⁸.

Параллельно с возрождением буддизма на канонических территориях в 1990-х гг. начался процесс легализации буддийских организаций в европейской части России. Заявили о себе религиозные объединения, исповедующие новые для России социокультурные формы буддизма, импортированные из стран Дальнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии. Такие объединения органично вошли в третий сектор гражданского общества, поскольку изначально

⁸ Подробнее о глобальных формах институционализации тибетского буддизма см.: Островская-мл., 2008; Аюшеева, 2003.

позиционировали себя в качестве НГО. Но едва ли они могли рассматриваться как организации адептов одной из исторических религий народов России, так как в центральноазиатских регионах нашей страны исторически утвердилась тибетская форма буддизма. Появление этих новых буддийских НГО спровоцировало конфликтную ситуацию: они претендовали на внедрение той модели буддийской ассоциации, которая была апробирована в странах Запада и вполне соответствовала принципам функционирования религии в гражданском обществе, но не совпадала с традиционными формами институционализации буддизма в Бурятии, Калмыкии, Туве и Забайкалье. «Традиционалисты» сопротивлялись общественному признанию новых буддийских НГО.

Рассмотрим, однако, каким образом функционируют эти традиционные формы в современной ситуации. Проблемы, опосредующие процесс религиозного возрождения буддизма, были осознаны впервые в Калмыкии. В поисках их решения буддисты этого региона еще в первой половине 1990-х гг. заявили о своей лояльности по отношению к Далай-ламе XIV, политическому главе тибетской диаспоры на территории Индии. Отмечу, что в конце 1990-х гг. Далай-лама XIV фактически занял применительно к буддийским каноническим территориям РФ позицию, функционально сходную с позицией католического понтифика. Это объективно маргинализировало НГО российских буддистов, не являющихся последователями тибетской школы гелугпа, представителем и иерархом которой выступает Далай-лама XIV.

В Калмыкии, а затем в Туве и Бурятии постепенно начала внедряться практика воспроизведения глобальной модели функционирования тибетского буддизма, созданной в тибетской диаспоре на территории Индии. Для этой модели характерно воспроизведение буддийских социорелигиозных институтов по транслокальному принципу: бурятские, калмыцкие, тувинские монахи получают высшее духовное образование в монастырских университетах в Дхарамсале (Индия) либо в Монголии (лояльной Далай-ламе XIV); миссионерская деятельность преимущественно ведется посланцами Далай-ламы XIV, имеющими соответствующие сертификаты; в состав «мирян» включаются вновь созданные НГО тибетского буддизма, которые своими пожертвованиями на местах обеспечивают финансовую поддержку иностранных миссионеров.

Формально ориентация буддистов центральноазиатских регионов РФ на тибетскую диаспору во главе с Далай-ламой XIV не противоречит принципам функционирования религии в гражданском обществе. Но такой разворот решения проблемы возрождения буддизма в РФ не вносит вклада в построение национального, российского варианта гражданского общества. Модель глобального функционирования тибетского буддизма, созданная под водительством идеологов тибетской диаспоры, нацелена в первую очередь на воспроизведение этнокультурной идентичности тибетского меньшинства в глобальном пространстве, т. е. идентичности детерриторизированного сообщества эмигрантов и их потомков. Ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на глобальный образец воспро-

изведения социорелигиозных институтов тибетского буддизма оказывается, таким образом, чреватой расщеплением гражданской идентичности: будучи гражданами РФ, они одновременно являются активными участниками ТКС тибетского буддизма, т. е. сети, которая индифферентна к задаче построения гражданского общества и правового государства в России.

Указанная трансформация традиционных форм институционализации буддизма в центральноазиатских регионах РФ не снижает актуальную гражданскую активность российской буддийской общины. Буддийские НГО в их разнообразии стали неотъемлемой частью третьего сектора российского гражданского общества. Но процессы, происходящие в Бурятии, Калмыкии, Туве, заслуживают пристального социологического изучения именно потому, что в этих регионах РФ гражданская форма религиозной идентичности «российский буддист» подменяется глобальной (т. е. несвязанной с национальным вариантом гражданского общества) формой религиозной идентичности — «участник ТКС тибетского буддизма».

Что же касается созданных буддистами-конвертитами НГО, ориентированных на указанную ТКС, то эти организации объективно оказываются заложниками международной политической активности религиозных идеологов тибетской диаспоры и конфликтных сепаратистских групп тибетцев внутри КНР. Однако в национальном измерении деятельность таких НГО далеко не бесполезна. Заявляя себя защитниками прав человека и этноменьшинств, они выполняют в российском гражданском обществе весьма важную и социально значимую функцию — привлекают внимание отечественных политиков, ученых, общественных деятелей к тибетской проблеме, которую необходимо всесторонне изучать не только в контексте вопросов мировой политики, но и в прямой связи с процессом возрождения буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве.

Обратимся теперь к рассмотрению южнокорейских буддийских НГО, их номенклатуры, векторов активности в национальном и транснациональном измерениях. Базовое отличие исторического процесса институционализации буддизма на Корейском полуострове от центральноазиатских регионов России заключается в длительном историческом опыте функционирования этой религии в качестве государственной идеологии, легитимировавшей в течение пяти веков абсолютную власть корейской царской династии. Утрата буддизмом этой господствующей позиции повлекла за собой необходимость конкуренции с конфуцианством и местными этническими верованиями, обобщенно обозначаемыми в научной литературе термином «шаманизм»⁹. Не имея возможности в рамках данной статьи углубляться в историю корейского буддизма, отмечу лишь тот принципиально значимый факт, что эта религия обладала в историческом прошлом РК также и опытом функционирования в качестве традиции образованного меньшинства, т. е. традиции преимущественно монашеской. Формы институ-

⁹ Подробнее см.: Sørensen, 1999, с. 128.

ционального закрепления, обнаруживаемые в современном южнокорейском буддизме, свидетельствуют о его значительном адаптационном ресурсе и способности оперативного реагирования на радикальные социально-политические и социокультурные изменения.

В XIX в. в Корею впервые встал вопрос о необходимости «приблизить буддизм к народным массам» (Park, 2010, с. 3–4). Такая задача актуализировалась в русле буддийского реформаторства, спровоцированного японской политической и социокультурной оккупацией, и миссионерской активности христианских проповедников и функционеров христианских политических движений. Программные направления демократизации буддизма предполагали перевод текстов буддийского канона с классического китайского языка (на котором в течение веков буддийское знание и образование воспроизводились в корейском социуме); строительство монастырских центров в городах и селах, т. е. отход от институционально закреплённой практики оборудования пещерных монастырей, находящихся далеко за пределами населённых пунктов; принятие установки на поддержание регулярных контактов монашества с мирянами. Именно в период осуществления данной программы произошел организационный раскол корейской буддийской сангхи, часть которой выступила за возможность сохранения монашеского статуса без соблюдения обета безбрачия.

Буддийское реформаторство имело своим историческим следствием возникновение учреждений для религиозного обучения и просвещения мирян, открытие в мегаполисах молельных центров для буддистов-мирян. В 1980-х гг. в РК большинство буддийских монастырей и храмов в городах учредили колледжи начального и среднего циклов религиозного образования, ориентированного на ознакомление учащихся с буддийским письменным наследием, историей буддизма, религиозной художественной культурой, храмовым этикетом и т. д. Это направление деятельности традиционных буддийских НГО привлекло на их сторону значительное число верующих, принадлежащих к южнокорейскому среднему классу. Достоин внимания тот факт, что в крупных городах буддийские монастыри не ограничивают свою активность лишь проведением молитвенных служб. В 1990-х гг. при монастырях были созданы социальные сети, обеспечивающие и религиозные, и социокультурные потребности мирян. В рамках их деятельности функционируют детские сады, магазины экологически чистых продуктов, проводятся свадебные и похоронные ритуалы, осуществляются банковские услуги и многое другое (Joo, 2011, с. 616).

Идеи реформаторского периода истории корейского буддизма нашли свое воплощение и в деятельности организаций так называемого «народного» (minjung) буддизма, оформившихся в 1970–1980-х гг., во времена милитаристского режима. Народный буддизм как религиозно-политическое движение заявил о себе в 1985 г., когда была учреждена НГО «Народная буддийская федерация». Ее целевой аудиторией стали сторонники свержения военной диктатуры, рабочие и крестьяне, боровшиеся за демократическую конституцию, справедливое

распределение национальных богатств, объединение Южной и Северной Кореи (Jorgensen, 2010, с. 282).

В современной социокультурной реальности южнокорейского общества буддийская традиция оказалась, однако, в ситуации невыгодного для нее конкурентного противостояния с протестантизмом и католичеством. Конкуренция за идеологическое влияние в пространстве публичности, за приоритетное право легитимировать смысловые основы национальной идентичности приводят буддийские организации РК на путь социальной работы, благотворительности, миссионерской деятельности, что не было исторически характерно для традиционного корейского буддизма. Его опорой считалось строгое (безбрачное) монашество, стремившееся полностью дистанцироваться от мирских проблем. Подчеркну в этой связи то немаловажное обстоятельство, что социальная и гражданская активность вновь созданных буддийских НГО натолкнулась на противодействие традиционного буддийского клира, полагавшего, что подлинный буддизм должен являть себя в монашеском облачении, а приемлемая для него форма функционирования непременно требует отдаления от мира (Tedesco, 2003, с. 155).

Анализ публикаций, посвященных судьбам традиционных религиозных идеологий в РК, позволяет заключить, что буддизм оценивается в современном южнокорейском обществе весьма противоречиво. Так, согласно статистическим данным, после христианства буддизм является второй по численности последователей религиозной традицией Южной Кореи. С социологической точки зрения это позволяет выдвигать предположение о его популярности и социокультурной востребованности. Однако в реалиях южнокорейских мегаполисов буддизм представлен слабо: число храмов и монастырей невелико, буддийская символика в архитектуре и художественном оформлении городов практически отсутствует, количество буддийских учебных заведений мизерно. Например, Сеул, население которого насчитывает 12 млн., располагает лишь несколькими действующими буддийскими храмами. Пик их активности приходится на выходные дни, когда на молитву собираются сотни верующих. В противовес этому в каждом квартале мегаполиса функционирует несколько протестантских церквей, где сеульцы-христиане собираются и в будни, и в праздники, устраиваются конференции по вопросам веры и прозелитации, благотворительные акции и другие мероприятия.

Традиционный буддизм вытеснен в сельские районы РК. Именно там преимущественно дислоцированы буддийские монастыри и проживают поддерживающие их буддисты-миряне. Примечательно, что и в масс-медийном пространстве, и в научных статьях вытеснение буддизма на сельскую периферию осмысливается как естественный порядок вещей, объясняющийся якобы присущей буддизму установкой на удаление от социума, а также традицией функционирования пещерных монастырей, сложившейся в корейском буддизме. Однако такой весьма поверхностной интерпретации противоречит заложенная еще в XIX в. тенденция на внедрение буддийской религии в гражданскую, социально-политическую и социокультурную активность социума.

Подлинная картина парадоксальности публичных позиций буддизма в РК открывается лишь при учете той жесткой контрпропаганды, которая ведется против него южнокорейскими христианскими организациями (Joo, 2011, с. 619). Я считаю необходимым учитывать в анализе ситуации и многократные акты вандализма, совершавшиеся «христианскими фундаменталистами» в отношении буддийских святынь на протяжении 1990-х гг.¹⁰ В тот период происходили умышленные поджоги буддийских монастырей в мегаполисах, хищения ритуальных принадлежностей, хулиганские публичные нападения на буддийских наставников, разрушения буддийских памятников и т. д.

Кроме того, необходимо также принимать во внимание тот факт, что в РК одобряемая гражданская позиция предполагает ориентацию на политических лидеров, находящихся у власти. В периоды президентства лояльных христианству политиков считалось уместным подвергать буддизм гонениям и публичной критике. Однако это вызывало протестные акции населения. В качестве примера необходимо сказать о состоявшихся в 2008 г. многочисленных мирных демонстрациях буддийских организаций и протесты буддистов-мирян в адрес правящей верхушки¹¹. В публичных выступлениях, открытых письмах и петициях на имя президента Ли Мён Бака буддийские лидеры обвиняли власти в политике идеологической дискриминации буддизма. Упоминались, в частности, президентское поздравление протестантской общине г. Пусан, «покончившей с буддизмом в этой стране», посвящения христианскому Богу тех проектов, которые разворачивал президент в свою бытность мэром Сеула, назначения на высокие государственные посты приверженцев христианства.

В социологическом анализе противоречивости публичного имиджа буддийских НГО РК необходимо также учитывать различие трактовок социальной деятельности в буддизме и протестантизме. Буддизм связывает социальное служение с категорией религиозной заслуги, которая приобретает в индивидуальном бескорыстном действии на пользу живых существ, актуальных и потенциальных членов сангхи. Такое служение имеет преимущественно трансцендентную ориентацию. В протестантизме вектор социального служения направлен непосредственно на мир. Служение миру, его облагораживание, активная гражданская позиция характерны и для других христианских конфессий. Воплощенное в социальной деятельности разнообразных протестантских и католических НГО РК служение миру получило широкую популярность и вызвало громкий позитивный резонанс в публичных институциональных дискурсах.

Буддийские организации по преимуществу приспособляются к вызовам современной демократической идеологии, ориентирующей религиозные сооб-

¹⁰ Об этом подробнее см.: Wells, 2000, с. 239–243. Статистику актов вандализма в адрес буддийских монастырей, храмов, религиозных лидеров по годам см.: Tedesco, 1997, с. 184–192.

¹¹ Подробное описание см.: <http://portal-credo.info/site/print.php?act=monitor&id=12755>
<http://portal-credo.info/site/print.php?act=monitor&id=12755>

щества на гражданскую активность. И тем не менее в современной южнокорейской реальности наметилась тенденция формирования буддийских НГО, стремящихся к участию в публичном дискурсе по политическим, гендерным, религиозным и острым социальным проблемам. Значительную популярность в истекшие десятилетия приобрели в РК такие буддийские НГО, как «Буддийская коалиция за экономическую справедливость», «Общество Чистой Земли», «Буддийская солидарность за реформы». Они возникли в 1980–1990-х гг. как реакция патриотической буддийской общественности на протекавшие в РК социокультурные преобразования.

«Буддийская коалиция за экономическую справедливость» (БКЭС) представляет собой объединение буддистов-мирян, борющихся за права трудовых мигрантов на территории РК. Эта НГО занимается помощью не только трудовым мигрантам, но и беженцам — предоставлением временного жилья, обеспечением бесплатного питания, приобретения необходимых навыков корейского разговорного языка. Кроме того, БКЭС оказывает содействие местным безработным и пострадавшим от экономического кризиса 1997 г. в получении рабочих мест, а в случае необходимости — бесплатного питания и жилья (Tedesco, 2003, с. 163–164).

Иным проблемам посвящают свою деятельность активисты буддийской НГО «Общество Чистой Земли», созданной в 1985 г. в целях религиозного просвещения корейского общества. Опираясь на буддийское учение о рае Сукхавати (Чистая Земля), данная организация обратилась к экологической тематике. Религиозные тексты, публикуемые ею под грифом «Академия экологического пробуждения», представляют собой упрощенный пересказ доктрин школы «Чистой Земли», причем упор делается на разъяснении тезисов о необходимости взращивания установок «чистого сознания», обретения «праведных друзей» и создания «чистых земель». В 1991 г. основатель этой НГО призвал своих последователей обратить взоры в транснациональное пространство коммуникаций по вопросам бедности, начального образования и профессионального обучения неимущих, экономической угнетенности, медицинской помощи и создать международные филиалы «Общества Чистой Земли». В транснациональном формате данная НГО стала известна как «Общество Объединения», оказывающее поддержку экономически бедным слоям населения Индии, Бангладеш, Монголии и Северной Кореи¹².

НГО «Буддийская солидарность за реформы» (БСР) оформилась на волне протеста буддистов-мирян против дисциплинарных нарушений, коррупции, неправомерного использования властных и административных полномочий

¹² См.: Sharma A. Socially Engaged Buddhism in Contemporary South Korea. Universal Gate Buddhist Journal, issue 2. <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag205778.pdf>, <http://www.jungto.org/english/index.html>

буддийским монашеством южнокорейской традиции сон.¹³ Деятельность этой НГО направлена на ослабление монашеской монополии на административное и финансовое управление буддийской сангхой. Члены организации выступают за контроль со стороны буддистов-мирян над процедурой выборов руководства монастырей и храмов сон-буддизма, потоками финансирования из государственного бюджета, благотворительными вкладами и взносами мирян¹⁴. БСР выступает также за необходимость воссоздания полноты буддийских социорелигиозных статусов: мирянин/мирянка, послушник/послушница, монах/монахиня и за практическое участие мирян в жизни монастырей. Такая позиция предполагает реформу организационной структуры сон-буддизма, преимущественно ориентированного на монашество. В транснациональном коммуникативном пространстве религиозных идеологий БСР позиционирует себя как движение буддистов-мирян, ратующих за возрождение традиционного корейского буддизма, за мирное воссоединение Южной и Северной Кореи, за права верующих и мирный межрелигиозный диалог.

Сравнительный анализ российских и южнокорейских буддийских НГО дает основание констатировать, что и в РФ, и в РК функционирование буддизма как традиционной идеологии претерпевает серьезные изменения в силу необходимой социокультурной адаптации к реалиям демократической политической системы, гражданского общества и правового государства. К числу наиболее значимых трансформаций в обоих случаях можно отнести смену вектора социальной активности в соответствии с освоением центральных тематик демократического дискурса. Кроме того, в обеих странах буддийские организации — и традиционные и новые — сталкиваются с неизбежностью конкуренции с христианскими организациями за последователей, общественное внимание, публичный авторитет, благорасположение политической элиты.

Однако принципиальное различие состоит в характере и содержании национального межрелигиозного диалога. В РФ и буддизм, и православное христианство определены в качестве религий исторического наследия, что стимулирует обоюдный поиск тем толерантного диалога и сотрудничества. Такое положение дел во многом объясняется исторически сложившимся распределением сред: буддизм продолжает оставаться лидирующей религиозной традицией в центральноазиатских регионах РФ, а православие воспроизводит себя на европейской части страны как статистически доминантная традиция. Применительно

¹³ См., в частности: Sørensen H.H. Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea, p. 142.

http://news.spirithit.com/index/asia/more/corruption_scandals_rock_nations_largest_buddhist_order/

http://news.spirithit.com/index/asia/ore/corruption_scandals_rock_nations_largest_buddhist_order/

¹⁴ Подробнее см.: Tedesco, 2003, с. 169–172.

к буддизму в РФ следует отметить процесс появления форм функционирования религиозной традиции, которые соответствуют тенденциям развития российского гражданского общества и правового государства. Они вырабатываются благодаря активности буддийских этнических НГО и НГО буддистов-конвертитов.

В РК отчетливо просматривается конкурентное противостояние двух господствующих религиозных традиций — буддизма и христианства (протестантизма и католичества). Тенденция к поиску точек соприкосновения и перспективы консенсуса лишь слабо намечена. Анализ этого противостояния позволяет заключить, что южнокорейский буддизм, немало претерпевший от адептов протестантских организаций, оказывается в итоге стороной, получившей в навязанной конкуренции значительный позитивный импульс. Совершенно очевидно, что стремление адаптироваться к социально-политическим трансформациям позволило идеологам буддийских традиций РК выдвинуть на передний план вопрос о разработке форм и методов внедрения в текстуру современности. В ходе его решения южнокорейские буддисты ассимилировали те способы работы с населением и политической властью, которые утвердились в деятельности их конкурентов-протестантов, практически освоили тематику и риторику национального и транснационального демократического дискурса.

Литература

- Аюшеева Д.В.* Современный тибетский буддизм на Западе. — Улан-Удэ: 2003.
- Бальжитова О.М.* Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — Чита: 2007.
- Островская-мл. Е.А.* Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. — СПб.: 2008.
- Barker D.* Korean Spirituality. — Honolulu: 2008.
- Joo R.B.* Countercurrents from the West: «Blue-eyed» Zen Masters, Vipassana Meditation and Buddhist Psychotherapy in Contemporary Korea // *Journal of the American Academy of Religion*. 2011. Vol. 79, № 3.
- Jorgensen J.* Minjung Buddhism: a Buddhist Critique of the Statues Quo — Its History, Philosophy and Critique. In: Park J.Y. (ed.) *Makers of modern Korean Buddhism*. — New York; Albany: 2010.
- Park J.J.* Buddhism and Modernity in Korea. Introduction // *Makers of Korean Modern Buddhism* / Ed. *Park J.J.* Albany: 2010.
- Sørensen H.H.* Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea // *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* / Ed. *Harris I.* — London; New York: 1999.
- Tedesco F.* Engaged Buddhism in South Korea // *Queen C.S., Prebish C.S., Keown D.* (eds.) *Action Dharma: new studies in engaged Buddhism*. — London: 2003.
- Tedesco F.* Questions for Buddhist and Christian Cooperation in Korea // *Buddhist-Christian Studies*. 1997. Vol. 17.
- Wells H.* Korean Temple Burnings and Vandalism: The Response of the Society for Buddhist-Christian Studies // *Buddhist-Christian Studies*. 2000. Vol. 20.

Summary

E.A. Ostrovskaya

**Sociological Study of the Religious
Non-Governmental Organizations
in the Russian Federation and in the Republic of Korea**

The article deals with the sociological study of religious non-governmental organizations of the Russian Federation and the Republic of Korea. The author investigates how ideological innovation processes in politics contribute to the emergence of new forms of social activities within traditional religions of the RF and the ROK. The attention is focused on a comparative research of the Buddhist organizations' institutional activity in the RF and the ROK.

Key words: democratic political systems, Russian Federation, Republic of Korea, religions in civil society, religious non-governmental civil organizations, Buddhism, Buddhist civil organizations.

Е. Ю. Харькова

Воссоздание сакрального буддийского ландшафта в Бурятии

Статья посвящена воссозданию буддийского сакрального ландшафта в Бурятии, где с начала XVIII в. получила распространение тибетская социокультурная форма буддизма. Буддийский сакральный ландшафт рассматривается как система священных рукотворных и природных объектов, которые служат материальной опорой для религиозной практики, сохранения культурно-исторической памяти бурятского этноса и воспроизведения религиозной идентичности приверженцев буддизма.

Ключевые слова: буддизм, тибетская социокультурная форма буддизма, буддизм в Бурятии, буддийский сакральный ландшафт.

Возрождение буддизма, начавшееся в Бурятии в 1990-х гг., было тесно связано с задачей воссоздания того культурного ландшафта, который характерен для территории, где издавна укоренена буддийская традиция. Иными словами, необходимо было восстановить полноту сакральных объектов, разрушенных либо заброшенных, и тем самым культурное пространство Бурятии в его религиозном — буддийском — измерении. В аспекте функционирования религии такая задача обладает первостепенной значимостью, так как каждый сакральный объект имеет определенную смысловую и религиозно-практическую нагрузку.

Этнограф и философ В.Л. Огудин обозначил шесть функций, характеризующих сакральные объекты: консолидирующая — объект маркирует собой центр территории расселения членов родовой группы или религиозной общины; медиаторная — объект выступает посредником между человеком и трансцендентной (божественной) инстанцией; коммуникативная — объект играет важную роль в организации коммуникации между последователями религиозной традиции; защитительная; лечебная; природоохранная (Огудин, 2005, с. 6–7). Отметим, что в центральноазиатском буддизме, в частности, в его тибетской социокультурной форме, исторически укоренившейся в среде бурятского этноса, сложилась целостная система объектов, образующих специфичный для этой религиозной традиции сакральный ландшафт (Germano, 1998, с. 88–89).

Говоря о буддийском сакральном ландшафте тибетской традиции, мы имеем в виду два типа объектов — рукотворные и природные, служащие опорами религиозной практики и своеобразными мемориалами, скрепляющими коллективную этно-религиозную память. К первому типу относятся монастыри, ступы, пещеры йогинов-созерцателей, ко второму — родники, роции и другие сакрализованные природные объекты.

Особая функция буддийского сакрального ландшафта — историко-информативная, т. е. осведомляющая о событиях истории Учения, что дает основание интерпретировать этот ландшафт как одну из разновидностей текста культуры. В свою очередь, буддийские историографические и агиографические источники содержат значительный массив топонимики, позволяющей раскрыть ценностно-смысловой и содержательный аспекты сакрального ландшафта в качестве текста культуры. В историографических произведениях, в частности, топонимы выступают элементами определенной знаковой системы: каждый из них маркирует не только место, но и важную веху истории вероучения либо событие духовной жизни или деяние кого-либо из выдающихся буддийских учителей.

С точки зрения традиции тибетского буддизма весьма важно обоснование размещения рукотворных сакральных объектов в природной среде. Геомантия¹ (тиб. *sa dpyad*), раздел астрологии — одной из пяти так называемых малых буддийских наук, учит методу определения оптимального места для возведения монастырей, храмов и ступ. При его выборе учитывается расположение объекта относительно населенных пунктов, гор, скал, рек, родников, а также характер местности. С помощью астрологических вычислений определяется и та территория, откуда должны быть взяты строительные материалы. Обязательно проводятся ритуалы подношения духам — хозяевам местности (тиб. *sa bdag*) и очищения пространства (Позднеев, 1887, с. 21–24).

В тибетской буддийской традиции принято создавать особые объекты сакрального ландшафта, связанные с системой тех религиозной психотехник и ритуалов, которые направлены на нейтрализацию агрессии по отношению к живым существам и неодушевленной природе. Везде, где утвердилось эта социокультурная форма буддизма, можно встретить каменные стелы, на которых высечена мантра Авалокитешвары (тиб. *rdo ma ni*) как напоминание о необходимости сострадания к «существам шести сфер существования».

Укажем сходные черты между периодами восстановления буддизма в Тибете после его жестокого подавления в годы правления царя Ландармы (817–842 гг.) и китайской «культурной революции» (1966–1976 гг.) с одной стороны, и в современной Бурятии после его подавления во времена антирелигиозной кампании 1930-х гг. и долгих лет советского застоя — с другой:

- воссоздание материального аспекта буддийской культуры (монастырей, ступ, религиозной скульптуры и живописи, библиотек);
- возрождение буддийских социорелигиозных институтов (монашества, мирян, религиозного образования, религиозной заслуги)²;
- восстановление традиции в религиозном сознании этноса (возрождение линий учительской преемственности и проповеди вероучения, поиска и офици-

¹ Сведения, относящиеся к этой области знания, содержатся в трактате «Белый берилл» (*Baidurya dkar po*) Дэси Сангье Гьяцо (1653–1705).

² О буддийских социорелигиозных институтах подробнее см.: Островская-мл., 2008, с. 187–212.

ального признания «перерожденцев» — *тулку* (тиб. *sprul sku*)³ и воссоздания сакрального буддийского ландшафта).

Зададимся вопросом — какую роль выполняет воссоздание сакрального ландшафта в процессе возрождения буддийской традиции в Бурятии?

В буддийском сакральном ландшафте, знаковыми и смысловыми доминантами которого, несомненно, являются монастыри, запечатлевается историко-культурная память как основа религиозной идентичности («мы — буддисты, наследники великой традиции»). В советский период под давлением антирелигиозной пропаганды сакральный ландшафт в Бурятии оказался в значительной степени разрушен. Для этого вовсе не требовалось физически уничтожать священные для буддистов объекты. Достаточно было вытеснить из памяти народа их буддийскую семантику и духовные смыслы, придав им иное значение.

Возрождение сакрального ландшафта в его системной знаково-смысловой полноте — фактор, способствующий возобновлению этнокультурного и вероисповедного единства бурятского этноса, что особенно важно в эпоху глобализации культуры. Именно поэтому в многоаспектной деятельности, направленной на восстановление традиционной буддийской культуры, воссоздание сакрального ландшафта занимает особое место.

В настоящее время Буддийская Традиционная Сангха России (БТСР) проводит большую работу в данном направлении, стремясь актуализировать память об историческом и религиозном значении прежних сакральных объектов и создавать новые. Благодаря этому постепенно наполняется живыми смыслами и подлинным содержанием вся система буддийских объектов на территории Бурятии и Забайкальского края.

В отличие от Тибета и Монголии в Бурятии не была так сильно развита традиция лам-перевроплощенцев (*тулку*) и связанный с ней культ текстовкладов — *тэрма* (тиб. *gter ma*), хотя исторические примеры поиска и признания *тулку* среди бурятского духовенства известны. В последнее десятилетие усилия БТСР сосредоточены на возрождении памяти о выдающихся буддийских деятелях бурятского народа и упрочении статуса Хамбо-лам⁴.

В этой связи необходимо упомянуть два священных источника, которые относятся к числу новых объектов почитания, недавно обнаруженных ламами в Иволгинской долине. Один из них — сереброносный источник в Оронгое, на месте рождения Хамбо-ламы XII (1911–1917) Даши Доржи Итигэлова⁵.

³ Начало традиции поиска и официального признания лам-перерожденцев в Тибете положил сиддха Ургьенпа Ринченпэл, который в 1289 г. признал пятилетнего мальчика Ранчжун Дорже, будущего Кармапу, новым человеческим рождением Карма Пакши.

⁴ Впервые институт Хамбо-лам был утвержден в 1764 г. Екатериной II. Первым Хамбо-ламой был Дамба-Доржи Заяев (1702–1777).

⁵ Даши Доржи Итигэлов родился в 1852 г. в селе Оронгой в семье Мунко-Тагара Итигэлова из рода Готол-буумал. В возрасте пятнадцати лет поступил в Анинский дацан Хоринской степной

Другой — на месте уединенного созерцания Хамбо-ламы XVII (1946–1960) Лувсан Нимы Дармаева⁶, который после периода гонений вместе с ламами-единомышленниками добивался разрешения на строительство близ с. Верхняя Иволга дацана, известного ныне как Иволгинский. Вполне закономерно, что эти новые места поклонения связаны с линией преемственности бурятских Хамбо-лам.

К новым объектам сакрального ландшафта в Бурятии можно отнести Дворец Хамбо-ламы Итигэлова, недавно отстроенный в Иволгинском дацане; монастырский комплекс Хамбын-сумэ (Верхняя Березовка, Улан-Удэ); возрожденный Ацагатский дацан; ступу, возведенную в честь цаннид-хамбо Агвана Лувсана Доржиева (1853–1938) в с. Хара-Шибирь, на родине этого выдающегося религиозного, общественного и политического деятеля.

Постепенно воссоздается целостный комплекс объектов сакрального ландшафта в бассейне озера Байкал и Саянского нагорья. Важнейшими из этих объектов являются Хойморский⁷, Кыренский и Окинский дацаны, озера Байкал в РФ и Хубсугул в Монголии, святыня бурят, сойотов и монголов — гора Мунко Сардык, или Бурэн-хан, самая высокая точка Восточной Сибири (высота 3490 м), гора Шумак, где имеются 120 минеральных источников.

Духовенство дацанов Саянского нагорья традиционно проводило особые ритуалы почитания хранителей местности у подножия гор Мунко-Сардык, Шумак, у места поклонения Бурхан Баавай, у «Престола Чингисхана», на целебных источниках — *аршанах*. Эмчи-ламы изучили и успешно применяли лечебную силу местных минеральных источников.

думы, где обучался в течение 20 лет. Получил ученую степень габжи (тиб. *dka' bzhi*) — «изучивший четыре предмета: парамиту, мадхьямику, абхидхарму и винаю». Продолжил обучение в Агинском и Цугольском дацанах. В возрасте 43 лет поступил в Янгажинский дацан, где преподавал буддийскую философию. В 1904 г. был избран настоятелем этого дацана, а в 1911 г. — Пандито Хамбо-ламой. Был на этом посту в течение семи лет, в сложнейший исторический период. Считается, что Хамбо-лама XII Итигэлов является новым воплощением Дамба-Доржи Заяева.

Подробнее об Итигэлове см.: Чимитдоржин, 2010, с. 99–112; Васильева, 2008, с. 21–26.

⁶ Пандито Хамбо-лама XVII Лувсан Нима Дармаев родился в 1890 г. в местности Гэдэн-Нюга Торейского аймака (ныне — Джидинский район Республики Бурятия) в семье скотовода Дармажапа Цыренова из рода Хорчид. В возрасте семи лет стал послушником Сартул-Булагского дацана, успешно осваивал философию и получил ученую степень габжи (см. примеч. 5). В конце 1920-х гг. был избран настоятелем Сартул-Булагского дацана. На III Духовном Соборе буддистов (1928) был избран членом Центрального духовного совета (ЦДС). В 1930-х гг. дважды подвергся репрессиям. В 1944 г. он был освобожден и реабилитирован. В 1945 г. вместе с другими бурятскими ламами ходатайствовал о возобновлении буддийских служб и открытии дацана. Избран Пандито Хамбо-ламой в 1946 г.

Подробнее о нем см.: Чимитдоржин, 2010, с. 133–135.

⁷ Хойморский (Хандагайтайский) дацан основан при поддержке цаннид-хамбо Агвана Доржиева в 1917 г. В период наиболее активной деятельности этого дацана там служили 200 лам.

Значительный вклад в сохранение уникальных целебных источников в местности Шумак (Окинский район Бурятии) внес лама Д.Х. Самаев⁸. В 1997 г. под его руководством там был построен восьмистенный храм дуган. 11 мая 2001 г. лама Самаев организовал ритуальное восхождение буддийского духовенства на гору Мунко-Сардык (Лама Даши Шаглахаев, 2008, с. 47–50).

В настоящее время буддийское духовенство поставило цель ходатайствовать о присвоении статуса охранной зоны бассейну озера Байкал и Саянскому нагорью, чтобы уберечь этот природно-культурный комплекс от варварских промышленных разработок полезных ископаемых.

Новым объектом почитания, возведенным на данной территории, является гранитная ступа «Номын хурден субурга», посвященная памяти ламы Самаева. Расположенная у реки Сагаан Ирхуу (Белый Иркут) и подножия горы Мунко Сардык, она была освящена бурятским и монгольским духовенством 15 июня 2008 г. (Там же, с. 34.) К новым объектам сакрального ландшафта относится также ступа Просветления на острове Ольхон, который прежде преимущественно служил центром шаманизма.

Другой всемирно известный объект буддийского сакрального ландшафта — горный массив вулканического происхождения Алханай. Он находится в Забайкалье, в междуречье рек Иля и Дульдурга. Максимальная высота Алханая — 1664 м. Это место почиталось с глубокой древности, еще с добуддийских времен. Его древние названия — Шулун-Ундург, Алаг-Хан, или Алхана. Буддийская традиция почитания Алханая восходит к 1859 г. и связана с именем бурятского ламы Шагдара Намнанэй, учителя А.Л. Доржиева (Чимитдоржин, 2009, с. 24–30). Благодаря усилиям Намнанэй ламы и других бурятских лам шаманы добровольно покинули Алханай, и уникальный горный массив вошел в систему объектов буддийского сакрального ландшафта.

Буддисты Монголии, Тибета и Китая считали Алханай одной из 24 обителей божества Шри Чакрасамвара. С 1874 по 1928 гг. на Алханая ежегодно проводился Дэмчог-хурал. В настоящее время ламы Агинского дацана возродили традицию почитания 17 горных вершин Алханая, которые в буддийском сакральном

⁸ Самаев Данзан Хайбзун (Федор Сергеевич) (1954–2005), лама-гелон, общественный деятель. Родился в с. Орлик Окинского района Бурятии. Окончил Высшую буддийскую религиозную школу в Улан-Баторе (Монголия), стажировался в Гоман-дацане монастыря Дрэпун (Южная Индия), в Институте диалектики (Дхарамсала, Северная Индия). С 1991 по 1997 г. был настоятелем дацана Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге, вел наставническую и культурно-просветительскую деятельность. Лама Самаев выступил одним из инициаторов создания Национального парка на территории Тункинского района Бурятии. В 1994 г. был избран депутатом Народного хурала РБ от Окинского района. Деятельность Самаева заслужила общественное признание: в 1998 г. он был награжден Орденом достоинства Георгия I степени негосударственной Российской палаты личности, присуждаемым за выдающиеся заслуги в деле развития духовности в России. В 2001 г. инициировал строительство Духовной академии близ с. Жемчуг Тункинского района. Трагически погиб 10 июля 2005 г. в автокатастрофе.

ландшафте ассоциируются с божествами мандалы Чакрасамвара. Духовенство совершает здесь молебны и ритуалы, а буддисты-миряне — обход посолонь всего комплекса (бур. *гороо*). Наиболее почитаемыми объектами Алханая являются Дэмчог сумэ (храм божества Шри Чакрасамвара), Сэндэмын сумэ (храм львиноголовой дакини Симкхамукхи), Наро Хажод сумэ (храм Ваджрайогини), Доржи Пагмо сумэ (храм дакини Ваджраварахи), Мунхын аршан (Источник вечности), Даянэ гэр (дом для медитаций), Уудэн сумэ (храм «Врата счастья»), Загурдин хабсагай (скала Бардо), Эхын умай (пещера матери Земли).

Уудэн сумэ (храм «Врата счастья») символизирует вход в священную обитель йидама Шри Чакрасамвары. В 1864 г. местные жители по наставлению Намнанэ-ламы построили ступу, однако в 1930 г. она была разрушена (там же, с. 28). В 1956 г. субурган удалось восстановить. В 1991 г. во время посещения Алханая Далай-лама XIV совершил молебен у скалы Уудэн сумэ.

В пределах Алханайского массива обнаружены 14 родников с минеральными водами гидрокарбонатно-кальциевого состава. Ныне эти целебные источники широко известны и используются для лечения заболеваний опорно-двигательного аппарата, пищеварительной системы и глазных болезней.

У подножия Алханая отстроен современный гостиничный комплекс для буддистов-паломников и активно посещающих эти места туристов. Усилиями местного буддийского духовенства и муниципальной администрации на территории поддерживается порядок, соответствующий статусу Алханая как особо почитаемого места.

Немалый вклад в возрождение сакрального ландшафта Бурятии вносят ученики и последователи Б.Д. Дандарона (1914—1974), буддийского просветителя второй половины XX в., ученого-тибетолога. Б.Д. Дандарон воплотил в жизнь идеи выдающегося религиозного деятеля Бурятии ламы Цеденова, создав в России в конце 1960х гг. полиэтническую буддийскую общину, открытую для европейцев⁹. В последнее десятилетие в Кижингинском районе духовные наследники Б.Д. Дандарона возвели ступы, посвященные ныне покойным буддистам-практикам — членам этой общины, подвергшимся преследованиям в начале 1970-х гг.

Строительство ступы Дандарона началось в 1997 г. по проекту Ю.К. Лаврова на вершине горы Тэбхэр Майла, в 15 км от с. Кижинга (долина р. Кудун). Строительство велось с 1997 по 2005 гг. жителями Кижинги, Улан-Удэ и буддистами,

⁹ Сведения об общине Б.Д. Дандарона, о его жизни и деятельности изложены В.М. Монтлевичем в сопроводительных материалах к публикации выполненного Б.Д. Дандароном перевода историографического произведения буддийского ученого Сумпы Кенпо «История Кукунора». См.: Сумпа Кенпо. История Кукунора / Перевод с тиб. и комментарий Б.Д. Дандарона; Материалы к биографии Б.Д. Дандарона / Автор-составитель В.М. Монтлевич. СПб., 2006. Целый ряд сочинений, научных трудов и эпистолярное наследие Б.Д. Дандарона вышли в свет в 1990—2000-х гг. исключительно благодаря публикаторской деятельности В.М. Монтлевича как его преданного ученика.

приехавшими с этой целью из Москвы, Санкт-Петербурга, Харькова, Кременчуга и Челябинска. Ступа была освящена 18 июля 2005 г.

В том же районе были возведены ступы, посвященные ученикам Дандарона — В.П. Репке (1998 г.) и А.И. Железнову (2011 г.), а в Селенгинском районе — В.Н. Пупышеву (2000 г.).

В рамках настоящей статьи мы не имеем возможности полностью раскрыть процесс воссоздания сакрального ландшафта в Бурятии, где к настоящему времени восстановлено уже 90% прежней численности монастырей. Деятельность, направленная на воссоздание сакрального ландшафта, является не только важной составляющей возрождения буддизма как одной из исторических религий народов России, но и значимым компонентом социокультурного и экономического развития Республики Бурятия. В результате целенаправленного сотрудничества духовенства и буддистов-мирян воскресает память о духовных, культурно-исторических и художественных достижениях бурятского народа как носителя буддийской традиции. Бурятия гостеприимно распахнула двери перед российскими и зарубежными туристами, проникнутыми интересом к религиозным смыслам и гуманистическим ценностям буддизма, символически запечатленным в сакральном ландшафте.

Литература

Огудин В.Л. Сакральные объекты // Энциклопедия сакральной географии / сост. Д.В. Громов. — Екатеринбург: 2005.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. — СПб.: 1887.

Чимитдоржин Д.Г. Пандито Хамбо ламы. 1764–2010. — Улан-Удэ: 2010.

Васильева Я.Д. Краткие биографические сведения о Пандито Хамбо-ламе XII Даша Доржи Итигэлове // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. — СПб.: 2008.

Лама Даши Шаглахаев. Исторические буддийские дацаны Саянского нагорья // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. — СПб.: 2008.

Лама Даши Шаглахаев. Лама-гелонг Данзан Хайбзун Самаев — продолжатель идей Агвана Доржиева // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Третьи Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. — СПб.: 2009.

Чимитдоржин Д.Г. Об учителе Агвана Доржиева Намнанэ багши и его религиозной деятельности на Алханае // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Третьи Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. — СПб.: 2009.

Germano D. Re-membering the Dismembered Body of Tibet // Buddhism in Contemporary Tibet: Religious and Cultural Identity. — Berkeley: 1998. P. 88–89.

Summary**E. Yu. Kharkova****The Recreation of the Buddhist Sacred Landscape in Buryatia**

The present paper focuses on recreating the sacred Buddhist landscape in Buryatia, where Tibetan Buddhism has been spread since the early 18th century. The sacred Buddhist landscape is regarded here as a system of natural and artificial objects that serve as physical supports for spiritual practice and, due to their special function of keeping alive historical and confessional memories of the people, are conducive to preservation of its ethnical identity.

It is noted that the semiotic function of the Buddhist sacred landscape turns landscape into text. At the same time Buddhist historical and hagiographical texts are full of place names that often offer clues to the text's meaning and allow its more accurate interpretation.

Over the last 20 years the process of recreating the sacred Buddhist landscape in Buryatia has attained certain specific features. Along with the revival of the old objects of worship, such as monasteries, stupas, caves, springs and groves, new objects of worship appear. Most of them memorialize the foremost personalities in the history of Buddhism in Buryatia, among them Pandita Khambo lamas (heads of the Buryat Buddhist Sangha), lama Agvan Dorzhiev, Bidiya Dandaron, and others.

The effort to recreate the sacred Buddhist landscape undertaken by the Buryat Buddhist clergy and believers makes an important part of the Buddhist renaissance in Russia. It also plays a great role in developing the region, both culturally and economically.

Key words: Buddhism, Tibetan sociocultural form of Buddhism, Buddhism in Buryatia, Buddhist sacred Landscape in Buryatia.

Л. Б. Четырова

Буддизм в архитектуре и монументах трех столиц: Элиста, Улан-Удэ, Улан-Батор

Статья посвящена сравнительному анализу использования буддийской символики в архитектуре и монументальном оформлении столиц Калмыкии, Бурятии и Монголии в процессе конструирования новых (несоциалистических) наций, начавшемся в 1990-х гг. В фокусе внимания автора вопрос — почему в Элисте пространство урбанистической символизации значительно более насыщено буддийскими символами, нежели в Улан-Удэ и Улан-Баторе? Рассматривая данную проблему, автор учитывает типологические особенности истории калмыцкого этноса, обусловленные 400-летним опытом аккультурации в составе России, трагическими событиями советского периода — антирелигиозными репрессиями 1930-х гг., насильственной депортацией в Сибирь и уничтожением национальной автономии в 1943 г., деятельностью первого президента Республики Калмыкия К. Илюмжинова в конструировании идентичности калмыков как новой нации.

Ключевые слова: буддизм, буддизм в Калмыкии, Бурятии, Монголии, буддийские символы в конструировании новых наций.

Республика Калмыкия, будучи самой западной частью монгольского мира, являет собою пример интеграции Европы и Азии. Создав 400 лет назад собственное государство — Калмыцкое ханство в составе Российской империи, калмыки вступили в пространство аккультурации. За это время применяемые к калмыкам стратегии аккультурации варьировали в зависимости от ситуации и в конечном итоге привели их к успешной интеграции в российскую культуру. Вместе с тем, несмотря на все перипетии 400-летней истории, калмыки сохранили приверженность *вере предков* — буддизму. На территории Европы Республика Калмыкия — единственное государственное образование, титульная нация которого относится к группе западных монголов и исповедует буддизм.

Даже беглый взгляд на столицы трех центральноазиатских народов — Улан-Батор (Республика Монголия), Улан-Удэ (Республика Бурятия) и Элисту (Республика Калмыкия) способен уловить различия в организации символического пространства города. Если для Улан-Батора смысловой доминантой урбанистической символизации является образ Чингисхана, а для Улан-Удэ — «матери Бурятии», то для Элисты такими доминантами выступают образы Будды и Белого старца (Цаган Ава).

Буддийская символика гораздо чаще используется в архитектуре и монументальном оформлении калмыцкой столицы, чем двух других центральноазиатских столицах. Наиболее значимые в урбанистической символизации места —

центральная площадь и въезды в город — оформлены в Элисте сооружениями, насыщенными буддийской культурной семантикой. Например, статуя центральноазиатского буддийского покровителя воинства — Золотого всадника (Дячн тенгри) установлена на северном въезде в столицу Калмыкии. (Илл. 1. *Золотой всадник. Скульптор Н. Можжев. См. стр. 170.*)

Опираясь на подобные примеры, я попытаюсь проследить связи между различными аспектами культурного наследия буддизма в Калмыкии — проанализировать цели использования буддийской символики в архитектуре и монументах, выявить сочетания буддийской и советской культурной семантики.

История калмыков-буддистов является основой новых практик организации культурного пространства республики — как на уровне монументальных памятников архитектуры, так и на уровне индивидуальных интерпретаций. Идея о том, что с помощью монументов нация оформляет пространство своего существования, прочно утвердилась в социогуманитарном знании. Реже вспоминают тот известный факт, что визуально представленные идеологемы национального особенно актуальны для переходных обществ¹. В 1990-х гг. для Монголии и российских центральноазиатских автономий — Бурятии и Калмыкии со всей остротой встал вопрос о государственном статусе и идентичности народов, составляющих титульные нации.

Распад социалистической системы, выход из состава СССР бывших союзных республик и связанная с этим политика суверенизации, проводившаяся российскими автономиями в постперестроечный период, обусловили конструирование новых наций. Объясняется это тем, что в советской политике государственного строительства социалистическая нация и государство были тесно взаимосвязаны. Интерпретируя историю своего пребывания в составе СССР и международной социалистической системы в категориях имперской политики, «архитекторы» новых государств намеревались осуществить *деколониацию*. Одним из ее путей стало строительство национального государства с рыночной экономикой и, соответственно, новой, уже несоциалистической, нации.

Конечно, для реализации таких задач в зависимости от конкретной политической ситуации избирались разные стратегии. Для российских автономий Калмыкии и Бурятии отправным пунктом и точкой бифуркации явился тезис Председателя Верховного Совета РСФСР Б.Н. Ельцина — «Берите столько суверенитета, сколько сможете», оглашенный им в 1990 г. Этот тезис был воспринят как программная директива, адресованная политической элите автономных республик. Каждая из них в своей политике суверенизации руководствовалась собственными мотивами. Новая элита, заявившая о себе в политическом пространстве автономий, стремилась к большей самостоятельности, желая тем самым изменить статус новых государств. Одним из необходимых условий становления нового государства выступила апроприация населением кате-

¹ Об этом подробнее см.: Levinson, 1998.

Иллюстрации



1. Монумент «Золотой всадник» (Дячн-тенгри), г. Элиста, Калмыкия. Скульптор Н. Можяев



2. Монумент «Чингис-хан». Цонжин-Болдог, Монголия. Скульптор Эрдэнбилэг



3. Площадь Сухэ-Батора. Улан-Батор, Монголия



*4. Монумент «Исход и возвращение».
Элиста, Калмыкия. Скульптор Э. Неизвестный*



5. Площадь Ленина. Улан-Удэ, Бурятия



*6. Площадь Ленина.
Элиста, Калмыкия*

горий новой национальной политики. Иначе говоря, требовалась национальная идеология.

Однако в Калмыкии и Бурятии такая идеология формировалась неодинаковыми путями. Во многом различия обуславливались масштабом личностей лидеров. Кирсану Илюмжинову², в частности, удалось стать для Калмыкии политическим лидером эпохального значения. Но прежде, чем говорить о нем как творце новой национальной идеологии, отметим особенности процессов социально-политической и идеологической трансформации в Монголии.

Распад социалистической системы для Монголии, в течение столетий «зажатой» между Россией и Китаем, заново актуализировал вопрос об отношениях с последним. Высвободившись из-под влияния распавшегося СССР, монголы отчетливо осознали возможную перспективу оказаться в зоне влияния своего давнего геополитического оппонента — Китая. Анализируя формирование новой национальной идеологии, У. Булаг охарактеризовал соответствующий ситуации выбор новых символов нации и государства — флаг, печать, герб Монголии (Vulag, 1998, с. 241–245). Однако роли монументов как системы национальной символики он не уделил внимания.

В процессе конструирования новой нации монголы использовали не только такой мощный исторический ресурс, как этническую память об империи Чингисхана, но и об империях хуннов и тюрков. Археологические изыскания монгольских ученых, проводившиеся совместно с российскими исследователями, открыли миру богатейшее культурно-историческое наследие этих древних степных государств. Образ Чингисхана стал главным элементом в символическом пространстве Монголии, но это не исключило присутствие других образов, связанных с древними тюрками и хунну.

Как отмечает Л.Г. Скородумова, о Чингисхане, начиная с 1990х гг., были опубликованы десятки монографий, создано множество посвященных ему музыкальных произведений, в том числе оперы, построены мемориальные комплексы (Скородумова, 2008, с. 333). Например, сорокаметровая статуя Чингисхана в мемориальном комплексе в Цонжин-Болдоге. (Илл. 2. Чингисхан. Скульптор Эрдэнбилэг). Образ Чингисхана преобладает в культурном пространстве столицы. Его монумент установлен перед фронтоном здания правительства Монголии. Многие отели, рестораны, магазины носят его имя. Изображения основателя Великой Монгольской империи можно найти повсюду. Чингисхан утвердился в качестве культовой фигуры в массовом сознании: в каждом монгольском доме его изображение располагается на видном месте, часто вместе с Буддой или даже *вместо* Будды.

Можно констатировать, что иконография Чингисхана конкурирует с иконографией Будды в культурном пространстве Монголии. (Илл. 3. Площадь Сухэ-

² К. Илюмжинов победил на выборах в президенты Калмыкии в 1993 г. в возрасте 31 года; переизбирался в президенты Калмыкии в 1995 и 2002 гг. С 2005 по 2010 гг. — глава Республики Калмыкия; президент ФИДЕ с 1995 г. по настоящее время.

Батора). Буддийская символика представлена в архитектуре и монументальном оформлении Улан-Батора менее насыщено, чем символика, связанная с Чингисханом. Главный буддийский монастырский комплекс Улан-Батора — Гандэн расположен на территории, все еще остающейся за городской чертой. Те немногие храмы, которые дислоцированы в столице, выглядят недостаточно ухоженными. Как справедливо отмечал Верховный Хамбо-лама храма Гандантэгчилэн хийд Д. Чойжамц, нельзя сказать, что «государство не поддерживает религию, но при этом трудно сказать, что оно оказывает существенную поддержку»³.

Разумеется, бюджет светского государства не может расходоваться на поддержание храмов. Но это не единственная причина. На мой взгляд, дело в том, что для монголов вопрос о сохранении исторической религии — буддизма и этнической идентичности не столь же безотлагателен, сколь для калмыков. Монголия в отличие от Калмыкии является моноэтническим государством — монголы составляют абсолютное большинство населения страны. Родной язык на всех этапах истории монгольского этноса и государства оставался единственным средством внутриэтнической вербальной коммуникации и получил полномасштабное развитие в устной и письменной этнокультурной традиции.

Иная культурно-историческая ситуация сложилась в Калмыкии. Войдя в состав Российской православной империи на статусе Калмыцкого ханства, этнос оказался в тесном общении с русским окружением. Калмыцкий язык как средство вербальной коммуникации начал функционировать наряду с русским. Но одновременно он продолжал оставаться для калмыков языком *веры предков* — буддизма. Актуальная задача — сохранение родного языка как важного аспекта национального самосознания — могла быть решена для калмыцкого этноса только благодаря упорной приверженности буддизму.

Во времена существования Калмыцкого ханства царская администрация поставила вопрос о формировании общеимперской идентичности, которая проектировалась ею как православная. Калмыки, столетиями проживая в окружении русского населения и испытывая на себе политику христианизации, тем не менее продолжали сохранять *веру предков*. Примером этому может служить случай со ставропольскими (оренбургскими) крещеными калмыками. В 1737 г. для калмыцкой христианизированной княгини Анны Тайшиной и подвластных ей калмыков была построена крепость Ставрополь-на-Волге. С просьбой о крещении обратился ее муж, внук первого калмыцкого хана Аюки, не доживший до строительства крепости. Но поскольку для подвластных ему калмыков смена веры была вынужденной, они стали двоеверцами, негласно практикующими буддизм. Через 100 с лишним лет, после принятия Указа о веротерпимости, их потомки обратились к властям с просьбой разрешить им вернуться к *вере предков*. Для них буддизм был важным ресурсом этничности, так как, сделавшись

³ Чойжамц Д. «Буддизм отличается от других религий, так как он представляет человеку полную свободу» // Монголия сегодня, № 22–23 от 29 мая 2011 г.

казаками и проживая в окружении русских, они опасались утратить свою этническую идентичность. Исследователи, пишущие об идентичности калмыков, не всегда учитывают этот прецедент (Гучинова, 2003, с. 13–20).

В Монголии, часть населения которой до сих пор продолжает вести полукочевой образ жизни, буддизм, несмотря на былые гонения, закрытие монастырей и репрессии против лам, существовал и существует на уровне повседневной практики. В 1949 г. заново были открыты монастырь Гандэн и религиозные образовательные учреждения при нем. Аналогично в Бурятии в 1945 г. был восстановлен Иволгинский дацан. Иное дело Калмыкия, которая в те годы переживала период репрессий. Депортация большей части населения в Сибирь способствовала быстрой детрадиционализации жизни калмыков и соответственно секуляризации. Поколение, рожденное в Сибири, осознает себя как безрелигиозное.

Собранный мною нарративный материал (устные рассказы о периоде депортации) позволяет выявить перечень праздников, а также выяснить, какие из них оказались наиболее значимыми для нарраторов. Первое, что бросается в глаза, — это акцентируемое в рассказах различие советских, т. е. официальных, и неофициальных, в частности, религиозных (буддийских) праздников. Нарраторы называют два важнейших религиозных праздника калмыков: Зул и Цаган Сар. При этом подчеркивается поколенческая дифференциация в отношении к ним:

«Старики, наверное, Цаган Сар и Зул отмечали дома, чай варили. Мы — нет. Там старики жили... пожилые... А мы нет... не праздновали. Теперь, когда состарились, делаем... Старики борзики пекли на Цаган Сар... Мы сейчас делаем» (нарратор — Басангова).

По возрасту нарратор Басангова (1928 г.рожд.) принадлежит к поколению, детство которого пришлось на ужесточение антирелигиозной борьбы в Калмыкии в 1929–1938 гг.⁴ Данное обстоятельство, несомненно, сыграло свою роль в становлении религиозности этого поколения. Страх, овладевший верующими калмыками во время уничтожения хурулов, изъятия ритуальных предметов, репрессий против буддийского духовенства вкупе с традиционной для калмыцкого этноса установкой на уважение власти стали факторами подавления религиозного чувства.

Следующее поколение, родившееся в местах депортации, характеризуется почти полным неверием в буддизм. Вот как оценивает степень собственной религиозности в сравнении с религиозностью своих внуков калмычка, принадлежащая к этому поколению — нарратор Санджиева⁵:

«...нужно отдать должное современной молодежи... если у нас это выпало, атеистами нас сделали, то детям уже вот эта культура религиозная прививается...»

⁴ Подробнее см.: Максимов, 2004.

⁵ Санджиева Галина Григорьевна, 1944 г. рожд.; образование высшее; учитель биологии в гимназии. Место и время записи рассказа: пос. Троицкий Целинного р-на Республики Калмыкия, 13.08.2006.

Вот, например, меня мама никогда не могла заставить помолиться... Я поворчу... для нее сделаю, чтобы она не ворчала. А мои внуки уже сами подойдут, помолятся».

Нарратору очевидно, что религиозность спонтанно не возникает, а является результатом целенаправленных усилий акторов, конструирующих ее. Поколение Санджиевой «сделали атеистами», а ее внуку «прививается» религиозная культура. При этом она отмечает, что недостаточно лишь внешнего воздействия для формирования религиозности, необходима внутренняя готовность и потребность в религиозной практике. *Призыв* (потребность) и готовность к религиозной практике вызываются благодаря той силе, которая коренится в душе человека. Об одном из своих племянников Санджиева говорит следующее:

«...сам изъявил желание пойти в хувараки, (т.е. стать послушником, — Л.Ч.) и с удовольствием он там сейчас... молитвы учит. Я его матери говорила: смотри, может быть, он неосознанно, чтобы потом не получилось... Вот уже понятно, что... у него душевное такое, призыв какой-то...»

Ой, выдержать, конечно, такое — это непосильный труд. Это не каждый может, ...если человек может, у него это действительно, заложено».

Санджиева подчеркивает, что в настоящее время в хуруле больше молодых калмыков и калмычек, чем людей ее поколения⁶:

«...Они верят, они считают, что это надо... Вы пойдите в хурул — увидите больше молодых, чем старых. Вот моего возраста вы там мало увидите, а в основном увидите молодых. Мой Вова приезжает из Москвы и первое, что он делает, — пойдет в хурул. Уезжает, опять... Он сидит там 2 часа, 3 часа. Я не прививала ему, он просто видит, что нужно это».

Таким образом, нарратор оценивает собственную безрелигиозность и степень религиозности людей своего поколения в контексте современной конструирующей деятельности органов местной власти, хурулов, СМИ. Собственное мировоззрение, оцениваемое нарратором в исторической ретроспективе, осмысливается как негативный результат опыта жизни в ситуации депортации.

В республике есть несколько памятников, связанных с трагедией депортации. Наиболее представительный — мемориальный комплекс «Исход и возвращение», открытый 29 декабря 1996 г. (Илл. 4. Монумент «Исход и возвращение»). Скульптор Э. Неизвестный). Это насыпной курган высотой 16 метров, на котором возвышается монумент, созданный скульптором Эрнстом Неизвестным. У подножия кургана проложен 20-метровый железнодорожный путь. На рельсах — вагон для транспортировки скота, один из тех, в которых увозили калмыков в Сибирь. Вдоль пути установлены 13 небольших стел, увековечивающих каждый

⁶ Согласно данным опроса студенческой молодежи в Калмыкии (2006) 79,6% студентов-калмыков считают себя религиозными. Опрос проведен по методике Института философии и права СО РАН, организаторы опроса в Калмыкии — Л.Б. Четырнова, Б.М. Муянова, в Якутии — М.А. Абрамова, в Западной Монголии — Цэдэв Х. Руководитель проекта — Ю.В. Попков.

год пребывания в депортации — с 1943 по 1956. Там, где заканчиваются рельсы, начинается пешая тропа, ведущая посолонь к вершине кургана. Именно так в традиции принято совершать ритуал обхода буддийских святынь.

Инициатором создания мемориала был президент К. Илюмжинов, а финансировало проект правительство республики. Идея, воплощенная в бронзовом монументе, по-буддийски философична: все сущее взаимозависимо — жизнь и смерть, исход и возвращение, жертвы и палачи. Для художественного выражения этой идеи Э. Неизвестный использовал символы буддизма — колесо сансары, лотос, Будда, рыба, лев, череп, свастика. Вместе с тем скульптор учел и символику калмыцкой номадической культуры, такие ее традиционные ценности, как семья, потомство, животные, без которых невозможна жизнь кочевника, — лошадь, овечка, корова.

Символы монумента семантически амбивалентны. Так, свастика — это и буддийский космологический символ, и символ германского нацизма; колесо — это и символ сансары, и символ тоталитарной машинерии, лишенной живого человеческого чувства.

Рельефы на одной стороне монумента повествуют о трагедии насильственного исхода. Перед зрителем предстают образы изгнанников, скорбно застывших в ожидании своей участи, символы насилия — мечи и штыки, изображения Будды Сострадания и поверженного ребенка. Один из центральных образов — плачущая овечка — пронзительно подчеркивает трагизм исхода.

Изображенные на другой стороне монумента рельефы символизируют радость возвращения этноса в родные степи. Здесь доминирует номадическая культурная семантика свободы — образы лошадей, как бы летящих по воздуху, и символ нарождающейся новой жизни — младенец в яйце.

Отметим, что образ плачущей овечки не только символизирует горе депортированных, но напоминает о реальных событиях исхода. Многие русские жители Калмыкии — свидетели депортации рассказывали, что оставшиеся в день выселения калмыков бесхозными животные бродили по улицам в поисках пищи и воды, издавая жалобные стоны. Плач животных заставлял горестно сжиматься человеческие сердца. Русское население не понимало, за какие провинности их соседей и друзей-калмыков лишили права жить в родных местах.

В тибетском буддизме философская концептуализация пространства учитывает фактор взаимозависимости энергий, которые способна гармонизировать ступа. Будучи знаком, маркирующим место иерофании, такой монумент воспринимается как указание на духовный прорыв в область трансцендентного. В этом отношении закономерно, что мемориал «Исход и возвращение», посвященный трагедии депортации, гармонически уравнивается буддийской ступой Просветления, воздвигнутой в 1999 г. в полукилометре от него, недалеко от любимого детища К. Илюмжинова — Сити-Чесс (Города шахмат). Как считают буддисты, ее мистическое предназначение — способствовать духовной гармонии и миру в регионе Северного Кавказа.

В целом для Калмыкии исторический период подавления буддизма хотя и ушел в прошлое, но не перестал отзываться болью в этническом самосознании титульной нации. Однако эта боль не парализовала силы этноса, а стимулировала калмыков заново осмыслить *веру предков* как мощный ресурс идеологии национальной консолидации в символическом пространстве культуры.

Обратимся к вопросу об использовании буддийской символики в архитектуре и монументальном оформлении столицы Бурятии — Улан-Удэ. Я думаю, мобилизация иных, нежели буддизм, ресурсов конструирования идентичности новой нации в Бурятии объясняется, во-первых, тем, что титульная нация составляет лишь треть численности населения Бурятии. Во-вторых, наряду с буддизмом среди бурят всегда был распространен шаманизм. Хотя по мнению ряда исследователей, строительство многочисленных дуганов (буддийских храмов) придало столице республики этнокультурный облик⁷, нельзя не отметить, что эти религиозные сооружения возведены не в центре столицы, а преимущественно на окраине, в зеленой зоне. Символически значимые места Улан-Удэ — центральная площадь и площадь перед оперным театром соответственно маркированы характерными для советского периода символами — ленинским монументом (в виде гигантской головы вождя мирового пролетариата) и памятником выдающимся артистам балета Бурятии (Сахьяновой и Абашееву). (Илл. 5. *Площадь Ленина в Улан-Удэ*). Неподалеку от оперного театра установлен символический монумент «Гостеприимная Бурятия», или «Мать Бурятия». Эти, как их называет К. Хэмфри, «символические маяки» абсолютно далеки от буддийской культуры (Хэмфри, 2010, с. 286). Конечно, прежние советские символы ныне интерпретируются иначе, чем прежде, в результате трансформации восприятия и реконструирования пространства города в контексте формирования «новой субъективности». Однако и этот контекст не является однозначно буддийским.

В отличие от Монголии и Бурятии, где во времена социализма все же функционировали буддийские храмы и религиозные образовательные учреждения, в Калмыкии не было ни того ни другого. Оставались лишь немногие ламы, уцелевшие после периода религиозных гонений 1930-х гг. и депортации в Сибирь, а в Элисте — группа пожилых женщин-буддисток, проводивших обряды.

Свой нынешний буддийский облик Элиста приобрела благодаря деятельной поддержке президента Калмыкии К. Илюмжинова. Буддийские храмы и культовые сооружения начали возводиться в 1990-х гг.⁸ За пределами столицы

⁷ Вопросы религиозной и этнокультурной идентичности бурят рассматриваются, в частности, в коллективной монографии «Буряты: социокультурные практики переходного периода», изданной в Иркутске в 2008 г.

⁸ Централизованная религиозная организация «Объединение буддистов Калмыкии» была образована в 1991 г. в целях восстановления утраченных национальных традиций калмыцкого народа и развития буддийского учения в соответствии с традицией Будды Шакьямуни. На второй конференции ОБК, прошедшей в 1992 г., Тэло Тулку Ринпоче (Э. Омбадыков) был избран Шаджин-ламой (Верховным ламой) Калмыкии и Президентом ОБК. По состоянию на 1 января 2010 г. в Объединение буддистов Калмыкии входит 27 буддийских организаций, зарегистрированных в Управлении Министерства юстиции РФ по РК.

в 1996 г. был построен монастырь Сякюсн сямэ, расположенный в нескольких километрах от города. Но верующим было трудно добираться до него, тем более что не все были способны оплатить билет на автобус, и в 2005 г. в Элисте был возведен храм Золотая обитель Будды Шакьямуни, крупнейший в Европе. В городе появились скульптурные изображения популярного среди калмыков Белого Старца (Цаган Ава), что подчеркивало проявившееся в 1990–2000-х гг. стремление этноса к суверенности, подорванной травмой депортации и ликвидации калмыцкой автономии в 1943 г.

Анализируя состав монументов, их размещение и перемещение в пространстве города с точки зрения визуализации национального и этнического, можно вычлнить три ключевые идеи, которыми руководствовался К. Илюмжинов в конструировании новой национальной идентичности калмыков. Это, во-первых, буддизм как национальная религия; во-вторых — исполнение воинского долга как национальное дело; в-третьих — шахматы как национальная игра калмыков⁹. Буддизм в данном случае выполняет роль религиозно-символического контекста — того семиотического языка, с помощью которого формулируется и репрезентируется история народа¹⁰. (Илл. 6. Площадь Ленина в Элисте.)

Подчеркну, что во времена репрессий и религиозных гонений все храмы и культовые сооружения в Калмыкии были уничтожены. Историзация событий прошлого у калмыков-буддистов происходит иначе, чем, например, у русских-православных, в силу различия религиозных представлений о времени и пространстве. На примере возведения ступы на месте, где был похоронен прославленный лама и где во время Сталинградской битвы девушка-санитарка совершила подвиг, прослеживается калмыцкий вариант коммеморации — соединения в одном монументе двух различных ценностно-семантических пластов — буддийского и советского.

Такое сочетание разных исторических периодов, событий и героев в монументальном оформлении столицы свидетельствует об экстраординарной гетерогенности символического пространства новой нации. В нем присутствуют образы героя гражданской войны О.И. Городовикова, первого калмыцкого хана Аюки, героев калмыцкого эпоса «Джангар» и Золотого всадника — Бога войны¹¹. Историческое и мифологическое органично соседствует, рельефно выражая различные аспекты единой национальной идеи.

Монументальное оформление Элисты концептуализировалось постепенно. Местоположение памятников менялось в зависимости от тех идей, которые

⁹ Следует сказать, что Илюмжинов не артикулировал такую стратегию, но эти три ключевые идеи легко обнаруживаются при анализе тех приоритетов, которые он выбирал в своей президентской деятельности.

¹⁰ Далай-лама. Чиновник и свобода вероисповедания // www.kirsan.org/2010/religion/#more-1089. Дата обращения: 29 октября 2011 г.

¹¹ Установленные в 1990-х гг. в Элисте монументы героев калмыцкого эпоса — хана Джангара и богатыря Хонгора (Алого Льва) также символизируют воинскую доблесть калмыков.

появлялись в обществе и воплощались в жизнь. Постоянными оставались историческая многослойность и нелинейная взаимосвязь смыслового содержания. Например, ныне оба въезда в Элисту симметрично обрамлены двумя монументальными скульптурами — статуей героя Гражданской войны командарма 2-й Конной Армии О.И. Городовикова и изображением Золотого Всадника¹². Казалось бы, символические смыслы, манифестируемые этими монументами, резко рассогласуются. Командарм Городовиков и его армия сражались против тех калмыков-казаков, которые не приняли Советскую власть. А Золотой Всадник — это Дячн тенгри, мифологический покровитель калмыцкого воинства. Но в национальном самосознании калмыков оба монумента осмысляются в едином контексте исторической приверженности этноса доблестному исполнению воинского долга. Традиционно свойственный калмыкам воинский дух способствовал установлению связи между этими разнородными объектами, и они стали восприниматься как символически однотипные. В результате успешной реализации К. Илюмжиновым стратегии преобразования города памятники героям советской эпохи и монументы мифологических героев были интегрированы в символически единый комплекс¹³.

Подводя итоги, следует сказать, что современное монументальное оформление Элисты в отличие от Улан-Батора и Улан-Удэ ориентировано на визуализацию национального и этнического в буддийском контексте. Стратегия урбанистической символизации обусловлена тремя ключевыми идеями: буддизм — историческая религия калмыков, шахматы — национальная игра калмыков, воинский долг — национальное дело калмыков. Буддизм выступает именно тем религиозно-символическим контекстом, в котором воссоздается и репрезентируется история нации. События насильственной депортации и обусловленные ею бывшие утраты ресурсов идентичности (размывание родного языка и религиозности поколения, рожденного в Сибири) стимулировали возрастание значимости буддийского религиозно-символического контекста в монументальном оформлении столицы Калмыкии.

¹² Скульптура облицована сусальным золотом; совокупный вес покрытия — 600 г.

¹³ В этом отношении любопытной деталью в новых монументах является эксплицитная апелляция к иконографии места происхождения. Для калмыков — выходцев из гористой Джунгарии — символом родного края являются горы. Памятники в Элисте, как правило, располагаются на насыпных холмах. Монумент Богу войны установлен не только на насыпном холме, но и на постаменте, имитирующем гору. Помимо архитектурной задачи — достижение обзорности, холм выполняет функцию этнического маркера. О значимости гор для калмыков можно судить, обращаясь к калмыцкому фольклору. См.: Бакаева, 2009, с. 80–81.

Литература

Бакаева Э.П. Торгуты Монголии: этнический состав и этнические маркеры // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Сборник научных трудов. — Элиста: 2009. Вып. 1.

Буряты: социкультурные практики переходного периода. — Иркутск: 2008.

Гучинова Э. Постсоветская Элиста: власть, бизнес и красота. — СПб.: 2003.

Максимов К.Е. Трагедия народа: репрессии в Калмыкии. 1918–1940-е годы. — М.: 2004.

Скородумова Л.Г. Традиционная культура и национальная идеология в современных условиях Монголии // *Mongolica*. — М.: 2008. Vol. 21(42).

Хэмфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России (антропологические очерки) / пер. с англ. — М.: 2010.

Чойжамц Д. Буддизм отличается от других религий, так как он представляет человеку полную свободу // Монголия сегодня. 29 мая 2011. № 22–23.

Bulag, Uradyn E. Nationalism and hybridity in Mongolia. — Oxford; New York: 1998.

Levinson S. Written in stone: public monuments in changing societies. — Durham: 1998.

Summary

L.B. Chetyrova

Buddhism in the Architecture and Monuments of Three Capitals: Elista, Ulan-Ude, Ulan-Bator

This paper is focused on the problem of using Buddhist symbols in the process of constructing new nations. The comparison of three Mongolian peoples' capitals shows that Buddhist symbols more widely used in the modern architecture and monuments in Kalmykia than Buryatia and Mongolia. The reason is the exclusive history of Kalmyks living in the farthest part of Mongolian world.

Key words: Buddhism, Buddhism in Kalmykia, Buryatia, Mongolia, Buddhist symbols in constructing new nations.

Диалог культур

М.П. Биткеев

Размышления о розенберговских компаративных параллелях между учениями *Читтаматры* и Фихте

Эссе посвящено развитию идеи О.О. Розенберга о типологическом сходстве буддийского понятия «алая-виджняна» и абсолютного «Я» в системе Фихте.

Ключевые слова: философская компаративистика, Виджнянавада, система Фихте, алая-виджняна, абсолютное «Я».

Первенство в проведении параллелей между ключевыми положениями философских учений Фихте и буддийской школы Виджнянавада (Йогачара) принадлежит О.О. Розенбергу. Именно он как бы вскользь отметил в своем труде «Проблемы буддийской философии»: «Спиритуалистическая и монистическая теория «сознания-сокровищницы» или индивидуального абсолютного сознания напоминает «Я» Фихте» (Розенберг, 1991, с. 95). И это тем более примечательно, потому что российский буддолог подвергал резкой критике попытки рассмотрения буддийской философии в соответствии с западноевропейской историко-философской рубрикацией и особенно предостерегал от инклюзивизма — стремления отождествить концепции буддийских мыслителей с теми или иными учениями философов Запада (Игнатович, 1991, с. 13).

Конечно же, простая фиксация сходств и различий не представляет сама по себе методологической ценности. И мы вслед за О.О. Розенбергом поразмыслим об Абсолютном «Я» Фихте и алая-виджняне (сознании-сокровищнице, или сознании-вместилище) лишь с целью углубления представлений о сознании и бессознательном, о взаимодействии и функционировании различных их факторов и уровней. А это, в свою очередь, влечёт за собой изменение феноменологии самовосприятия и самоосознания.

Начнём с сопоставления алая-виджняны и Абсолютного «Я». Оба эти понятия обозначают трансцендентальное сознание, из коего и возникают эмпирические «Я» и «не-Я», всевозможные формы и содержания мышления. Также оба эти понятия имплицитно предполагают возможность представительства трансцендентального сознания. Именно потому речь идёт не о статическом бытии я и не-я, а о деятельностной, изменчивой природе, производной от базового сознания. Но, несмотря на их такой всеобъемлющий характер, Алая и Абсолютное «Я» бессознательны. Именно элемент неведения, бессознательность побуждают их раздвоиться на эмпирическом уровне, принять окончательный характер, дабы постичь сознательно себя, не-я (без коего невозможно сознание), своё трансцендентальное основание (как единство «Я» и «неЯ»).

Фихтеанский Абсолют так же диалектичен, как и «сознание-вместилище» — (алая-виджняна). Специфика буддийского понимания состоит в том, что динами-

ческие конфигурации феноменальных проявлений «Я» и «неЯ» определяются кармическими семенами, порождёнными прошлыми деяниями (имеются в виду прошлые жизни). Одни из них являются продолжениями прошлых наклонностей в этой жизни, другие — карой или наградой за них. В обоих случаях сфера феноменальной причинности есть несвобода. Ведь полагания осуществляются бессознательно. Лишь «предполагания»¹ — да и то не все — могут быть сознательными.

Следующим «из наиболее важных элементов... является так называемая четана, или *активность сознания*; как гласит словесное определение, «четана заставляет сознание действовать». В связи с другими психическими элементами разбору «четаны» в «Абхидхармакоше» не уделяется много места; оно, однако, играет огромную роль в отделе о карме, так как «карма», формирующая сила, о которой речь ещё впереди, определяется словами «карма — это психическая дхарма «четана», а также ее производное». Под активностью сознания, которая опять-таки отвлечена от самого сознания, следует разуметь, по-видимому, творческое воображение, которое «решается» или «задумывает» совершить то или другое действие — телесное, словесное или мысленное» (Розенберг, 1991, с. 56). В данном случае речь идёт о трансцендентальном полагании, напоминающем кое-чем Мировую Волю Шопенгауэра. Согласно буддизму в силу неверных форм двойственного схватывания, положенных двойственностью, феноменальные содержания на эмпирическом уровне некритически принимаются за своё я и чужое не-я. Сознание имеет дело со следствиями, а не бессознательными (имеется в виду трансцендентальное и личное бессознательное) конфигурациями, являющимися по отношению к ним причинами. Фихте тоже различает деятельный поток, конфигурируемый продуктивным воображением, и формы схватывания, посредством коих поток принимает застывший характер.

Далее. Интересно его различение я на теоретическое, практическое, интеллектуальное, не говоря уже об Абсолютном. *Читтаматра* тоже различает положенные субъекты. Более того, она впоследствии заимствует у Саутрантики теорию мгновенных я. Если мы посредством реконструируемого воображаемого диалога между Фихте и *Читтаматрой* сможем условно вычленив несколько моментов (в японском дзэн-буддизме называются «нэнами»), в которых конфигурируются различные временные субъекты, субличности, которые мы поспешно и ошибочно принимаем за свою суть. Это — субъекты аффицирования, складывающиеся на основе определённых ноэз, затем как следующее звено — субъекты желания, воления, действия и т.д. Не будь одной временной цепочки и конфигурации, не будет и другой. Если причинный ноэтический аспект из Алаи не возникнет в совокупности с данными условиями, то не возникнет такая-то ноэма и такое-то ситуативное эго. У практического (условно обозначим следующее за ним и тоже временное я, которое, как и первое, есть конфигурация) я вследствие двойственности восприятия и мышления возникает цепляние,

¹ Данный термин здесь употребляется в гегелевском понимании.

привязанность или неприязнь и т. д. Затем совершаются деяния. Как правило, они кармически predetermined. А есть ли тогда свобода? Согласно обоим учениям она есть в каждый момент, но действительно реализуется, начиная с разума, который способен рассматривать не только причинно положенные в данный момент времени, но и иные аспекты, постигать собственное основание. Он есть проявление на относительном уровне омрачённого двойственностью изначального недуального ума. У позднего Фихте «интеллектуальное я сходно в чем-то с Абсолютным. И интеллектуальное я бесконечно, и Абсолютное. Но есть различие. Абсолютное Я чисто, незамутнено и нерасколото, а интеллектуальное я расколото. Расколотость — следствие нашей конечности» (Васильев В.В.). Разум, наконец, постигает единство противоположностей в Алае или Абсолютном Я. В буддизме это — этап концептуального постижения взаимозависимости и Пустотности. Если пользоваться гегелевской терминологией, здесь начинается реальный метаморфоз, когда в основанном обнаруживается то, что не положено двойственным основанием. Теперь предположение отличается по форме и содержанию от акта полагания. Когда был формальный метаморфоз, то двойственность, меняя производные формы (чувственные и рассудочные) на эмпирическом уровне, сама предполагала себя на всех стадиях. Таков механизм воспроизводства Сансары. Вслед за разумом интеллектуальная интуиция созерцает в феноменальном ноуменальное. Как говорил основатель Прасангики — Нагарджуна, признавший двойственность её преодолевает. Так и здесь происходит эйдети-ческое созерцание конкретно-всеобщего единства, взаимозависимого перехода при определённых условиях друг в друга феноменов. Затем — постижение Пустотности.

Литература

Васильев В.В. Фихте // Лекции философского фак-та МГУ (лекция 4).

Игнатович А.Н. О.О. Розенберг и его труды по буддизму // Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М.: 1991.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М.: 1991.

Summary

M.P. Bitkeev

Reflections on O. Rosenberg's Comparative Parallels between *Chittamatra* and Fichte

The article elaborates O. Rosenberg's conception of typological similarity between the Buddhist term "ālaya-vijñāna" and absolute "Self" in Fichte's philosophical system.

Key words: comparative philosophy, Vijñānavāda, Fichte's system, ālaya-vijñāna, Absolute Self.

С. Л. Бурмистров

Дхарма и science fiction: рецепция буддизма в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг.

Статья посвящена анализу заимствований и переработок буддийских идей в тех произведениях западной научной фантастики второй половины 1960-х гг., переводы которых на русский язык были впервые опубликованы в нашей стране в 1990-х — начале 2000-х гг. На материале романов Р. Желязны¹ «Князь Света» (1967), Ф. Герберта «Дюна» (1965) и У. ле Гуин «Левая рука тьмы» (1969) автор показывает, что избирательная рецепция буддийских идей, обнаруживаемая в этих бестселлерах научной фантастики, соответствовала проблемам, актуальным для западной культуры 1960-х гг. и тематически доминировавшим в тот период в развитии межкультурного диалога с Востоком.

Ключевые слова: Восток и Запад, межкультурный диалог, буддизм, буддийские идеи в западной научной фантастике.

Рецепция буддийских идей в западноевропейской и американской художественной литературе XX в. как один из аспектов диалога культур Запада и Востока изучается отечественными исследователями — востоковедами, философами и культурологами в течение нескольких десятилетий. Значительный вклад в развитие этого направления внесла монография Е.В. Завадской «Культура Востока в современном западном мире», опубликованная в 1977 г. В ней делался акцент на анализе романов Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, в которых буддийские идеи актуализируются в концептуальном контексте критики западной культуры и неконформистской ревизии ее ценностей и норм.

Рассматривая процесс рецепции буддийских идей в литературе и художественной культуре Запада, Е.В. Завадская справедливо указывала, что при сопоставлении и компаративном анализе тех либо иных феноменов межкультурного диалога необходимо опираться на выявление типологических гомолого-диалогических параллелей. И действительно, то, что воспринимается носителями культуры в качестве смыслообразующей доминанты, может расцениваться как нечто фоновое, второстепенное при взгляде на эту культуру извне, то есть с позиций другой культурной традиции.

Избирательность рецепции инокультурных смыслов обуславливается, на наш взгляд, той совокупностью проблем, которые актуальны для культуры-реципиента и могут обрести решение в развитии межкультурного диалога.

¹ В первых публикациях Р. Желязны на русском языке фамилия автора транскрибировалась как «Зилазны».

Как известно, в западной художественной литературе так называемые восточные мотивы появляются еще в XVIII в. в русле романтического поиска альтернативы закостенелой ценностно-нормативной системы дворянского сословия. Сам по себе Восток (то есть многообразная историко-культурная реальность Азии) еще не был интересен европейским поэтам и писателям того времени. К познанию культуры Востока стремилась научная мысль. Показательно, что в ту эпоху европейские ученые-лингвисты открывали для Запада санскрит, и это стимулировало развитие сравнительно-исторического языкознания и индианистики.

Литература в своем внимании к Востоку, в частности, к Востоку буддийскому, отнюдь не следовала за наукой. В XX в. Г. Гессе в повести «Сиддхартха» всего лишь придал восточный колорит тем идеям, которые занимали его самого как человека западной культуры и были порождены не восточным, а западным духом и проблемами западной цивилизацией. Как отмечала Е.В. Завадская, герой в повести Гессе «достигает просветления, но не с помощью учения..., а следуя лишь внутреннему голосу» (Завадская, 1977, с. 85). Буддийские идеи и символы сопряжены в романе Гессе, полагала Завадская, с нормами этики и эстетики Гёте (там же, с. 86). Думается, однако, что буддийские образы выступают у Гессе в первую очередь способом манифестации романтических ценностей.

Реминисценции чаньского течения в китайском буддизме выделялись Е.В. Завадской в творчестве Дж. Сэлинджера и в романе Дж. Керуака «Бродяги Дхармы». Но дело не в том, насколько глубоко проникался тот либо другой писатель буддийскими идеями, а в проблемах, волновавших героев произведений. Обратимся к тексту «Бродяг Дхармы»: «Джеффри ведомы были все детали тибетского, китайского, махаянского, хинаянского, японского и даже бирманского буддизма, но я сразу предупредил, что мне плевать на мифологию, на всяческие названия и национальный колорит буддизма и что прежде всего меня интересует первая из четырех благородных истин Шакьямуни: «Жизнь есть страдание». А также до некоторой степени третья: «Преодоление страдания достижимо», во что мне тогда не очень-то верилось. (Я еще не усвоил тогда Писание Ланкаватары, из которого следует, что в мире не существует ничего, кроме сознания, а потому все возможно, в том числе и преодоление страдания)» (Керуак, 1997, с. 10–11). Герои романа обсуждают стихи китайского поэта Хань Шаня, эстетику японских садов камней, занимаются «тантрической» сексуальной практикой. Они погружены, как может показаться, в реалии восточной культуры столь полно, что сквозь этот «ориентализм» едва угадывается вскормившая их культура Запада. Однако автор вовсе не стремился показать процесс растворения западного человека в чужой культуре. Апеллируя к проблемам молодежи в западном обществе 1960-х гг., Дж. Керуак по сути дела продолжал в новой культурно-исторической ситуации развивать тему, заявленную писателями-романтиками, — обращение к мудрости Востока как источнику духовной самореализации человека.

Развитие литературного жанра научной фантастики первоначально питалось совершенно иными идеями, ориентированными на прогресс в сфере естество-

знания и техники. У истоков ее стояли Жюль Верн и Герберт Уэллс — литераторы, придерживавшиеся сугубо сциентистской установки — убежденности в могуществе науки и ее способности решить если не все, то абсолютное большинство человеческих проблем. Однако в 1960-х гг. в русле этого жанра наряду с бурно развивавшейся собственно сциентистской тенденцией заявила о себе своеобразная контртенденция, обращенная в область мистики и мифологии и, в частности, мифологии Востока. Так, в 1965 г. вышел в свет роман Фрэнка Герберта «Дюна», в 1967 г. — «Князь Света» Роджера Желязны, в 1969 г. — «Левая рука тьмы» Урсулы ле Гуин. Все три произведения, не отличаясь какими-либо выдающимися художественными достоинствами, принадлежали к разряду массовой развлекательной литературы. Но они стали бестселлерами, поскольку претендовали на определенную новизну — рецепцию буддийских идей в жанре science fiction.

Начнем их рассмотрение с «Князя Света», так как этот роман еще в некоторой степени сюжетно корреспондирует со сциентистской ориентацией. После гибели Земли на одной из дальних планет, колонизированных человечеством, к власти пришла группа людей, сумевших благодаря достижениям науки обрести бессмертие. Они обладают почти божественным могуществом и способностью перемещать собственную личность из тела в тело, то есть особым образом реинкарнировать. Персонажи романа подобны индуистским богам и носят их имена — Яма, Кали, Кубера и др. Главный герой — Сиддхартха, прозванный Махасаматманом, безуспешно восстал против власти «богов» и в качестве наказания был погружен ими в «нирвану». Вернув Сиддхартху из этого состояния, Яма заявил, вспоминая цепочку предшествовавших событий: «Дать тебе умереть подлинной смертью означало превратить тебя в мученика. Дозволить тебе разгуливать по миру — в какой бы то ни было форме — значило оставить открытой дверь для твоего возвращения. И вот так же, как и ты позаимствовал свое учение у Гаутамы из иного места и времени, так и они позаимствовали отсюда же рассказ о том, как окончил он свои дни среди людей. Тебя осудили и признали достойным нирваны. Твой Атман (то есть личность, — С.Б.) был перенесен не в другое тело, а в огромное магнитное поле, что окружает нашу планету. Минуло более полувека. Ныне официально ты — аватара Вишну, чье учение было неправильно истолковано некоторыми из наиболее рьяных твоих последователей. Лично же ты продолжал существовать лишь в форме самосохраняющейся системы магнитных волн разной длины, которую мне и удалось уловить» (Зилазни, 1992, с. 20).

Показательно, что «нирвана» в романе оказывается не состоянием психики, освобожденной от аффектации, то есть не реализацией высшей цели религиозной жизни буддиста, а неким инженерно смоделированным физическим явлением, доступным управлению посредством технических приспособлений. Сиддхартху возвращают из «нирваны» при помощи «молитвенной машины» — устройства, работа с которым требует не духовно-нравственного совершенствования или

сверхспособностей, сопутствующих просветлению, а лишь инженерной квалификации (там же, с. 8–9).

Не менее показательно, что Сиддхартха вовсе не верит в идеи собственной проповеди, призывающей людей к бунту против «богов». Победа над «богами», завершающая роман, — это не более чем политический триумф, радикально ограничивший власть побежденных. Человечество становится свободнее, однако достигнутая свобода не обладает никаким специфически буддийским ценностно-смысловым измерением. Это не более чем политическая эмансипация социального большинства. Соответственно идейный смысл романа, его главенствующая тема — конфликт народа и тоталитарной власти, борьба за гражданские права, развернувшаяся на Западе в 1960-х гг. В фабуле романа этот конфликт успешно разрешается благодаря целенаправленной деятельности Махасаматмана — «избранника большинства»².

Какую роль играет здесь буддизм и вообще индийские религиозные системы? По существу «Князь Света» является научно-фантастической утопией, изображающей в отличие от «Утопии» Томаса Мора не идеальный социум, а общество, движущееся к идеалу путем социально-политических трансформаций. Целью этого движения выступает политическая и личная свобода, обретаемая вроде бы теми же средствами, которые использовал, как порой считается, исторический Будда, — критикой традиционной религиозности, ложных обетов и ритуалов, неадекватных представлений о должном устройстве общества. Однако источниковедческие исследования показывают, что в ранний период существования буддийской общины вопрос о социально-политическом бунте против жречества (брахманов) и религиозной нетерпимости к брахманистским культам не вставал в повестку дня (Андросов, 2001, с. 109). Таким образом, тот герой, которого Р. Желязны наделяет именами Махасаматман, Калкин, Манджушри, Сиддхартха, Татхагата, Майтрейя, Будда и т. д. (Зилазни, 1992, с. 17), едва ли соответствует образу исторического Будды.

Для чего же Р. Желязны нужен буддийский антураж? На наш взгляд, погружение читателя в мир образов, возникших в индо-буддийской культурной среде, является не более чем приемом остранения: автор маскирует манифестные для западной культуры идеи борьбы с тоталитаризмом, обряжая их в экзотическое индийское «облачение», и тем самым рельефно высвечивает одну из главных ценностей демократической политической системы — свободу. При этом она отнюдь не наделяется какими-либо заимствованными из буддийской культуры духовными смыслами. Это не свобода от страдания, порожденного алчностью, враждой и невежеством, не свобода от аффектации сознания — тьмы, препятствующей видению реальности как она есть. Это свобода от политико-идеологи-

² Прозвище Махасаматман, данное Сиддхартхе автором романа, санскритологически неточно. Имеется в виду Махасамата — «Избранный большинством». Согласно буддийскому учению о мире такой титул носил первый из царей, избранный людьми для охраны рисовых полей от разграбления урожая.

ческого диктата правящей элиты, свобода индивидуалистическая — та, которая выступает центральной темой также и в антиутопии Оруэлла «1984». Пусть в этом произведении, в отличие от «Князя Света», свобода в конечном итоге оказывается недостижимой, а главный герой отрекается от своего идеала, все же она обрисована Оруэллом именно как желанный *идеал*, как высшая ценность, к которой человек не может не стремиться.

Герой «Князя Света» преподносит людям свободу как «Прометеев дар» (Jones, 1997, с. 6). Но это подношение не имеет позитивного содержания, поскольку является не «свободой для», а «свободой от» — от того тотального контроля над разумом, который осуществляют «боги», позволяя только лояльным подданным реинкарнировать в новые тела. Самое страшное наказание в мире, нарисованном Желязны, — смерть без перспективы нового рождения, что с точки зрения буддизма абсурдно.

Буддийские идеи и образы, ассоциированные с индийской культурой, выступают в романе как *экзотика* — в том смысле, который придал этому слову Р. Барт. Как ни парадоксально, в «Князе Света», насыщенном буддийским колоритом, именно буддизм скрадывается и исчезает. Но то же самое происходит и в «Бродягах Дхармы» Керуака, где увлеченность буддизмом служит для героев способом заявить о своем огульном протесте против устоев и ценностей западного общества, о собственном «Я», жаждущем подлинной духовной самореализации. Подобные апелляции к культуре Востока проанализировал Р. Барт на примере фильма «Затерянный континент». Исследователь показал, что Восток изображается в нем «как нечто формально экзотическое, по сути же глубоко схожее с Западом, во всяком случае с западным спиритуализмом. Что, у восточных людей есть какие-то свои религии? Это неважно, различия между ними несущественны по сравнению с глубинным единством идеальных устремлений. Таким образом, каждый экзотический обряд показывается и с точки зрения своей особенности и с точки зрения вечности, расценивается и как пикантное зрелище и как парахристианский символ. И неважно, что буддизм — не совсем христианство; главное — здесь тоже есть монахи, обрывающие себе голову (патетический мотив любого пострига), здесь тоже монахи исповедуются на коленях своему настоятелю, и здесь тоже, как в Севилье, верующие обвешивают золотыми украшениями статую божества» (Барт, 1996, с. 205). Иными словами, апелляция к экзотике полностью устраняет всякую инаковость Иного и сводит ее к привычному, известному в западной культуре. Люди Востока оказываются наделены теми же свойствами, влечениями и страстями, что и читатель романа о Востоке или об инопланетных цивилизациях.

Так же действует и проанализированный Бартом миф о «человеческой общности», тоже хорошо прослеживающийся в научной фантастике. «Данный миф действует в два приема: сначала утверждается разнообразие человеческой морфологии, всячески эксплуатируется тема экзотики, демонстрируется бесконечное множество вариаций в пределах нашего рода — несходства в цвете кожи,

в форме черепа, в обычаях; мир всячески уподобляется вавилонскому столпотворению. А затем из этого плюрализма магически извлекается единство: человек повсюду одинаково рождается, трудится, смеется и умирает, если же в этих актах еще и сохраняется кое-какая этническая особенность, то нам дают понять, что в глубине их все равно заключена одна и та же человеческая «природа», то есть их разность — чисто формальная, не отменяющая существования общей для них всех матрицы» (там же, с. 214–215).

В «Князе Света», несмотря на весь буддийский антураж, ничего собственно буддийского нет. А поэтому применительно к данному роману невозможно говорить о какой бы то ни было рецепции буддийских идей. И дело не только в том, что буддизм в романе играет роль бартовской «экзотики», но и в сциентистской банализации высшей буддийской религиозной ценности. «Нирвана», превращенная фантазией Р. Желязны в технически управляемое физическое явление, профанирует смысловую доминанту буддизма и порожденной им культуры.

Тенденция сциентистской банализации религиозных ценностей еще ярче проявляется у другого крупного писателя-фантаста — Ф. Герберта в его романе «Дюна». Отношение Герберта к религии выражено в недвусмысленном афоризме: «Боги не рождаются. Богов создают!» (Герберт, 2002, с. 8). Религия интерпретируется им как порождение человеческого разума, но не в том смысле, который вкладывали в этот тезис мыслители эпохи Просвещения, видевшие в религии всего лишь средство социального манипулирования. Герберт полагает, что религия, безусловно являясь средством управления сознанием масс, действительна лишь постольку, поскольку отвечает глубинным запросам человека, коренящимся, возможно, не только в его психологии, но и в физиологии мозга. Религия для автора «Дюны» нечто настолько технологическое, что можно прямо говорить о «технологии религии» — о мировоззрении, разрабатываемом целенаправленно и преднамеренно, с учетом всех особенностей того общества, в котором оно будет распространено ради управления развитием данного социума.

Более ощутимо влияние буддизма на творчество другого автора — американской писательницы Урсулы ле Гуин. Буддийские темы ярче всего прослеживаются в ее *opus magnum* — романе «Левая рука тьмы». Фабула романа незатейлива. На планету Гетен прибывает эмиссар из Экумены — великого союза миров, населенных людьми³, чтобы изучить эту еще мало знакомую Экумене планету и предложить её обитателям сотрудничество. После серии приключений эмиссар добивается поставленной цели. Интерес представляет не фабула произведения, а сконструированная фантазией автора культура планеты Гетен, представшая взору эмиссара Дженли Аи. В этой культуре господствуют две

³ Примечательно, что во всех трех рассматриваемых в данной статье романах ведущая роль принадлежит именно людям. Негуманоидные формы жизни встречаются лишь в «Князе Света» — ракашасы, но и там они играют вполне подчиненную роль.

религиозные системы: Ханддара и Йомеш. Первая — это религия без какой-либо церковной организации, без священнослужителей, без соответствующей иерархии, без обетов и четких установлений. Приведем соответствующие слова главного героя: «Я до сих пор не могу с уверенностью сказать, есть ли у ханддаратов бог. Ханддара неуловима, непостижима. Она вне времени и пространства. Единственная ее манифестация, постоянная и неизменная, — это ее Цитадели, убежища, куда люди могут удалиться от мира и провести там либо одну ночь, либо всю жизнь» (Ле Гуин, 1992, с. 200). Лишенная всякой организации, не связанная общностью догматики, обрядов, каких бы то ни было форм власти, она остается, тем не менее, единой религией благодаря психотехническим практикам, которыми её адепты занимаются в Цитаделях. Эти практики наделяют насельников Цитаделей почти безграничным знанием, выражающимся в способности дать ответ на любой правильно заданный вопрос. Однако такая способность актуализируется только при условии погружения в транс, в высшей степени небезопасный для психики, но позволяющий получить ответы на те вопросы, решить которые призвана религиозная психотехника.

Между главным героем — эмиссаром Дженли Аи и обитателем одной из Цитаделей происходит разговор, завершающийся примечательными словами:

«— Дело в том, что наша основная задача здесь — узнать, какие вопросы задавать нельзя.

— Но ведь вы же Те, Кто Дает Ответы!

— Значит, ты все еще не понял, Дженли, зачем мы совершенствуем и практикуем искусство предсказания?

— Наверное, нет...

— Чтобы доказать полную бессмысленность получения ответа на вопрос, который задан неправильно». (Там же, с. 217–218.)

Невозможно не увидеть в этом коротком фрагменте важную для творчества Ле Гуин когнитивную доминанту: язык, слова, понятия, — все это приобретает смысл в конечном счете на фоне того невыразимого и неименуемого, которое окружает человека со всех сторон. Это мотив специфически буддийский, особенно характерный для традиции чань. И хотя сотворенная фантазией писательницы Ханддара не корреспондирует напрямую с чань-буддизмом, влияние чаньских идей здесь весьма заметно.

Мысль о произвольности языковых структур, которые не отражают и не описывают реальность, а существуют только как инструмент коммуникации, достаточно ясно выступает в чань-буддизме. Патриарх Линь-цзи говорил: «Существуют лишь ложные названия, да и само слово «название» тоже ложно. Вы же только и делаете, что принимаете за реальность нелепое название, данное другими» (Записи бесед «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь, 1993, с. 151).

Наставления мудрецов, утверждали апологеты чань, и даже само учение Будды легко могут оказаться препятствием на пути к просветлению, если считать

абсолютной истиной те слова, которыми они выражены. Обратимся к соответствующему фрагменту текста романа: «Не известно ли вам, что говорил почтенный Шакья: «Дхарма отделена от письменных знаков, ее не касаются причины, она вне следствий». Из-за того, что у нас недостаточно веры, мы сегодня путаемся в ползучих лианах [слов]» (там же, с. 130). Иными словами, препятствием на пути к нирване могут быть не только аффекты, но и лишённые какого-либо аффективного момента концептуальные построения. Но именно таково одно из ключевых положений не только чань-буддизма, но и всей Махаяны. В этой связи В.И. Рудой отмечал: «Если носители теоретического сознания Хинаяны полагали, что для обретения мудрости (*праджня*), содержанием которой выступает «истинное видение реальности» (*ятхабхутам*), достаточно устранить только аффективные препятствия (*клеша-аварана*) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в существовании самой установки на познание существенное гносеологическое препятствие (*джня-аварана*) к видению вещей такими, каковы они суть в действительности» (Рудой, 1994, с. 55). Такими гносеологическими препятствиями и могут служить любые философские воззрения, в том числе, конечно, и Слово Будды, которое поэтому следует воспринимать не как вербальное воплощение истины, а лишь как инструмент, который даёт возможность обрести просветление. Дхармы пусты, ибо представляют собой не элементы реальности, а лишь единицы языка описания, реальность же предстает сознанию лишь как *tathatā* — «таковость», невыразимая и неподдающаяся никакой концептуализации (там же, с. 56–57).

Сознание, чтобы ему открылась *tathatā*, должно быть свободно прежде всего от разделения субъекта и объекта. Именно О. О. Розенберг в свое время первым из исследователей указал на тот факт, что «буддийское философствование принципиально отрицало дуализм субъекта и объекта, характерный для европейского мышления. Созданная буддийскими мыслителями картина мира может быть охарактеризована как некоторая разновидность холизма, что подтверждается, в частности, своеобразием языка описания — фактически одним ключевым термином «дхарма» описываются и трансцендентная, и эмпирическая реальность, объекты восприятия и психические процессы»⁴.

Итак, язык в романе Ле Гуин, как и в философии Махаяны, интерпретируется в аспекте его инструментальной ограниченности. Подобно буддистам, адепты Ханддары ставят перед собой задачу усмотрения этой ограниченности и ее учета в собственном мировидении.

Отсутствие у ханддаратов какой бы то ни было догматики показательно: догматика сковывает, лишает свободы и в первую очередь — свободы мышления, из чего проистекают и другие разновидности несвободы. Таким образом, и здесь мы видим все ту же магистральную для западной культуры тему свободы. И это заставляет задаться вопросом о пределах влияния буддизма на творчество

⁴ Об этом подробнее см.: Ермакова, 1993, с. 412.

Ле Гуин. Что именно в замысле романа связано с буддизмом, а что — с западной лингвофилософией?»

Приведенная выше цитата из романа невольно вызывает в памяти известный афоризм из «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн, 2011, с. 218). И это неслучайно: одна из главных проблем трактата Витгенштейна — это проблема границ языка. Она выступала лейтмотивом его философии как в период создания трактата, так и в период написания труда «Философские исследования». Но первое из названных произведений важно в нашем контексте тем, что оно выявило ту значительная роль, которую в языке играет невыразимое — то, что не может быть высказано, но может быть лишь показано. Именно на границе, отделяющей мир речи от сферы, неподдающейся речевому выражению и подлежащей в силу этого молчанию, рождаются основные проблемы философии — этика, эстетика, понимание религиозного опыта, вопрос смысла жизни и т.п. (Козлова, 2004, с. 33).

Витгенштейн пытался выявить отчетливую границу доступного высказыванию, чтобы понять, «какие вопросы задавать нельзя». И та же самая идея экспонируется Ле Гуин в «Левой руке тьмы» от лица адептов Ханддары. Обитатели Цитаделей, думается, согласились бы с афоризмом 6.5 витгенштейновского трактата: «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос» (Витгенштейн, 2011, с. 216). На наш взгляд, проблематику языка, которую затрагивает Ле Гуин в своем романе, нелепо было бы сводить только к буддийской философии, — она имеет достаточно ясно прослеживаемые корни в западной мыслительной традиции. Для последней наряду с проблемой свободы столь же характерна острая вовлеченность в проблему языка, причем невозможно не заметить, насколько глубоко они взаимоувязываются. В самом деле, осуществлявшийся и Расселом и Витгенштейном анализ языка был необходим не только для прояснения гносеологических вопросов теоретико-понятийного аппарата науки, но и для уяснения социального значения языковых практик, к исследованию которых Витгенштейн перешел в «Философских исследованиях». Можно утверждать, что Ле Гуин заимствовала некоторые буддийские идеи лишь постольку, поскольку они определенным образом оказались созвучны указанным проблемам западной философии. Конечно, не следует интерпретировать научно-фантастическую беллетристику Ле Гуин как философскую *par excellence*. Тем не менее, философские дискуссии не могли не повлиять на нее хотя бы потому, что они фокусировались на актуальных проблемах западной культуры.

В межкультурном диалоге Запада с буддийским Востоком заимствовалось только то, что было в каком-то отношении важно для Запада. В романе Ле Гуин — это тема границ языка, актуальная для создателей аналитической философии и до сих пор доминирующая в философской традиции США.

Другая, столь же актуальная для западной культуры 1960-х гг. тема — это буддийская психотехника. Напомним, что разновидности буддийской психотехники заинтересовали западных интеллектуалов-нонконформистов и психотерапев-

тическое сообщество еще во второй половине 1940-х гг.⁵ Персонажи «Бродяг Дхармы» Керуака, продвигаясь в русле этого интереса, занимаются психотехническими практиками в меру своих слабых сил и скромного разума. В «Левой руке тьмы» психотехника становится центральным моментом, хотя о ее практическом аспекте в тексте произведения сказано немного. В романе этому посвящен единственный эпизод. Находясь в Цитадели, эмиссар Экумены задает ее населенникам вопрос, станет ли планета Гетен членом Экумены в течение ближайших пяти лет. Предсказатели собираются в одном из залов Цитадели и начинают психотехнический сеанс. В его описании от лица главного героя, пребывающего в телепатическом контакте с Предсказателями, любопытна, в частности, такая деталь: «я чувствовал себя... во власти галлюцинаций, видений, мысленных контактов-прикосновений, диких образов и ощущений; все мои чувства были как-то гиперсексуально окрашены, обладали какой-то гротескной страстностью — немыслимое черно-красное кипение эротических символов и желаний» (Ле Гуин, 1992, с. 212). Сексуальная символика, как известно, имеет исключительное значение в тантрических направлениях буддизма и индуизма. Так, например, в индуистской тантре высшее божество биполярно, причем и в теологии, и в практиках особое внимание уделяется женскому началу в нем. «С теологической, культовой точки зрения, — отмечает исследователь индуистской тантрической традиции С.В. Пахомов, — биполярная модель есть соединение Шивы и Шакти. В шиваитском тантризме Шива — высший и единый Бог, аналог Брахмана, а также идеальный йогин, достигший освобождения, и наставник наставников. В биполярной модели он занимает полюс статичности, тождественности. Шакти же понимается как первичная космическая сила, абсолютная энергия, жизнь. Именно с ее помощью Шива управляет мирозданием. Шива и Шакти находятся в неразрывном единстве. На теологическом уровне это единство осмысливается через понятие *ананды*, блаженства» (Пахомов, 2001, с. 13).

Сексуальность — одна из существенных компонент самореализации личности, и умение управлять ею социально значима. Недаром тоталитарные политические системы XX в. уделяли особое внимание контролю за сексуальностью, справедливо усматривая в ней один из мощнейших рычагов управления не только поведением, но и сознанием масс. Управление собственной сексуальностью и умение обратить ее энергию на достижение религиозно значимых целей составляют основу тантры — как буддийской, так и индуистской. Более того, сексуальность играла немалую роль в религиозных практиках не только тантры, но и, например, религиозного движения бхакти, в котором отношения между человеческой душой и божеством уподоблялись союзу влюбленных. Мистическая поэзия бхакти полна образов эротического томления человеческой души, разлученной с Возлюбленным. Некоторые радикальные направления бхакти даже предполагали своеобразную сексуальную практику, в которой партнеры взаимно

⁵ Подробнее см.: Сидорова, 2005, с. 7–22.

отождествляли друг друга с божеством и душой (Торчинов, 1997, с. 209). Ле Гуин, описывая транс Предсказателей, подчеркнула в нем эротическую составляющую, это особенно важно с учетом того, что жители планеты Гетен — андрогины. Большую часть времени они пребывают в состоянии стерильной бесполости — неспособности ни к зачатию, ни к проявлению сексуальности. Но каждый месяц на несколько дней в них пробуждается гендерная природа, причем любой индивид может проявить себя либо как мужчина, либо как женщина (Ле Гуин, 1992, с. 236–239). Гетенцианцы подобны живым воплощениям того принципа, которым руководствовались адепты тантры: высшее божество — единство мужского и женского начал.

Безусловно, в описании транс Предсказателей многое напоминает тантрическую психотехнику. Однако сама по себе андрогинность гетенцианцев имеет в контексте сюжета романа иное, нежели в тантризме, значение. Автор акцентирует гендерную проблематику — монополию мужской власти, относительность мужских и женских социальных ролей, что в 1960-х гг. стало весьма актуальным для западной культуры. Но в традиционной Индии гендерные отношения определялись незыблемыми границами мужского и женского. Никакие религиозные практики, в том числе тантрические, не имели целью размывание этих отчетливых социокультурных границ. Идея тантрической андрогинности заимствовалась Ле Гуин только для того, чтобы донести до читателя мысль об антропологическом равенстве мужчин и женщин — о присущей и тем и другим принадлежности к человеческому роду.

Идеологической доминантой романа выступает тема поиска смысла жизни, также характерная для западной культуры 1960-х гг. Перед ритуалом предсказания один из насельников Цитадели обращается к эмиссару Экумены со словами: «Вам ведь известна история лорда Шортха, который заставил Предсказателей из Цитадели Эсен отвечать на вопрос «В чем смысл жизни?» Вообще-то случилось это уже более двух тысяч лет назад. Предсказатели в тот раз оставались во Тьме в течение шести дней и шести ночей. В конце концов все Целомудренные впали в кататонию, Блаженные умерли, Перверты насмерть забили лорда Шортха камнями, ну а Ткач... Это был человек по имени Меше» (там же, с. 206–207). Ткач — это ключевая фигура в ритуале предсказания, именно Ткач и дает предсказание и без него ритуал даже не сможет начаться, а Меше — это основатель культа Йомеш — второй наряду с Ханддарой религии обитателей планеты Гетен. Ткач в Цитадели говорит о Меше главному герою: «Он ясно видел прошлое и будущее не один лишь миг, а в течение всей своей жизни — из-за вопроса, заданного лордом Шортхом» (там же, с. 214).

Здесь примечательно многое. Положение, в которое Меше был поставлен лордом Шортхом, заведомо «пограничное», не предполагающее разумного выхода. Предсказатель может дать ответ лишь на вопрос, заданный максимально точно и недвусмысленно. Отметим попутно, что именно точности и недвусмысленности требовали от научного языка представители аналитической философии.

Но вопрос о смысле жизни в высшей степени неконкретен. Ткач (Меше), пытаясь ответить на этот заведомо неподлежащий ответу вопрос, кардинально и, главное, мгновенно, преображает свою личность.

Такое мгновенное преобразование — центральная идея буддийской тантры — ваджраяны. «Для сотериологии ваджраяны — отмечает В.А. Андросов, — характерна вера в мгновенное, как удар молнии, Просветление, что существенно отличало ее от махаянской доктрины постепенного накапливания духовных совершенств» (Андросов, 2001, с. 331). К аналогичному мгновенному просветлению стремятся и адепты чань-буддизма, в котором, в отличие от ваджраяны, значительное внимание уделяется работе с вербальным уровнем психики. Коан (парадоксальный или мнимо бессмысленный вопрос) нужен именно для того, чтобы подтолкнуть сознание адепта к мгновенной реализации цели религиозной жизни. Вопрос, заданный лордом Шортхом, сродни, например, коану, изреченному пятым патриархом школы чань Фа-янем: «Если вам повстречается человек, причастный к Дао, то не приветствуйте его ни словами, ни молчанием. А теперь ответьте мне, как вы будете его приветствовать?» (Дюмулен, 1994, с. 265). Дать на него вербально осмысленный ответ невозможно, и адепт в поисках решения невольно вынужден, так сказать, подняться над задачей — понять *пустоту* тех слов, в которых выражен вопрос, да и любых слов вообще.

Невозможно не увидеть в указанном эпизоде романа Ле Гуин и переключку с важной темой «Логико-философского трактата» Витгенштейна. «Решение проблемы жизни, — гласит афоризм 6.521, — состоит в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит)» (Витгенштейн, 2011, с. 218). Вопрос о смысле жизни выводит нас за пределы того, что может быть сказано, поэтому любой изреченный ответ на него будет либо ложным, либо абсурдным. И точно так же, как буддийские философы, Витгенштейн прямо указывает на *пустоту* своих собственных слов: «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как взберется по ней вверх). Он должен перебраться через эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир» (там же, с. 218). Если анализировать образ Меше с учетом сказанного Витгенштейном, то приходится признать, что Меше оказался способным при помощи слов подняться над ними. Это наделило его даром видеть одновременно и прошлое, и будущее, сделав мгновение его Ясновидения «Центром Всех Времен» (Ле Гуин, 1992, с. 311).

Пафос произведения ле Гуин фундирован в характерной для 1960-х гг. теме поиска взаимопонимания между Западом и Востоком. Фантастична лишь фабула, повествующая о том, как две совершенно различные разумные расы — люди и гетенианцы — в конце концов находят путь друг к другу. В поисках взаимопонимания обе они начинают лучше понимать самих себя как разумных существ,

собственные ценности, установки, бессознательно воспринятые в детстве, глубинные представления о жизни и мире. Взаимопонимание становится возможным для каждой из них благодаря обнаружению в Ином того, что можно признать соответственно своим.

При сопоставлении трех рассматриваемых романов обращает на себя внимание характер использования идей и реалий индубуддийской культуры. Р. Желязны заимствует их как элементы экзотики, необходимые исключительно для того, чтобы лучше и ярче подчеркнуть проблемы, важные именно для западной культуры. У. ле Гуин не говорит о буддизме напрямую и как будто бы далека от него. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что она все же достаточно глубоко продумала некоторые буддийские идеи и оригинально преформировала их.

В меньшей мере проявляются буддийские мотивы у Ф. Герберта в романе «Дюна». Но и в нем такие мотивы обнаруживаются. Личность главного героя мгновенно преображается благодаря переживанию околосмертного опыта, и это можно сравнить с ваджраянской или чаньской идеей мгновенного просветления и с историей преображения Ткача Меше.

Ни в «Дюне», ни в «Левой руке тьмы» мы не найдем христианских мотивов. Обитатели миров, созданных фантазией Ф. Герберта и У. ле Гуин, не знают понятия бога в том виде, в каком оно существует в авраамических религиях, — трансцендентного миру Творца вселенной, всеведущего и всемогущего. Концептуальная мысль всего цикла романов Герберта о планете Арракис выражена в афоризме: «Нет четкой грани между богами и людьми: одни переходят в других» (Герберт, 1993, с. 12).

Однако и у Ле Гуин и у Герберта буддийские мотивы не только художественно переработаны до состояния трудной распознаваемости, но и радикально переосмыслены в связи с проблемами, волновавшими западное общество. Так, преображение главного героя «Дюны» — это изменение не столько его сознания, сколько физиологии, наделяющее способностью видеть и трансформировать будущее. У Герберта не идет речи о победе над аффектами, о нравственном преобразовании личности. Все это вторично по отношению к основной задаче — изменению биохимической и биофизической компонент человеческой телесности ради обретения паранормальной способности. Преображение психики автоматически следует за этим индифферентным к духовно-нравственной сфере процессом. Таким образом, философский базис романа составляют смысловые доминанты *западной* культуры 1960-х гг., когда вера в универсальные возможности науки и научно-технического прогресса породила надежды на ассимиляцию духовных достижений Востока путем их искусственного моделирования.

В меньшей мере этот пафос сциентизма прослеживается у У. ле Гуин. Однако и в ее произведении на первый план выходят проблемы человека *западной* культуры — одиночество, трудности взаимопонимания и самопонимания, относительность *габитуальных* (термин П. Бурдьё) норм, связанных с гендер-

ным измерением культуры, и безусловность моральных норм, которые в представлении писательницы оказываются выше всех границ — и гендерных, и расовых, и видовых.

Займствования и художественная интерпретация буддийских идей в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг. ограничились, на наш взгляд, «снятием» Иного. Так, обитатели мира «Князя Света» изображены Р. Желязны существами, не обладающими сколько-нибудь заметными ментальными отличиями от человека западной культуры. Гетенианцы в романе Ле Гуин — это такие же люди, но только в некоем более совершенном качестве. Когда в финале «Левой руки тьмы» главный герой встречает своих товарищей — мужчин и женщин из Экумены, он воспринимает их гендерные различия как бы глазами гетенианцев: «Странно было после столь долгого перерыва слышать женский голос. ... Почему-то все они казались мне странными — все эти *мужчины и женщины*, — несмотря на то, что я хорошо их знал. И голоса их звучали странно: одни слишком низкие, другие слишком высокие... Они казались похожими на стадо крупных загадочных животных двух различных типов; на больших обезьян с умными глазами» (Ле Гуин, 1992, с. 442–443). Рядом с ними гетенианец являет собой концептуальный антропологический идеал, порожденный фантазией писательницы: «Его спокойный голос, его лицо — молодое, серьезное лицо не мужчины и не женщины, а просто *человека!* — принесли мне облегчение; его лицо было мне знакомо, оно было таким, как надо». (Там же, с. 443.) Ле Гуин посредством приема остранения манифестирует поиск тождественного в Ином и тем самым достигает «снятия» Иного. В «Дюне» Ф. Герберта «снятие» Иного предстает как идея духовной трансформации путем изменения биохимической основы телесности.

Резюмируя изложенное, отметим, что в 1960-х гг. западная научная фантастика включилась в русло межкультурного диалога с Востоком, заимствуя и перерабатывая буддийские идеи. Рецепция инокультурных смыслов, прослеживающаяся в романах Р. Желязны, Ф. Герберта, У. ле Гуин, имела сугубо избирательный и фрагментарный характер, поскольку ее цель состояла не в экспонировании буддийского религиозного мировоззрения. Писатели-фантасты обращались к инокультурным смыслам как приему остранения, позволяющему в рамках массовой развлекательной литературы затронуть актуальные для западной культуры того времени проблемы свободы личности, борьбы за гражданские права и гендерное равноправие, поиска путей расширения взаимопонимания между людьми.

Острый интерес к буддийским религиозным практикам, в частности, к психотехнике, характерный для западной культуры 1960-х гг., присутствует и в произведениях научной фантастики. Но писателей-фантастов оставляла равнодушными высшая цель этих практик — достижение просветления и вступление в нирвану, так как Иное (инокультурное) не становилось для них предметом целостного художественного осмысления.

Литература

- Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. — М.: 2001.
- Барт Р. Мифологии / Пер. с франц., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. — М.: 1996.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: 2011.
- Герберт Ф. Дюна. Мессия Дюны. Дети Дюны / Пер. с англ. П.Р. Вязникова и др. — М.: 2005.
- Герберт Ф. Мессия Дюны. Дети Дюны / Пер. с англ. — М.: 1993.
- Дюмулен Г. История дзэн-буддизма: Индия и Китай / Пер. с англ. А.М. Кабанова. — СПб.: 1994.
- Ермакова Т.В. Формы буддийского мировоззрения в концепции О.О. Розенберга // Буддизм в переводах / Под ред. Е.А. Торчинова. — СПб.: 1993. Вып. 2.
- Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. — М.: 1977.
- Записи бесед «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь / Пер. с кит. И.С. Гуревич // Буддизм в переводах / Под ред. Е.А. Торчинова. — СПб.: 1993. Вып. 2.
- Зилазны Р. Князь Света / Пер. с англ. В. Лапцковского. — СПб.: 1992.
- Керуак Дж. Бродяги Дхармы / Пер. с англ. А. Герасимовой. — СПб.: 1997.
- Козлова М.С. Людвиг Витгенштейн // Философы двадцатого века / Под ред. А.М. Руткевича и И.С. Вдовиной. — М.: 2004.
- Ле Гуин У. Левая рука тьмы / Пер. с англ. И. Тогоевой // Ле Гуин У. Ожерелье планет Экумены. — СПб.: 1992. Т. 1.
- Пахомов С.В. Индуистская тантрическая философия. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — СПб.: 2001. (На правах рукописи).
- Рудой В.И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. В.И. Рудого и Е.П. Островской. — СПб.: 1994.
- Сидорова Е.Г. Буддизм и психоанализ в пространстве межкультурного взаимодействия. — М.: 2005.
- Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. — СПб.: 1997.
- Barbour D. Wholeness and balance in the Hainish novels of Ursula K. Le Guin // Science fiction studies. 1974. Vol. 1. No. 3.
- Brantlinger P. The Gothic origin of science fiction // NOVEL: A forum on fiction. 1980. Vol. 14. No. 1.
- Jones G. Metempsychosis of the machine: science fiction in the halls of karma // Science fiction studies. 1997. Vol. 24. No. 1.
- Sutton T.C., Sutton M. Science fiction as mythology // Western folklore. 1969. Vol. 28. No. 4.

Summary

S.L. Burmistrov

Dharma and Science Fiction: Reception of Buddhism by Western Science Fiction at the Second Part of 1960th

The topic of the article is the process of reception of Buddhist ideology in Western mass culture, represented by novels «The Lord of Light» of R. Zeliazny, F. Herbert's

«Dune» and «The left hand of darkness» of U. K. le Guin. The reception is a response to the problems determined by the logic of evolution of Western culture, and among all notions of Buddhism only those are being received that further solving these problems, so the reception is selective and original Buddhist notions, being received, are profoundly reconsidered to become a natural component of Western culture.

Key words: East and West, intercultural dialogue, Buddhism, Buddhist ideas in western science fiction.

О.В. Дьякова

Этапы распространения христианства на Дальнем Востоке

Статья посвящена анализу процесса распространения христианства в Дальневосточном историко-культурном регионе. Базируясь на письменных и археологических источниках, автор выделяет четыре этапа в этом процессе, условно обозначаемые как согдийский, уйгурский, монгольский и русский.

Ключевые слова: христианство, история христианства на Дальнем Востоке.

Постановка проблемы. В мировой науке проблема распространения христианства по земному шару изучается достаточно давно. Не нова эта проблема и для дальневосточной историографии. Известно, что, как правило, начальный этап проникновения христианства на Дальний Восток связывают со средневековым периодом, а именно с постройкой церкви в Китае во времена правления Танской династии (618–907). Данное положение базируется на нарративных источниках и вполне обосновано. Однако во второй половине XX — начале XXI вв. российскими археологами были сделаны открытия, существенно изменяющие устоявшуюся картину. Обнаруженные археологические артефакты свидетельствуют, что процесс распространения христианства в Центральной и Восточной Азии имеет более длительную историю, чем принято считать. Анализ археологических и письменных источников позволяет говорить о двух путях распространения христианства на Дальнем Востоке — морском и сухопутном. Морским путем в основном распространялось католичество, и об этом повествует большой пласт литературы, изданной на различных языках. Сухопутным путем распространялись различные течения христианства и православие. Отдельным его аспектам тоже посвящено достаточное количество научных трудов, в которых обозначены основные направления и пункты продвижения христианского учения. Появившиеся новые археологические материалы позволяют внести существенные коррективы и уточнения, а также обозначить этапы сухопутного продвижения христианства по Восточной Азии и Дальнему Востоку.

1 этап — согдийский. Согласно кумранским находкам христианство, возникшее во II в. н.э., за несколько десятков лет быстро распространилось среди различных этносов. Для раннего христианства характерно множество разнообразных течений, различавшихся по ряду важнейших вопросов вероучения. Несторианство, возникшее в Византии, сохранявшее элементы античного рационализма и отвергавшее понятие «богочеловека», в 431 г. на Эфесском соборе было осуждено как ересь. Приверженцы несторианства были вынуждены бежать

главным образом в Иран, где несторианская церковь была узаконена, а также в Среднюю Азию и в Китай (История древнего мира, 1969, с. 7—17).

Известно, что до IV в. Сирия была населена христианами, сначала признававшими византийское православие, а в конце IV—V вв. разделившимися на ряд враждующих сект (несториане, яковиты, православные мелкиты). Поскольку иноверцы подвергались преследованиям со стороны сасанидских правителей, «они были всегда готовы к изгнаниям и переселениям и обзаводились скорее движимым, чем недвижимым имуществом. Поэтому христиане, евреи, а позже и манихеи составляли в значительной степени ремесленное и торговое население» (История духовной миссии в Китае, 1997, с. 262).

Распространение христианства в разные части света шло по торговым путям. Дальний Восток и в первую очередь Китай не был исключением. В основном продвижение осуществлялось по Великому Шелковому пути, ставшему, по образному выражению П.М. Кожина, для многих групп населения «дорогой изгнания». Это подтверждается данными проведенных китайскими учеными археологических исследований несторианских культовых центров, датированных IV в. н.э.

Большое влияние христианство оказало на население Сибири, в частности, в форме манихейства. Это открытие связано с именем Л.Р. Кызласова, обнаружившего в Хакасии археологические реликты нескольких манихейских храмов. Исследователь отмечает: «...Сибирь к раннему средневековью все больше становилась культурным продолжением Средней Азии на север. Важнейшим событием в духовном развитии Сибири явилось распространение там манихейства» (Кызласов, 1999, с. 78). Согласно письменным источникам, манихейство возникло в Вавилонии в III в. и стало одной из наиболее философских, энциклопедических и книжных религий Переднего Востока. Основатель этой религии — пророк Мани считал, что в основе зороастризма, христианства и буддизма — одна «правильная» вера, искаженная людским непониманием, которую он послан восстановить, и называл себя «посланником бога Истины». Свое учение Мани изложил в семи книгах, изобретя при этом особую манихейскую письменность. Рукописи священных книг Мани украшены миниатюрами, а храмовые сооружения манихеев — фресковой живописью.

Самый ранний манихейский храм был вскрыт Л.Р. Кызласовым в 1971 г. в котловине Сорга, на месте впадения р. Сор в р. Пююр-сух (рус. Бюря, ст. Ербинская). Храм представлял собой прямоугольное здание площадью основания 37,5 x 28,5 м, воздвигнутое на каменной массивной платформе. Его стены были выложены сырцовым кирпичом. Внутренняя площадь сооружения достигала 800 кв.м. Потолок и стены были выбелены известью. Вдоль стен располагались четыре платформы-суфы и галереи с колоннами. Основной вход с широкой тамбурной дверью и пандусом обращен на восток; второй, малый, также с пандусом, вел с севера. Как полагает исследователь, храм был построен в середине 760-х гг. и функционировал до IX—X вв., что подтверждают археологические находки. Исследователь сделал заключение, что строительные

материалы и приемы, архитектурные детали храма полностью соответствуют канонам архитектурной школы, господствовавшей в VII—VIII вв. в Согде, для которой характерно сооружение оснований и платформ-подиумов для сырцовых зданий. Согдийский тип сырцовых кирпичей в VII—VIII вв. имел подобные же размеры 45—44х25—23х6—12 см, но чаще всего — 48х24х9—10 см (Пенджикент, Тали-Барзу, Ак-Тепе и др.). Внутренние стены зданий штукатурились глино-саманным раствором или белым алебастром. Потолки укладывали на деревянные балки, которые в галереях опирались на резные деревянные колонны, весьма сходные по форме с обнаруженными Кызласовым. В храмовых, общественных и жилых зданиях Средней Азии широко применялись не лестницы, а пандусы, нередко поднимавшиеся даже на вторые и третьи этажи; входы также часто имели тамбуры и двойные двери. Следовательно, полагает Л.Р. Кызласов, архитекторами и строителями столь необычного для Южной Сибири Соргского храма являлись заезжие согдийцы. Ими же были возведены и первые храмы в городе на р. Уйбат. Самым ранним сооружением явилась здесь квадратная «крепость» 30х30 м, аналогичная сооруженной согдийцами крепости в Туве. Уйбатский город, по мнению исследователя, в течение пяти веков являлся священным центром северного манихейства. В нем обнаружено шесть монументальных храмов различного назначения и пять святилищ (там же, с. 76).

Археологические исследования подтверждаются письменными свидетельствами арабских источников. Согласно свидетельству Абу Дулафа, у местного населения был храм для богомоления, молитвы произносились особой мерной речью, молящиеся располагались лицом к югу; поклонялись планетам Сатурн и Венера, а Марс считался планетой дурных предзнаменований (Бируни, 1957, с. 213).

Планировка храмов была канонизирована. Каждое божество ассоциировалось с определенной геометрической фигурой. Квадрат символизировал небесный мир, которому присущи вечный порядок (гармония) и устойчивость. Символом Земного мира был круг.

В Сибирь и на ту часть Дальнего Востока, которая ныне входит в состав российских территорий, христианство распространялось сухопутным путем согдийцами. Помимо Великого Шелкового Пути существовал и Соболиный (северный) путь, установленный Э.В. Шавкуновым. В Танский период на территории Приморья появились согдийские колонии, что подтверждается артефактами, обнаруженными при обследовании нескольких археологических памятников первого тунгусо-маньчжурского государства Бохай (698—926). Христианские символы в виде креста характерны для бохайского керамического декора. Более того, при раскопках Краскинского городища, расположенного в Хасанском районе Приморья, В.И. Болдиным была обнаружена глиняная пластина, на одной стороне которой изображены (прочерчены) человеческие фигуры в стиле христианской иконографии. Таким образом, при сопоставлении археологических и письменных материалов становится очевидным, что начальный этап распространения христианства в Сибири и на Дальнем Востоке был связан

с согдийцами, продвижение осуществлялось сухопутным путем при участии торговцев и ремесленников.

II этап — уйгурский. В Танскую эпоху манихейство широко распространилось среди уйгуров и стало государственной религией Уйгурского каганата. После его разгрома в 840 г. манихейство усилиями уйгуров, бежавших на Дальний Восток, продвинулось в Приамурье и в Приморье. Это подтверждается археологическими находками, свидетельствующими о внедрении в мохэскую общность (мохэская, бохайская и чжурчжэньская культуры) значительного тюркского пласта, фиксируемого по таким артефактам, как тюркский тип военных поясов, погребальный обряд (некрополь Монастырка-3), характерный декор на керамических сосудах. Знали манихейство и монголыязычные кидани. В 924 г. киданьский император Абаоцзи захватил уйгурские владения, после чего, как сообщают письменные источники, среди киданей появились манихеи. Следовательно, различные течения христианства распространялись по Великому Шелковому и Соболиному путям в течение всего Танского периода при участии торговцев, ремесленников, а также тех, кто оказался в роли «человеческих подношений» императорам Срединного царства, и через завоевания (Шефер, 1981, с. 411).

III этап — монгольский. Этот этап связан с проникновением на Дальний Восток православия через монголов и может быть датирован XIII в. В работе «Старинные следы христианства в Китае» архимандрит Палладий отмечал: «Монголы имели обыкновение из покоренных народов выбирать молодых людей и составлять из них дружины для ханской гвардии» (Палладий, 1872, с. 47). Речь шла о нескольких десятках тысяч русских пленников, захваченных монголами во время нашествия на Русь. Русские в 1330 г. составляли особый отряд Пекинской гвардии, дислоцированный к северу от столицы. В силу малочисленности русских и этнокультурной монолитности китайского населения они не оказали заметного воздействия на религиозное мировоззрение аборигенов. Как свидетельствуют письменные источники, часть русских ассимилировалась в иноэтничной среде и лишь немногие продолжали сохранять православную веру. Потомки последних обнаруживаются в Китае до настоящего времени и благодаря их наречению православными именами — Николай, Петр и др.

IV этап — русский. Данный этап обуславливался двумя событиями: церковным расколом в XVII в., в результате которого часть старообрядцев бежала на Дальний Восток, и с началом освоения русскими Приамурья и Приморья. Это прослеживается не только по письменным источникам, но и подтверждается археологическими данными, полученными при раскопках Албазинского и Кумарского острогов Северо-Азиатской археологической экспедицией А.П. Окладникова. В Албазино помимо собственно русских захоронений, где покоились останки погибших первопроходцев, А.П. Окладников открыл археологические реликты поселений и захоронения местного населения. Обнаруженные артефакты свидетельствовали о влиянии христианства на тунгусо-

маньчжуров. В частности, могильник аборигенов, вскрытый вблизи г. Хабаровска, показал, что погребения совершались по христианскому обряду (Окладников, 1966, с. 27). Очевидно, православие оказывало достаточно сильное влияние на мировоззрение тунгусо-маньчжурских этносов, поскольку соответствующим изменениям подверглась такая консервативная традиция, как погребальный обряд.

Подводя итог изложенному, подчеркнем, что распространение христианства на Дальнем Востоке началось очень рано, почти с самого его возникновения. В данном историко-культурном регионе этот процесс развивался в несколько этапов, связанных с различного рода течениями до православия включительно.

Литература

Бирюни Абу Рейхан. Избранные произведения / Под ред. Х.М. Абдуллаева, С.А. Азмджанова и др. Пер. и примеч. М.А. Салье. Ташкент: 1957. Т. 1.

История древнего мира: в 3 кн. Кн. 3: Упадок древних обществ / Под ред. И.М. Дьяконова и др. — М.: 1969.

История духовной миссии в Китае. — М.: 1997.

Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. — М.; Абакан: 1999.

Окладников А.П. Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становлении новых обычаев, обрядов, традиций у народов Сибири // Материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ. 22—26 ноября 1966 г. Улан-Удэ: 1966. Вып. 2.

Палладий, архимандрит. Старинные следы христианства в Китае // Палладий, архимандрит. Восточный сборник. — СПб.: 1872. Т. 1

Шефер Э. Золотые персики Самарканда. — М.: 1981.

Summary

O.V. Dyakova

Stages of Spreading of Christianity in the Far East

In the article the process of development of Christianity in the Far Eastern cultural region is analyzed. Basing on scriptural and archeological sources, author distinguishes four stages of the process, marking them as Sogdian, Uigurian, Mongolian and the Russian ones.

Key words: Christianity, history of Christianity in the Far East.

А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак

Запад, Россия, Восток в геополитической эссеистике Э. Э. Ухтомского

Статья посвящена аналитическому изложению воззрений Э.Э. Ухтомского (1861—1921) на роль России в предотвращении цивилизационных конфликтов Востока и Запада. В фокусе внимания авторов — опубликованный в 1900 г. труд Э.Э. Ухтомского «К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку», в котором рассматриваются типологические особенности культурного пространства России как евразийской державы, исторически призванной стать гарантом мира в странах Азиатско-Тихоокеанского региона и внести решающий вклад в развитие взаимообогащающего диалога культур Востока и Запада.

Ключевые слова: межкультурный диалог, Запад—Россия—Восток, культурное пространство России как Евразии, Э.Э. Ухтомский.

Э.Э. Ухтомский (1861—1921), дипломат, путешественник, публицист, вошел в историю русской мысли как идейный предшественник евразийства¹, стремившийся выявить уникальные типологические особенности культурного пространства России и обосновать необходимость ее политического сближения со странами Центральной Азии и Дальнего Востока, где в 1890-е гг. развернулась экспансионистская активность западноевропейских держав.

На исходе XIX в. в русской философии и культурологической публицистике бурно дискутировалась тема соприкосновения культурных миров России и Востока. Определенной части российских интеллектуалов чудился грядущий конфликт цивилизаций — призрак панмонголизма, способного уничтожить христианские ценности Европы и духовно-нравственные смыслы отечественной культуры. Вслед за Владимиром Соловьевым и Дмитрием Мережковским многие литераторы и публицисты развивали риторику «желтой угрозы», которая якобы исходит из недр китайской культуры, созданной «желтолицыми позитивистами».

Наряду с тенденцией осмысления Востока в аспекте конфликта цивилизаций заявлял о себе и глубокий позитивный интерес к культуре Востока и его роли в истории. Открытия русских ученых и путешественников, обследовавших Центральноазиатский регион, еще весьма слабо известный в европейской науке того времени, привлекли внимание российской общественности к культурному наследию Восточного Туркестана, где в I тыс. н.э. существовала высокоразвитая буддийская цивилизация². Налаживались контакты русских научных экспедиций

¹ Подробнее см.: Колесников, Стрижак, 2011, с. 156—167.

² См.: Воробьева-Десятовская, 2011, с. 9—24.

с кочевыми этносами этого региона и буддийским духовенством сопредельной Монголии и Тибета³. В правящих кругах Российской империи дискутировались перспективы создания «Великой буддийской конфедерации», причем не исключалась даже мысль о вхождении Монголии и Тибета в состав России. Геополитические фантазии русских военных стратегов стимулировались затяжным противостоянием России и Англии, боровшихся за политическое влияние в Центральноазиатском регионе.

Э. Э. Ухтомский был последовательным сторонником сближения и мирного сотрудничества Российской империи с сопредельными странами Азиатско-Тихоокеанского региона. В отличие от многих своих современников, сосредоточенных исключительно на развитии культурных связей с Западом, он скептически оценивал возможность влияния русской культуры на культурный мир Европы. Запад не может, полагал Ухтомский, рассматривать русскую культуру на равных до тех пор, покуда Россия, располагающаяся на стыке культурных миров Европы и Азии, не осознает собственной уникальности. Россия идентифицируется только с западной компонентой своей культуры, которая сформировалась благодаря заимствованиям европейских достижений. Для равноправного диалога с Западом России необходимо понять и принять другую — восточную составляющую отечественной культуры как исторически конституированной целостности.

Ухтомский не идеализировал Восток, в частности, Китай, хотя и считал его ближе России в духовном отношении, чем Запад. В очерке «К вопросу о китайской цивилизации», опубликованном в журнале «Наблюдатель», он упрекал российских «молодых китаистов» в том, что те ставят Китай «чуть не на первенствующую ступень среди цивилизованных государств всего мира», хотя в реальности он еще не вступил на путь прогресса, а происходящие в Китае перемены являются не более чем вариацией прежних культурных и политических стратегий. Трезвая оценка общественных изменений в Китае позволила Ухтомскому стать одним из самых ярких критиков идеи «желтой опасности», обсуждавшейся в лагере консервативных мыслителей.

Вместе с тем Ухтомский отчетливо видел возможные опасные последствия политики Запада в странах Азии. Так, в июле 1900 г. он писал: «Запад может ожидать от Азии многих политических осложнений. Мы стоим накануне великих катастроф. Хищнически действующие западные страны в Китае породили движение, которое грозит разрастись до небывалых размеров, увлекая в водоворот и тех, кто был нейтральным и индифферентным по отношению к Дальнему Востоку. Экспансия англичан в Китае может отозваться и в других странах, типа Японии, Индии, Франции и вообще в Европе, которые также стремятся участвовать в этой неблагоприятной миссии» (Ухтомский, 1900, с. IV).

³ Подробнее см.: Воробьева-Десятовская, 2011, с. 61–64.

Целый ряд своих выступлений в печати и эссе, написанных в конце XIX в., Ухтомский объединил в два сборника — «К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку» (1900 г.) и «Китайские письма» (1901 г.).

По мнению Ухтомского, невозможно обоснованно судить о Китае и об отношении к нему западного мира, если не принимать во внимание всего исторического контекста вторжения Запада на Восток и прежде всего в Индию. Только учитывая все несправедливости «белых» людей относительно родины Будды, их наступления на Индокитай и Юго-Восточную Азию, можно сказать нечто беспристрастное по данному вопросу. Мыслитель подчеркивал, что в отличие от Запада Россия свободна от исторической вины перед Азией. «Наша политическая роль, — писал Ухтомский, — до сей поры была исключительная и во многих отношениях благодатная. В это грозное время мы должны осознать проблемы и шагнуть вперед, в заповеднейшую глубь азиатского материка»; он призывал Россию предотвратить или, по крайней мере, «отсрочить некоторые, в грядущем неминуемые, осложнения, ... держаться исторического пути и ни на одно мгновение не терять из виду своих прямых задач в родной и близкой нам по духу Азии» (там же).

Ошибочно полагать, считал Ухтомский, будто азиатские народы обречены и впредь оставаться на статусе «немых» на арене всемирной истории, поскольку это противоречит наблюдаемым тенденциям мирового историко-культурного развития. Он утверждал, что историческое прошлое России и самой типичной восточной страны — Индии сходны и родственны, и в равной мере несут в себе потенциал обновленного будущего и борьбы за собственные права. В поисках типологических историко-культурных параллелей он сближал древнерусскую культуру с традиционной культурой Индии: «За Алтаем и за Памиром простирается неоглядная, неисследованная, еще не осознанная допетровская Русь с ее непечатой ширью предания и неиссякающей любовью к чудесному, с ее смиренной покорностью и с отпечатком строгого величия и на всем своем духовном облике» (там же, с. 1–2).

Ухтомский усматривал параллели и в ментальности южноазиатских «туземцев» и «русского простонародья». Подтверждение этой фантастической аналогии он почерпнул в трехтомнике епископа Хебера, изданном в 1820-х гг. После того, как Хебер проехал от столицы России до южных её границ, «оставаясь под неизгладимым впечатлением церквей и палат Кремля», отмечал Ухтомский, подобие их ему потом чудилось в Индии: духом старой Москвы повеяло на него в Бенгалии; сопровождали епископа при официальных встречах раджпутские и маратхские «вершники», которые казались ему схожими с кубанскими казаками. Осмысля впечатления Хебера, Ухтомский резюмировал: «... видно, недаром в Индостане принято именовать «казаками» тамошних смелых конных, а то даже и пеших воинов..., которые воспитаны поэзией непрерывного боевого напряжения и удалых наездов» (там же, с. 2).

Россия и Восток, заявлял мыслитель, «поставлены будут историософами в одну органичную цельную группу жизненно стойких народов», тогда как их

одинаково резкое отличие от западных наций с их минувшим и настоящим «мало по малу выяснится всякому беспристрастному наблюдателю» (там же, с. 3). Под «Востоком» он подразумевал совокупность культурных особенностей ислама, индуизма, буддийских направлений, конфуцианства, обуславливающих повседневную жизнь азиатских народов.

Ухтомский отчетливо осознавал трудности выявления сходных черт в исторических судьбах России и Индии, но считал при этом, что именно для русских подобные параллели особенно важны ввиду единого арийского корня русской и индийской культур. Индия, этот обширнейший край на юге Азии, представляет собой, по мнению мыслителя, «смешанную, пеструю амальгаму народностей, верований и культур», которые в своих главнейших основах «строго отмечены отпечатком арийского духа» (там же).

В развитии этой темы он весьма вольно интерпретировал данные сравнительной индоевропеистики: «мощные арийцы Вед и позднейшего арийского эпоса — те же славяне, оседающие по лесам и у рек доисторической России, где уже издревле рассеяно множество инородческих элементов, напоминающих чернокожую своеобразно цивилизованную «чудь», которую кшатрии принялись нещадно истреблять, а брамины и пахари силились обратить, углубляясь в глушь неизведанного полуострова...» (там же, с. 4). На Руси, отмечал он, аналогичным образом князья с дружиною при малейшей нужде охотно искореняли «нечистых» инородцев, в то время как шедший в дебри крестьянин и «пламеневший ревностью миссионер» объективно способствовали сближению русской и инородческой культур. На Индию стал наступать грозный «степной Туран, единовременно двигавший свои варварски хищные орды на удельную Русь». И в Индии и в России вторжение степняков повлияло на развитие государственности и на народный быт. Позднее и в Индии и на Руси началась едва заметная реакция на инокультурное влияние, но «чрезвычайно последовательная и знаменательная по своему творческому напряжению» (там же).

В эпоху, когда Индостан и Московское царство, рассуждал Ухтомский, по видимости сильно поддались «басурманским обычаям», слегка потеряли арийский облик, отчасти «приняли совершенно туранскую окраску (что выразилось, например, в придворной жизни в Белокаменной и Делийского султаната — характере обоих дворов, их отношениях к иноземщине, полуварварской роскоши и до щепетильности доведенном этикете), русская и индийская культуры в равной степени олицетворяли Восток, в котором больше ассиро-вавилонского и скифского, чем славянского или вообще европейского» (там же). Но вдруг и Россия, и Индостан, восхищался мыслитель, приблизительно в одно и то же время вступили в полосу подъема национального самосознания.

Однако в Индии этот подъем был прерван. Восстающая из праха, независимая по духу и верная традициям Индия, писал Ухтомский, подверглась разрушительному наступлению пришельцев с Запада. Все те беды, которые избежала Россия полтора-два столетия назад, шагнув на путь прогресса и решительно и бесповоротно

освободившись из-под непрошенной опеки западноевропейских авантюристов, «обрушились на несчастную родину буддизма». Колонизованную Западом Индию сковал летаргический сон, в то время как сходная с ней по историческому складу Россия бурно развивалась, опираясь на накопленный за 1000 лет опыт взаимодействия с монгольскими, тюркскими и финно-угорскими народами.

Оставляя в стороне вопрос о степени «внутреннего сродства» России и Индии, Ухтомский отмечал некоторые сходные черты социокультурного уклада индусов и русских-старообрядцев, объясняя это влиянием Азии на Русь: «...мы непомерно много должны были бессознательно впитать в себя из Индии в тяжелую эпоху колонизации своих заволжских окраин, когда русские полоненники ежегодно тысячами увлекались на басурманскую чужбину, продавались на базарах Хивы и Самарканда пышным вельможам Моголов, подолгу влачили рабское существование между язычниками... Некоторые из них иногда возвращались на родину с претворенными взглядами на духовный мир, с иноземными предрассудками первобытно-жизненного свойства, со складом религиозных умозрений, способным нравиться нашему патриархально мыслящему простонародью» (там же, с. 8).

Внимание Ухтомского привлекали популярные среди его современников-литераторов сравнения Санкт-Петербурга с Калькуттой. Даже исторические судьбы обоих городов казались ему сходными: оба они возникли приблизительно в одно и то же время, причем в разгар борьбы великих народов за преобладание в мире, оба строились на заболоченной местности, возле устья судоходных рек, в одинаковые периоды развивались, становясь очагами новой национальной культуры, крепили под влиянием Запада, а затем вставали на защиту своих исконных прав.

В этнокультурном отношении необыкновенно пестрая и смешанная с инородческими элементами Русь, славянская по языку и религии, отмечал Ухтомский, пробуждается под влиянием «западного общечеловеческого просвещения» и вскоре проснется в качестве обновленного «восточного» мира, с которым не только у ближайших, но и географически отдаленных азиатских народов «есть и будет неизмеримо больше общих интересов и симпатий, чем с Западом». Ему казалось очевидным, что по мере соприкосновения агрессивно настроенного Запада с Азией «бездна между ними увеличивается» (там же, с. 10).

Край Будды и Акбара, подчеркивал Ухтомский, производит на каждого европейского путешественника неотразимое впечатление погружения в историческое прошлое. Посетив со свитой цесаревича Египет, Индию, Китай, Японию, некоторые страны Юго-Восточной Азии, он пришел к выводу, что эти государства продвигаются через такую же фазу развития, какую переживали в XVII в. «порубежные сторожевые города на юге и за Уралом, олицетворяющие собой продолжение славных дней Ивана IV», когда они «духовно подчиняли себе многие инородческие элементы». В ту пору, утверждал мыслитель, государственные интересы на тюркско-монгольских границах России защищал любой казак,

солдат, мужик-старожил или переселенец. Тверской купец Афанасий Никитин ходил на Восток «за три моря». Но несмотря на расстояние, русские всегда считали Азию чем-то, хотя и «басурманским», а все же родным и своим. Купцы из Бухары и Шармахани (Самарканда), отмечал он, еще в средние века торговали на русских землях беспрепятственно.

Научные изыскания специалистов в области санскритологии и сравнительного языкознания, направленные на выявление общности индоарийских народов, не удовлетворяли Ухтомского. Если тонкими «филологическими умствованиями», возражал он, пытаются установить братство англо-саксов с арийскими этническими элементами Индии, это — сентиментальная фикция. Но узы, исторически и этнокультурно скреплявшие русский народ с Ирано-Тураном на просторах Евразии от Каспия до Ганга, представлялись ему реальным залогом общего будущего России и Востока. Только «закоренелые западники», по его мнению, могут усомниться в том, что еще не осознанный русскими Восток станет «такой же органической по духу принадлежностью Мономаховой державы, какую по самой природе вещей в урочный час стали Заволжье и Сибирь» (там же, с. 21—23).

На основе русского этнического субстрата и благодаря непосредственности православных идеалов, утверждал он, сложилась «крепкая по однородности состава, хотя и разноязычно-пестрая империя, творчески влияющая на каждый тяготеющий к ней уголок азиатского материка... Европейцы исследуют и знают относительно хорошо Азию, создали специально для нее колоссальную литературу. России же, которая есть ключ к пониманию Востока и составляет главную его часть, они до сих пор не постигли, до сих пор селятся ее истолковать и определить» (там же, с. 31).

Свою, достаточно критическую точку зрения имел Ухтомский и на идеи панславизма, утвердившиеся в странах Восточной Европы. Ежегодно из этих стран на поклонение в Мекку и Медину, отмечал он, едут огромные массы паломников-мусульман. Из них немалое число оседает на арабском Востоке, образуя целые колонии, сплоченные идеей объединения под знаменем ислама. Этому опасному процессу в значительной степени способствует грубое внедрение панславизма в христианских странах Восточной Европы, вызывающее недовольство мусульман, дискриминируемых в этих государствах. Там, где у власти христиане-панслависты, подданные-мусульмане стремятся ориентироваться на идею мировой воинственной исламской консолидации (там же, с. 39—48).

Э. Э. Ухтомский прозорливо указывал на необходимость изучения традиционных религиозных идеологий азиатских народов. Он полагал, что именно Россия должна инициировать гуманистичный и веротерпимый диалог с исламскими и буддийскими этносами. «Если уж любить и признавать родной нам соседний материк за что-то близкое духом и органически с нами единое, — писал он в этой связи, — то необходимо искать душевный ответ на самые жгучие для человека вопросы: зачем мы собственно живем и как избежать страдания?» (там же, с. 42—43).

Ухтомский полагал, что русские в силу особенностей своего национального характера всегда жаждали предпринять «хождения за три моря», и призывал своих образованных и деятельных современников глубже всмотреться в Азию, считать изучение истории и культуры Востока делом первостепенной важности и геополитической необходимости. «Мы, русские, будучи по престижу первые в Азии, — констатировал он, — добровольно пока уступаем кому придется свою историческую роль и завещанную предками миссию главарей Востока» (там же, с. 43). От подобного положения вещей, сетовал Ухтомский, выигрывают западноевропейские государства, насильственно навязавшие азиатским народам свое колониальное владычество и стремящиеся расширить зону собственного влияния.

Ухтомский видел грядущую культурно-историческую миссию России на Востоке, в частности, в том, чтобы поддержать Китай — накапливающий силы против заморского врага и ожидающий от России нравственной опоры, бескорыстной помощи, фактического союза на почве взаимных интересов. Он надеялся, что со временем Восточная Сибирь и российский Дальний Восток пройдут инновационный путь социально-экономического и социокультурного развития и превратятся в «очаг света» для Китая, в эталон его грядущей счастливой будущности.

Западные колонизаторы, предсказывал мыслитель, неизбежно столкнутся с Востоком, который рано или поздно проснется, разбуженный попирающей его белой расой. Согласно Ухтомскому, в этом предстоящем конфликте Россия, окрепшая и геополитически активная, будет играть роль справедливого арбитра.

Ухтомский во многом идеализировал роль Царской России на Востоке. Начавшееся в годы правления Александра II продвижение границ Российской империи в Среднюю Азию представлялось ему не военно-политической экспансией, а «естественным слиянием» евразийской по своему духу державы с Туркестаном. Этому процессу, якобы свободному от стремлений к эксплуатации азиатских народов, он противопоставлял захватнический натиск Запада на страны Азиатско-Тихоокеанского региона. Западные колонизаторы, констатировал он, «обидели и развенчали Восток. Куда они приходят для житья и наживы, — это им не родина, какой, например, русскому быстро делается любая окраина».

Размышляя о перспективах геополитической активности России в Восточном (Китайском) Туркестане, Ухтомский апеллировал к распространенным в Центральной Азии мифическим истолкованиям исторических событий, в частности, к наблюдавшемуся в среде буддийских народов отождествлению российского государя с образом благого Белого Царя (там же, с. 46). Вера в помощь Белого Царя, утверждал Ухтомский, коренится в истории превращения древней Руси в евразийскую державу, культура которой впитала в себя восточные компоненты и одновременно щедро делилась с присоединенными этносами собственными достижениями. Во времена тяжелейших исторических испытаний — при влады-

честве Чингизидов, огнем и мечом подчинивших себе Индию и Тибет, Индокитай и Поднебесную, Самарканд, Афганистан и Персию, «великие печальники и молитвенники за землю русскую» духовно завоевали для России симпатии азиатских народов. «Мы сильны там, на бесконечных рубежах своих, — подчеркивал он, — не только былою казацкой удалью, а исключительно доброй вестью, облетевшей и облетающей азиатский материк, о праведной жизни и делах представителей давно угасшего поколения, любящего свое отечество» (там же, с. 46).

Мыслитель указывал на бесосновательность опасений англичан, будто бы русские строят планы завоевать Гиндукуш и отобрать часть колониальных владений Британской Короны в Южной Азии, поскольку Россию интересует не захват далекой Индии с ее конгломератом племен и верований, а мирное сближение с соседним Китаем. В данной связи он подчеркивал, что великий по труду и терпению китайский народ, «создавший государственно мудрого Конфуция», «доведший до высшей степени высоты и простоты культ монарха и культ бессмертия достойных перед отечеством предков, — наш лучший по уживчивости и удобнейший по консервативным качествам сосед» (там же, с. 46–47).

Одновременно мыслитель учитывал и то обстоятельство, что угроза превращения Китая в полуколониальное государство, где будут господствовать холодный экономический расчет и политическая воля Запада, — опаснейшая для России перспектива, чреватая военными столкновениями на дальневосточных границах империи. «Наша главная задача на «желтом» Востоке, — заявлял он, — преимущественно должна заключаться в ограждении себя от подобных случайностей, дабы не лить потом напрасно драгоценной русской крови и не тратить огромных денег в борьбе с надвинувшимися напастями, которые всегда нужно предвидеть и предотвращать» (там же, с. 47).

Э. Э. Ухтомский призывал отечественных интеллектуалов вдумчиво анализировать евразийский статус России, исторически оказавшейся на перекрестке культур. Запад преподавал России урок умственной дисциплины и целесообразной деятельности, рассуждал он, и Российская империя усвоила этот урок, вступив в сообщество великих держав. Но вестернизация не затронула глубин народного быта и умозрения, проникнутого свойственной Востоку созерцательностью. В историческом прошлом азиатские народы свой урок России стремились преподавать и они неоднократно осуществляли военный натиск на Русь, пытаясь превратить культурный ландшафт русских земель в нечто однородное с Персией и Туркестаном, с Индией и Китаем. И тем не менее русская культура упорно продвигалась за Каспий, Алтай и Байкал.

По мнению Ухтомского, в социокультурном отношении оттенки перехода от русских земель к азиатским, особенно в направлении Китая, неуловимы. И в центральных областях, и среди Войска Донского, и за Уралом есть казаки-буддисты, «одноплеменные давним кочевым данникам Пекина». На реке Маньчже можно встретить местных буддийских лам в одинаковом облачении с принятым

у тибетского духовенства. Буддийские монахи свободно путешествуют от Урги до Санкт-Петербурга. И даже природный ландшафт восточных окраин России соответствует тому, в котором складывались характеры воинственного «забайкальца» Чингисхана, буддийских «аскетов монгольской крови, но с чисто индийским мировоззрением», казаков-первопроходцев, олицетворяющих собой «русско-иностранческую удаль и мощь» (там же, с. 49).

Что касается Китая, утверждал Ухтомский, то связующее звено между русскими и китайцами — монголы, которые убежденно и бесповоротно усвоили взгляд на Россию и ее государя как на земное воплощение Цаган-Дара-эхэ — Белого Царя. Тибетцы через посредство бурят постепенно переняли этот взгляд. Прочие азиатские этносы — инертная до поры до времени масса, дорожающая прежде всего своим спокойствием, своими скрываемыми от иноземного расхищения богатствами, своей землей, в которой покоится прах отцов и дедов.

Мыслитель задавался вопросом — не внесет ли экспансия западной культуры жестокий разлад в душу китайского народа, благополучно обходившегося в течение тысячелетий без благ европейского прогресса? Да и зачем китайцу — «сыну Неба» так называемый «западный», в корне анархический прогресс, — риторически вопрошал Ухтомский, — когда перед его духовным оком вечно встают величественно-мудрые образы патриархальных правителей Поднебесной — самодержцев, попекавшихся о благоденствии вверенного им народа?

Благодаря выгодному географическому положению, рассуждал он, Китай легко обрел первенство в пределах омываемой Тихим океаном Азии. Народ-гигант всегда мог реализовать в отношении сопредельных стран одну из двух своих излюбленных стратегий — либо территориально поглотить беспомощных соседей, либо путем культурной экспансии подчинить их себе. Но ныне при вторжении крайне опасных врагов — европейцев, «дряблкое состояние воли и чувств у самодовольного китайского правительства» помешало ему узреть тот социально-политический застой, в который погрузилась Поднебесная на пороге XIX в., продолжая по инерции мыслить себя центром мира.

Этот очевидный застой китайской цивилизации породил в Европе двойственную оценку исторического опыта Китая. Так, отмечал мыслитель, немецкие философы, в особенности Гегель, вообще презирали Поднебесную, считая ее образчиком неподвижности. В лице Китая, по их мнению, монгольская раса достигла предела возможного для нее уровня развития и дальше шагнуть уже не способна. Гердер, вглядываясь в состояние зафиксированной на себе китайской культуры, метафорически называл Поднебесную бальзамированной мумией, изукрашенной письменами и укутанной в шелк. Это мнение, по мысли Ухтомского, базировалось на том факте, что китайцы, подобно эллинам, все инокультурное считали варварским, а достижения своей цивилизации принимали за эталон для остального мира.

Иную оценку дал историческому опыту Китая итальянский писатель Дж. Феррари, отмечал Ухтомский. В своей работе «La Chine et l'Europe» (1867)

он постарался доказать, что эволюция китайской цивилизации шла параллельно с западной, испытывая сходные духовные катаклизмы. Ухтомский приводит указанные Феррари параллели: философия появилась в Китае приблизительно во времена Пифагора; великие воители — во времена Александра Македонского; варвары нападали на Поднебесную в тот же период, что и на Рим; китайская ученость процветала тогда же, когда в Европе создавал свои трактаты Фома Аквинский; театральное искусство тогда же достигло в Китае известной степени совершенства, когда в Италии создавалась Божественная комедия; лучшие поэты Поднебесной, ее век возрождения и изучения собственной древности близки по времени эпохе Петрарки и Боккаччо. В продолжение первых двух третей своей истории Китай, возможно, целым поколением опережал Европу. В средневековый период и там и тут наиболее значимые для культурно-исторического развития даты совпадают с точностью, граничащей с чудом. Лишь с 1400 г. китайская цивилизация начала отставать от европейской, но не более чем на 30 лет.

Опираясь на результаты исследования Дж. Феррари, Ухтомский приходит к выводу, что в недрах человечества осуществляется однородная по напряжению «психическая работа». Он констатирует: «Китайцы жили и живут весьма нормально, руководствуясь твердыми, стародавними принципами, которые одухотворяют весь их государственный организм» (там же, с. 56). Соприкоснувшись с Западом, они, не умаляя и не превознося достоинств чужой культуры, постепенно начали усваивать ее достижения. Со временем, предсказывал Ухтомский, все почерпнутое у Америки, Англии, Швеции и Германии утратит для Китая статус полезных инноваций. Китайцы благодаря пройденному пути превратятся на фоне прочих народов в просвещеннейшую нацию, чему способствует конфуцианский принцип глубокого уважения к науке.

Ухтомский отмечал, что в культуре Китая знание всегда ценилось как высшее достоинство — великому Конфуцию за его интеллектуальные подвиги воздвигались храмы, учеными степенями и дипломами земляков гордятся целые округа. Уважение к литературе и письменности необыкновенно развито у китайцев. А поэтому следует ожидать, что высокомерие европейцев, опрометчиво отрицающих чужую духовную мощь, будет жестоко отомщено: Китай, громадная и потенциально могущественная страна, достигнет в обозримом историческом времени мирового первенства.

Довольно обстоятельно Ухтомский рассматривает в связи с китайской культурой вопросы религиозного мировоззрения. Известная веротерпимость китайского народа, которую поверхностные наблюдатели склонны считать равнодушным отношением к религии, подчеркивает он, не соответствует действительности (там же, с. 59). Главную роль в жизни каждого отдельного индивида, как и китайского общества в целом, испокон веков играло почитание усопших родителей и предков. Никакая философская разрушительная теория не в силах была поколебать культ предков. В загробном мире человек, по мнению китайцев, продолжает жить по-прежнему, обычными радостями и горестями, нуждаясь в любви и заботе ближ-

них. Почитание умерших — неотъемлемый компонент китайской повседневности. Глава семьи в домашней кумирне возжигает благовония, приносит, когда следует, жертвы, сообщает незримым хранителям своего очага обо всех мелочах, касающихся семейного благополучия. Для полноты связи с невидимым миром китайцы прибегают к гаданиям, медиумизму и прочим религиозным практикам. Воля предков руководит действиями благоговеющего потомства. Молодое поколение вырастает с мыслью о жизненной необходимости уважать старших, а родители требуют не теоретического знания принципов нравственности, но постоянного их практического применения, при этом обходясь без наказаний и внушая трудолюбие (там же, с. 60—61).

Восток, как полагал Ухтомский, проникнут поражающими и смущающими западный ум предчувствиями, своеобразным историческим провиденциализмом. В качестве иллюстрации он приводит рассказ поэта А.Н. Майкова о беседе, которую тот вел с европейски образованным киргизским аристократом Валихановым о восточной философии истории. Валиханов, по словам Майкова, высказался по этому поводу следующим образом: «Всемогущий Бог даровал мировое владычество моему предку Чингисхану; за грехи оно отнято у его потомства и передано Белому Царю. Вот вам моя философия истории!» Ухтомский замечает в данной связи, что китайский иероглиф *хуан-ди* («верховный государь»), имеет значения «Белый князь, Цаган-хан, Белый царь». Однако, сетует он, даже синологи с широким кругозором, вроде С.М. Георгиевского, не обращали на это внимания, в силу чего и не могли разъяснить своей немногочисленной аудитории, почему России необходимо разносторонне изучать Китай.

«Запад неосторожно потеснил Небесную империю, — писал Ухтомский в газете «Санкт-Петербургские Ведомости» в ноябре 1897 г. — Новые аргументы идут за золотым руном в пределы беззащитнейшей на свете империи тревожить миролюбивого колосса — Китай». Если, с точки зрения европейского интереса и взаимоотношений мировых держав, на обширных побережьях Тихого океана всегда найдется много места для культурной борьбы, то необходимо выяснить прямые задачи России на китайском Востоке, осознать опасности и проблемы, ожидающие русских в связи с экспансией Запада в этот регион. Оккупация Ляодуна Германией и непомерные условия, выдвинутые после убийства в Китае двух германских католических миссионеров, не возымели действия, констатировал Ухтомский. В этом он усматривал красноречивое продолжение того вековечного спора, который ведет «относительно смиренный», лишь в крайности проявляющий свою несокрушимую мощь славяно-туранский мир с «заносчивым при малейших успехах германизмом».

Ухтомский рассматривал оккупацию Ляодуна как незамедлительный ответ «германизма» на попытку открытого сближения Китая с Россией, ибо Китай искал именно в ней нравственную поддержку и материальную опору. Мыслитель был убежден, что Китай имеет право полагаться на Россию, так как Восток всегда обновлялся и богател от общения с русскими, образующими с народами Азии

одно гармоничное в своих духовных основах целое. Ухтомский предупреждал, что пожар, неосмотрительно разжигаемый Западом на Дальнем Востоке, займется страшным заревом над всем обширным побережьем Тихого океана.

Экспансионизм Запада, подчеркивал мыслитель, является покушением на суверенитет Поднебесной. Участие Австро-Венгрии и Италии в умирении восстания в Сычуани служит подтверждением этого. Но грядущее развитие подобных опасных инициатив чревато непредсказуемыми конфликтами.

Русские привыкли относиться к Китаю и Японии как к чему-то тесно связанному с Россией и духовно гораздо более близкому, чем надменная Западная Европа, полагал Ухтомский. Чувства эти, отмечал он, есть проявление «инстинктивного тяготения» к прочному и обоюдно полезному сотрудничеству. В Китае при народных возмущениях вплоть до 1890-х гг. щадили находившихся там русских, сознательно отличая их от «заморских чертей» (там же, с. 75).

Однако он видел и иную тенденцию: «иностранцы, свивая себе в Японии ненадежное гнездо, давно уже сеют там подозрение и нелюбовь к России. Воспитанные на заграничный лад и в чуждых по культуре европейских университетах туземные радикалы проникаются предубеждениями западного человека против «северного колосса» и склонны поверхностно судить о нас в печати и литературе» (там же).

При непосредственном соприкосновении с Западом, полагал Ухтомский, Азия страдает, ибо в культурно-историческом аспекте между нею и Европой — глубочайшая бездна. Но между Россией и Азией нет подобных препонов. Но, к сожалению, параллельно с ростом и усилением роли России в мировой политике все отчетливее проявляются индифферентизм и некультурность ее погруженного в миражи интеллигентного слоя, теряющего политическое чутье в восточных делах (там же, с. 77).

Мыслитель напоминал, что 200 лет назад возникла Пекинская православная миссия, призванная духовно поддержать плененных маньчжурами албазинских казаков. Был построен храм Николая Чудотворца. Русский «монашеский» обоз приходил из Забайкалья «как к себе домой» в столицу Китая. Хотя со временем русская колония ассимилировалась и растворилась в местном населении, но из состава миссии выдвинулись известные ученые-китаисты — Иакинф Бичурин, проф. Васильев, архимандрит Палладий. Ухтомский подчеркивал прочность установленных прежде культурных связей: Миссия снаряжалась и пускалась в путь на верблюдах через Монголию на Ургу и Калган, и ее сопровождали в качестве опытных проводников буддийские ламы-буряты. Добродушные миряне-ламаиты охотно сближались с пришлым «белым» элементом, нередко роднились с русскими, не чурались посещать православные богослужения.

Ухтомский сожалел: «...философско-художественная история нашего движения в Азию до сих пор не написана. Русский народ столь медленно приходит к самосознанию, что почти никому еще не ясна картина нашего коренного единства и последовательного слияния с Востоком... не пора ли дать себе отчет — почему

это неизбежно случилось и отчего наше поступательное движение в Азии далеко нельзя считать завершенным?» (там же, с. 79).

Он критически сравнивал процессы колонизации, осуществлявшиеся европейцами и русскими. Для конкистадоров, Кортеса и Писарро, отмечал мыслитель, всякий мексиканец и перуанец с его неведомым историческим прошлым и непонятными религиозными ритуалами казался исчадьем ада, подлежащим уничтожению. В отличие от этих жестоких завоевателей любому вологжанину или вятичу, участвовавшему в освоении новых земель, местное население представлялось «младшей братией», обидеть которую они не позволяли себе, руководствуясь чувством совести и соображениями собственной выгоды. Опираясь на добровольную помощь зырян, чувашей, черемисов, башкир, мордвы, татар, русские крестьяне и казаки постепенно прокладывали торный путь в необъятную Сибирь.

Такую особенность русской колонизации Ухтомский объяснял историческими обстоятельствами. Лесные и речные пути сквозь Пермский край манили не только инициативных первопроходцев, но и вынужденных переселенцев. В период монголо-татарского ига русские уходили в северные дебри, куда за изгнанником-пахарем и трудолюбивым иноком не дерзал проникнуть ордынский вершник. Такая миграция продолжалась и в годы опричнины.

Восточная Сибирь и Дальний Восток привлекали русских «мирами неизведанной шири вдоль Енисея и Лены, за Байкалом и по Амуру... Горсть смельчаков в самый непродолжительный срок перекинулись по ним до океана. И совершилось это только потому, что они там не чувствовали себя на чужбине, видели в Сибири что-то совсем родное. Грандиозность масштабов не смущала бесхитростного воображения Ермаков, Хабаровых, Поярковых и других по-своему великих людей, забытых потомством, которые сочли бы явным грехом и непросительной изменой не вспомнить при удаче о Москве, не сознать органической связи с ней», — писал Ухтомский (там же, с. 80—81).

Идеализируя историю русской колонизации, Ухтомский утверждал, что малочисленные народы Сибири и Дальнего Востока, как и более крупные этносы — якуты и буряты, не претерпели каких-либо утрат в ходе «мирного» натиска России, так как быстро вошли в контакт с первопроходцами, а затем и с переселенцами, а по существеннейшим жизненным вопросам всегда достигалось между ними обоюдоприемлемое согласие.

Мыслитель был уверен, что образец конституционного Запада не может в политическом смысле привлечь азиатские народы, поскольку в культуре Востока исторически утвердилась религиозная, а не светская, юридическая, легитимация верховной власти. В верховном правителе индусы видят воплощение Шивы или Кришны-Вишну, китайцы — избранника Неба, японцы — потомка Богини Солнца, монголы и тибетцы — «творческий луч Будды». Как убежденный монархист Ухтомский верил, что азиаты, уяснив религиозные основы российского самодержавия, охотно войдут в духовное и политическое содружество с великим северным соседом.

Для Российской державы, заявлял мыслитель, есть лишь один соответствующий ее культурно-историческому статусу путь — стать мировой силой, сочетающей Запад с Востоком. В противном случае она бесславно и незаметно сойдет с политической сцены. Западная Европа подавит одинокую Россию мощью своей холодной целерациональной цивилизации. А пробудившиеся азиатские народы, не получив от русских ожидаемой поддержки, окажутся со временем даже более опасными конкурентами России, нежели Запад. «Если на пороге усложняющегося будущего, — писал он, — мы действительно жаждем нравственного исцеления, могучего знания и небывалого подвига «за Русь и Царя», нам следует наперед подумать о том, какими заветами полно наше прошлое. ...Преобладающее значение в нем всегда выпадало на долю Азии. Она нас крушила, она же нас и обновляла» (там же, с. 86). Исключительно благодаря натиску Востока, утверждал Ухтомский, русское мировоззрение выработало образ Православного Самодержца, поставленного Провидением среди иноверных, но сочувствующих ему азиатских народов.

Завершая наше путешествие по страницам геополитической эссеистики Э. Э. Ухтомского, необходимо сказать, что мыслитель, несмотря на свойственные ему монархические иллюзии и некоторые передержки в оперировании историческими сведениями, сумел выявить уникальную типологическую специфику формирования русского культурного пространства. В разработанной им парадигме понимания учтены важнейшие факторы, конституирующие российское культурное пространство как евразийскую цивилизационную целостность, — географическое положение, полиэтнический субстрат, разнообразие исторических религий, культурно-историческая динамика продвижения русского этноса на Восток, стратегия ненасильственной аккультурации местных этносов. Ухтомский показал, что включение буддийских народов в российское культурное пространство усилило его евразийскую специфику, обеспечив предпосылки развития диалога с культурами Центральной Азии и Дальнего Востока.

Литература

Воробьева-Десятковская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: 2011.

Колесников А.С., Стрижак Ю.Н. Персоналии диалога культур России и Востока: Э.Э. Ухтомский // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Составители М.И. Воробьева-Десятковская, Е.П. Островская. — СПб.: 2011.

Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае. Об отношении Запада и России к Востоку. — СПб.: 1900.

Summary**A.S. Kolesnikov, Y.N. Strizhak****East, West and Russia in Geopolitical Essays of E.E. Ukhtomsky**

Views of E.E. Ukhtomsky (1861–1921) on the role of Russia in preventing of conflicts between Eastern and Western civilizations are the main topic of the article. Attention of the authors is focused on Ukhtomsky's work "On the events in China. Relation of the West to the East and Russia", published in 1900, the subject of which is typological features of Russia as a Eurasian power, having to guarantee peace in Asia and Pacific region and to make a decisive contribution to the development of dialogue between Eastern and Western cultures as its mission.

Key words: intercultural dialogue, East–West–Russia, Eurasian cultural space of Russia, E.E. Ukhtomsky.

А.М. Стрелков

Санскритская надпись в храмовом декоре Цугольского дацана

Статья посвящена феномену использования санскритских надписей, выполненных письмом ланджа¹, в декоративном оформлении буддийских религиозно-культовых сооружений на территории Центральной Азии. Автор излагает собственные аналитические наблюдения в связи с одной из таких надписей, инкорпорированной в декор деревянных оконных ставней главного храма Цугольского дацана — забайкальского буддийского монастыря Даши Чойпэл лин. Показано, что в композиции рельефа, содержащего надпись «lakṣmī», семиотически синтезирована индийская и китайская благопожелательная символика, имеющая буддийскую космологическую коннотацию. Автор отмечает ошибки, обнаруженные им в надписи, и высказывает предположение о причине подобных огрехов, нередко наблюдаемых в декоре буддийских сакральных объектов в Центральной Азии.

Ключевые слова: буддизм, буддийская художественная культура Центральной Азии, декоративные санскритские надписи письмом ланджа, декоративная санскритская надпись из Цугольского дацана.

В буддийской художественной культуре Центральной Азии утвердилась традиция инкорпорирования санскритских надписей, выполненных письмом ланджа, в декор религиозно-культовых сооружений — монастырских храмов, храмовых врат, ступ. Как правило, такие надписи обнаруживаются в композиции каменных, керамических и деревянных рельефов. На рельефе надпись изображается либо горизонтально, либо вертикально. Текст надписи может содержать мантры, благопожелания, названия монастырей, религиозных учебных центров, храмов.

Традиция включения санскритских надписей письмом ланджа в декорирование буддийских архитектурных объектов возникла в Тибете. Она была призвана увековечивать в зримой форме преемственную связь тибетского буддизма с Индией, родиной Будды Шакьямуни. Это подчеркивалось использованием письма ланджа, которое получило распространение в XI—XII вв. на индийских землях, прилегающих к границе с Непалом, поскольку согласно преданию Учитель

¹ Ланджа, или ранджана, — разновидность индийской письменности, возникшей на основе письма брахми; с XI в. использовалась для записи текстов на языке невари, родном для неваров — крупнейшего местного этноса. В ареале распространения буддийской культуры письмо ланджа применялось, в частности, для записи тантрических текстов. В Индийском фонде Отдела рукописей и документов ИВР РАН имеется целый ряд таких текстов, выполненных письмом ланджа. См.: Посова, Чижикова, 1999.

родился в деревне Лумбини, располагавшейся на этой приграничной территории. Из Тибета данная традиция распространилась в другие буддийские страны Центральной Азии.

Важно отметить, что санскритские надписи письмом ланджа присутствуют и на буддийских стягах, вывешиваемых в дни праздников по краям крыш храмов и над проходом храмовых врат. Обычай декорирования храмов надписными стягами в соответствии с датами сакрального календаря имеет специфически буддийскую космологическую коннотацию: каждый монастырь — это счастливый «материк» (санскр. *dvīpa*; тиб. *gling*), из центра которого, то есть из главного храма, Дхарма (Учение Будды) распространяется по четырем сторонам света. Эта коннотация манифестируется вывешиванием надписных стягов по краям четырех скатов крыши храма. Стяги, размещенные над проходом храмовых врат, символически маркируют ту границу, переступая которую, последователи Дхармы оказываются в сакральном центре «материка» благого Учения.

В связи с надписными стягами уместно упомянуть и об историческом милитарном аспекте их культурной семантики. В Тибете буддийские школы складывались при участии местной земельной аристократии, и территориальная дислокация школьных монастырей определялась границами владений того или иного феодала, выступавшего патроном школы. В период феодальных междоусобиц насельники монастырей участвовали в военных действиях на стороне покровителя школы, а монастырские комплексы выполняли функции цитаделей. Милитарная компонента в тибетском буддизме сохранилась и после реформ Цзонхавы (1357—1419), создателя школы *гелугпа*, заложившего основы тибетской теократической государственности. В соответствии с законодательными положениями в состав тибетской армии были включены подразделения, укомплектованные обученными военному делу гелугпинскими монахами (Островская-мл., 2008, с. 258—260).

Традиция размещения санскритских надписей, выполненных письмом ланджа, на стягах и в декоре храмов и ступ пришла из Тибета в буддийскую художественную культуру монгольских народов и закрепилась на новой этнокультурной почве. Но в отличие от Тибета рельефы с такими надписями обнаруживаются в других районах Центральной Азии значительно реже. Тем больший интерес представляет декоративная санскритская надпись, которую я имел случай видеть в Забайкальском крае, в Цугольском дацане, возвращаясь в начале апреля 2005 г. из Тибета, где находился в очередной одиночной экспедиции.

Мой обратный маршрут пролегал через Агинские степи, и я решил посетить расположенный близ села Цугол действующий монастырь Даши Чойпэл лин (тиб. *bkra shis chos 'orphel gling* — Обитель возрастания счастливого Учения), более известный в среде российских буддистов как Цугольский дацан.

История этого прославленного монастыря² началась в 1831 г., когда завершилось строительство первого, деревянного, здания дацана. В 1845 г. при монастыре

² Об истории Цугольского дацана подробнее см.: Стрелков, 2006.

был учрежден образовательный центр — цанид-дацан (тиб. *mtshan nyid grva tshang*), учебный факультет, предназначенный для подготовки буддийского духовенства по системе, разработанной Цзонхавой.³ До того времени в России не существовало ни одного подобного учебного заведения. В 1968 г. монастырский комплекс уже располагал не деревянными, а каменными строениями, декорированными согласно канонам буддийского изобразительного искусства.

По счастливому стечению обстоятельств меня знакомил с монастырем знаток его истории дархан Бальжинима, шестидесятитрехлетний бурят, успевший застать в живых так называемых «старых» лам — монахов, обучавшихся в цанид-дацане, который был упразднен в 1930-х гг., в период антирелигиозных гонений. Отмечу, что дарханами в Бурятии принято называть мастеров прикладного искусства — кузнецов, ювелиров, ремесленников-живописцев, резчиков по металлу и дереву и т. д. Бальжинима являл собой мастера-универсала — выполнял работы по дереву, железу и владел техникой традиционной живописи. Его детские и юношеские годы прошли в общении со «старыми» ламами. Именно они возрождали религиозную жизнь в Цугольском дацане, деятельность которого возобновилась в 1943 г., когда государственная политика СССР в области религии смягчилась. От «старых» лам Бальжинима узнал многие связанные с монастырем предания и усвоил традиции монастырского уклада. По ходу нашей с ним «экскурсии» пожилой дархан делился этими ценными культурно-историческими сведениями.

При наружном осмотре Цогчен-дугана (тиб. *tshogs chen odu khang* — дом большого собрания) — главного храма, где проводятся ежедневные общие религиозные службы, мое внимание привлекли двустворчатые деревянные оконные ставни (илл. 1). Изящно декорированные методом резного рельефа, они, по словам Бальжинимы, были изготовлены в конце XIX в.

На обеих створках была представлена одна и та же композиция, образованная тремя изображениями. Она включала три поля: два квадратных, верхнее и нижнее, и прямоугольное, вытянутое по вертикали, — посередине. Изображения в верхнем и нижнем полях повторялись: в центре был



Илл. 1. Окно Цогчен-дугана Цугольского дацана

³ Образовательная система, разработанная Цзонхавой и закрепившаяся в традиции школы гелугпа, включала пять дисциплин: ньяя (логика), виная (канонические тексты по религиозной дисциплине), абхидхарма (каноническая философия), мадхямака (философское учение Нагарджуны и его последователей), виджнянавада (философское учение о сознании).



Илл. 2. Знак «шоу» со свастиками в нижнем поле рельефа ставня

помещен китайский символ «шоу», а по периметру его обрамлял вегетативный орнамент. В начертании символа «шоу» («счастье и долголетие») отчетливо прослеживались две свастики⁴ — левовращающей и правовращающей, что соответствует движению по ходу солнца и в обратном направлении (илл. 2).

На среднем поле рельефа вертикально располагалась санскритская надпись письмом ланджа (илл. 3), обрамленная таким же, как в верхнем и нижнем полях, орнаментом. Надпись содержала санскритское слово «lakṣmī». Но воспроизведено оно было с тремя ошибками: в начальном слоге вместо *a* стояло *ā*, лигатура *kṣm* была составлена некорректно, в окончании стояло *i* вместо *ī*.

Значение надписи — «добрый знак; счастье; богатство; красота, великолепие» — семиотически корреспондировало с символом «шоу», изображенным в верхнем и нижнем полях, образуя единый благопожелательный контекст композиции. Но поскольку рельеф декорировал архитектурный элемент Цогчен-дугана, сакрального центра монастырского комплекса, закономерно возникал вопрос специфически буддийской коннотации изображения.

Ключом к интерпретации семиотической целостности композиции являлась, разумеется, надпись. Будучи инкорпорированной в декор монастырского главного храма, она должна была напоминать о высшей цели монашеского «обучения Дхарме» — достижении «счастливого пребывания в этой жизни» (санскр. *sukhavihārebhyastu*), то есть вступления в прижизненную нирвану.

Монах, достигший прижизненной нирваны, обретал статус архата, что наделяло его ответственностью за передачу традиции по линии учительской преемственности. Ради собственной пользы ему надлежало и впредь практиковать тот тип сосредоточения сознания, который возникает в момент обретения совершенного знания и в силу этого именуется «путем не-обучения». Ради пользы других он должен вести проповедь Дхармы, способствуя тем самым всемирному возрастанию «счастливого Учения». Именно эта концепция пребывания в прижизненной нирване изложена в трактате Васубандху «Абхидхармакоша»



Илл. 3. Надпись письмом ланджа в среднем поле рельефа ставня

⁴ Разновидности начертания символа «шоу» см.: Бир, 2010, с. 375.

(«Энциклопедия Абхидхармы»),⁵ включенном Цзунхавой как обязательный учебную литературу по программе цанид-дацана.

Сvastiки в той разновидности китайского благожелательного символа «шоу», которая была изображена в нижнем и верхнем полях рельефа, определенным образом конкретизировали буддийскую коннотацию надписи «lakṣmī». В буддизме свастика как символ имеет спектр значений. Свастикой символически изображается дхармачакра — колесо Учения. Имеет свастика и космологическую семантику пространственно-временной непрерывности распространения Слова Будды (Буддха вачана). Приветственным санскритским символом *svasti* (благоденствие, процветание) открывается целый ряд важнейших буддийских шастр (трактатов) и других произведений, изучаемых в цанид-дацанах. Запечатленное в мангале — вводных строках текста, оно могло быть адресовано Будде Шакьямуни, «буддам сторон света», отдельным персонам буддийского пантеона, основателю школьной традиции. В тибетских старопечатных изданиях слово *svasti* нередко заменялось теми или иными разновидностями графемы, изображающей свастикку. Подобные графемы-благопожелания используются в ксилографах также и для разграничения разделов текста.

Необходимо также подчеркнуть, что в буддийской культуре своеобразным аналогом свастики выступают также и упоминавшиеся выше молитвенные барабаны — вращающиеся тумбообразные сооружения, раскручивание которых отождествляется с актом содействия распространению Дхармы. Отмечу, что в Центральном Тибете мне неоднократно доводилось видеть рукояти молитвенных барабанов, выполненные в форме правовращающей свастики. Использование именно этой формы обусловлено особенностями *прадакшаны* — ритуала обхода буддийских храмов и монастырей по периметру, маркированному рядами молитвенных барабанов. Верующие движутся посолонь, раскручивая в том же направлении каждый из них.

Свастика как архаичный солярный символ — знак света и связи с благом засвидетельствована в древних культурах Индии и Китая. В буддийской тантрической традиции — Ваджраяне и, в частности, в учении Калачакра (Колесо времени) она ассоциирована с Буддой Шакьямуни, интерпретируемым как обладатель тела динакры — творца дня, то есть солнца. Вегетативный орнамент, обрамляющий в верхнем и нижнем полях рельефа символ «шоу», переключается семиотически с солярной семантикой свастики, что совокупно усиливает общий смысл композиции — процветание и возрастание благого Учения.

Определенный интерес в связи с санскритской надписью в среднем поле композиции рельефа, также обрамленной снизу и сверху вегетативным орнаментом, представляет тот факт, что термин *lakṣmī* можно интерпретировать как имя одной из женских персон буддийского тантрического пантеона. Лакшми, пришедшая

⁵ О вступлении в прижизненную нирвану см.: Васубандху, 2006, с. 400–405.

в буддийскую *девалоку* (мир богов) из индийской мифологии вместе со своим божественным супругом Вишну, покровителем праведных государей, символизирует царскую власть и ассоциируется со счастьем, всеми видами процветания и успеха. Оба они, и Вишну и Лакшми, включены в состав божеств *Калачакра-мандалы* (полной космограммы).

В истории буддийской тантрической традиции получила известность также бхикшуни Лакшми (санскр. bhikṣuṇī Lakṣmī), прославленная как Кашмирская Лакшми Великая. Ее авторству принадлежит сочинение о панчакраме (pañcakrama) — пяти стадиях завершения практики Гухьясамаджа-тантры (в тибетском переводе: Rim pa bgha'l don gsal bar byed pa zhes bya ba). Бхикшуни Лакшми также составила стихотворную хвалу Бодхисаттве Авалокитешваре — произведение, рецитацией которого обычно сопровождается практика простирания. В этих стихах Лакшми Великая повествует о том, как получила Учение от лучезарного бодхисаттвы, источающего блаженство и исцеляющего своих почитателей от недугов и старости.

Семиотический синтез индийской (санскритской) надписи и китайского символа в композиции рельефа демонстрирует, на мой взгляд, ценностно-смысловую целостность буддийского мира как территории Дхармы. Исторически Центральная Азия выступала той контактной зоной, в которой соприкоснулись культуры Индии и Китая и в I тыс. н.э. под влиянием буддизма сформировалось цивилизационное единство разноплеменных и разноязыких народов (Воробьева-Десятовская, 2011, с. 9–24).

Размышляя, почему рельефы с санскритской надписью и китайским символом «шоу» украшают оконные ставни Цогчен-дугана, я счел возможным предположить, что ежедневное открывание окон храма, где проводятся общие службы, оглашаются проповеди Учения, осуществляются ритуалы принятия монашеских обетов, есть ни что иное, как религиозное священнодействие, подобное запуску молитвенного барабана. Из окон главного монастырского храма изливается во внешний мир свет Дхармы, и соответственно отворение оконных ставней, украшенных символами «счастливого пребывания в этой жизни», вполне подпадает под категорию «достойного деяния», метафизически порождающего религиозную заслугу (Васубандху, 2001).

Пытаясь сверить свои аналитические наблюдения с точкой зрения носителя традиции, я поинтересовался у Бальжинимы, что именно означают символы и надпись, изображенные на рельефе. В ответ дархан признался в собственном неведении. По его словам, в давние годы он и сам задавал подобный вопрос «старым» ламам, но никто из них не смог дать каких-либо разъяснений и даже прочесть надпись. Ответ Бальжинимы не слишком удивил меня, так как и в буддийских монастырях Тибета я неоднократно сталкивался с неосведомленностью весьма ученых насельников относительно декоративных санскритских надписей. Я поделился с Бальжинимой своими соображениями по поводу рельефа, отметив ошибки, имеющиеся в надписи, сделал соответствующие фотоснимки и пообещал

в скором будущем выслать ему реконструкцию правильного написания «lakṣmī» письмом ланджа.

Следует отметить, что орехи, содержащиеся в декоративных санскритских надписях, наблюдаются в буддийских монастырях Центральной Азии нередко. В культурно-историческом аспекте это явление объясняется, на мой взгляд, тем обстоятельством, что с XIV в., когда в Тибете начал функционировать официально унифицированный язык переводов (тиб. bkas bead) буддийских текстов, круг знатоков санскрита в среде образованного монашества начал неуклонно сужаться. К тому времени уже существовал составленный тибетскими переводчиками (лоцзавами) словарь санскритско-тибетско-китайских терминологических соответствий «Махавьютпатти» и было завершено редактирование переводов текстов, вошедших в состав тибетобуддийского канона (Харькова, 2011, с. 70–81). Традиция изучения санскрита продолжала свое существование лишь в небольших сообществах ученых-грамматистов.

Наряду с этим углублялась дифференциация профессиональных занятий, связанных с декорированием буддийских сакральных объектов. Сложилась локальные художественные школы живописцев, резчиков по дереву, керамистов и прочих мастеров. Воспроизведение декоративных санскритских надписей письмом ланджа осуществлялось в рамках каждой такой школьной традиции в соответствии с теми образцами, которые передавались из поколения в поколение и не подлежали ревизии. Среди подобных образцов имелись и те, в которых содержались лингвистические погрешности.

В последней трети XIX в., когда происходило декорирование Цугольского дацана, не только в Бурятии и Монголии, но и в культурной сердцевине центральноазиатского буддизма — Тибете лишь немногие корифеи буддийской учености владели санскритом. А поэтому и не мог возникнуть вопрос о выправлении ошибок, вкравшихся в декоративные санскритские надписи, выполненные письмом ланджа.

Лишь более столетия спустя этот вопрос привлек к себе внимание, когда в КНР, на территориях, населенных тибетцами⁶, началось возрождение буддизма и встала задача восстановления прежних монастырских комплексов и строительства новых.

В 1980 г. вышла в свет книга «Основы [письма] ланджа», подготовленная Цзэтан Шабдруном⁷ (1910–1985), выдающимся традиционным ученым и

⁶ В территориально-административном отношении это расположенные на Северо-Востоке Тибетского нагорья провинция Цинхай, часть провинции Ганьсу, автономный округ Юйшу, на Востоке — часть провинции Сычуань и, разумеется, Тибетский автономный район, охватывающий Западный, Южный и Центральный Тибет.

⁷ См.: Tshe than zhab drung, 1980. Эту книгу в 1998 г. я получил в дар от монаха Дуйнхордацана (тиб. Dusk hor 'grva tshang — учебный факультет Калачакра-[тантры] монастыря Гумбум — Лобсан Гончог (blo bzang dkon mchog, г. рожд. 1965), выполняющего чертежные и другие графические работы для возведения храмов и ступ по заказу монастырей и общин буддистов-мирян.

религиозным деятелем Северо-Восточного Тибета⁸. Этот труд вскоре нашел широкое применение в области декорирования возводящихся ныне буддийских архитектурных объектов.

Я также воспользовался этой замечательной книгой, чтобы выправить санскритскую надпись из Цугольского дацана, однако начертания лигатуры *kṣm* в ней не нашел. Пришлось реконструировать надпись по собственному разумению (илл. 4). Экземпляр этой реконструкции был выслан мною в забайкальское село дархану Бальжиниме, хранителю исторической памяти Цугольского дацана.



Илл. 4. *Lakṣmī*. Авторская реконструкция декоративной надписи.

Литература

- Бир Р. Энциклопедия буддийских символов и орнаментов. — М.: 2010.
- Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). — Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: 2001.
- Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). — Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути Благородной личности / Перевод с санскрита, введение, комментарий и исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. — СПб.: 2006.
- Воробьева-Десятковская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: 2011.
- Островская-мл. Е.А. Воины радуги. Институционализация буддийской религиозной модели общества в Тибете. — СПб.: 2008.
- Посова Т.К., Чижилова К.Л. Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН. — М.: 1999.
- Стрелков А.М. Цугольский дацан // Стрелков А.М. и др. Буддизм. Каноны. История. Искусство. — М.: 2006.
- Харькова Е.Ю. О трех «великих редакциях» переводов буддийских текстов на тибетский язык // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители: М.И. Воробьева-Десятковская, Е.П. Островская. — СПб.: 2011.
- Yu a mdo don grub tshe ring. Mkhas pa rgyad kyi zhal gtam. — Lhasa: 2004. [Жамдо Дондуй Цэрин. Наставления восьми мудрецов. — Лхаса: 2004].
- Tshe thah zhabs drung. Lañja 'I ma phyi. — Xi ning: 1980. [Цэтан Шабдун. Основы ланджа. — Синин: 1980].

Summary

A.M. Strelkov

Sanskrit Inscription by the laṅja Script in the Architectural Decoration of the Cugol Datsan

The article is dedicated to phenomenon of the use the sanskrit inscriptions by the laṅja script in the architectural decoration of the Buddhist temples on territory of the Central Asia. The author states his own analytical observations in connection with the

sanskrit inscription by the lañja script, which placed on the relief in the wooden carved shutter main temple of the Buddhist abbey in village Cugol (Zabaykaliskiy county of Russian Federation). The relief is executed more than one hundred years back. It is shown that in this relief, which composition contains inscription «lakṣmī» and two Chinese symbols of happiness and long life, synthesized Indian and Chinese symbolism of the good wishes, and this symbolism has the Buddhist cosmological connotation. The author notes three mistakes, discovered by him in inscription, and does suggestion about reason of the appearance mistakes, which often observed in the sanskrit inscriptions, used in architectural decoration of the Buddhist temples in the Central Asia. In article is presented the author's reconstruction of the sanskrit inscription by the lañja script from the Cugol datsan, in which named three mistakes are corrected.

Key words: Buddhism, Buddhist arts of the Central Asia, decorative sanskrit inscriptions by the lañja script, decorative sanskrit inscription from the Cugol datsan.

**Из Архива востоковедов
ИВР РАН**

М.М. Березовский

О некоторых вопросах археологической съемки в условиях Китайского Туркестана

Предисловие и публикация М.И. Воробьевой-Десятовской¹

Публикуемая впервые статья выдающегося исследователя Центральной Азии Михаила Михайловича Березовского (1848–1912) суммирует практический опыт его археологических изысканий в оазисах Восточного (Китайского) Туркестана — Турфане и Карашаре, где в 1902–1908 гг. он изучал реликты буддийской цивилизации I тыс. н.э. Рукопись статьи (автограф М.М. Березовского) хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН (Ф. 59. Оп. 1, ед. хр. 27. Рукопись, 19 л.). В ней не имеется резюмирующего заключения и отсутствуют какие-либо пометки, указывающие на дату написания статьи. Допустимо предположить, что работа над статьей не была завершена. Данная статья вызывает историко-научный интерес в нескольких аспектах. Во-первых, она дает представление о степени сохранности буддийских археологических объектов Турфана и Карашара в 1890-х гг. и тех проблемах, которые приходилось решать М.М. Березовскому ввиду недостаточной географической изученности обследуемых территорий. Во-вторых, именно в ней М.М. Березовским были сформулированы технологические принципы адекватной фиксации археологических объектов, обнаруженных в Восточном Туркестане, и это составляло приоритет отечественной археологической школы того времени. И наконец, в-третьих, статья знакомит с деятельностью М.М. Березовского как археолога и географа.

Ключевые слова: буддизм, археология Центральной Азии, Восточный Туркестан, Турфан, Карашар, М.М. Березовский как археолог.

Михаил Михайлович Березовский (1848–1912) окончил биологический факультет Санкт-Петербургского Университета как зоолог. На почве интереса к идеям «сибирского областничества»² он сблизился с крупным ученым и путешественником Г.Н. Потаниным. Начиная с 1876 г. М.М. Березовский принимал

¹ Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта 10-01-00252а «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН».

² Общественное движение, объединившее в своих рядах ученых и предпринимателей. Целью «сибирского областничества» выступало экономическое и культурное развитие Восточной Сибири. Местное купечество охотно участвовало в финансировании научных экспедиций.

участие в экспедициях Г.Н. Потанина в Монголию, Восточный Туркестан, Северо-Западный Китай и на практике освоил методы археологического исследования. Он участвовал в 14 экспедициях, сначала как зоолог и ботаник, а с 1902 по 1908 гг. — как географ-этнограф и археолог, одновременно выступая в роли руководителя экспедиционных отрядов. Наибольшие результаты для пополнения фондов Азиатского музея принесла его экспедиция в Кучу в 1905—1908 гг.

Березовский значительно обогатил коллекции академического Зоологического музея. Для Ботанического сада им были составлены описания центрально-азиатской флоры. Он также внес серьезный вклад в картографирование Сибири. В дневники своих путешествий М.М. Березовский заносил списки тех представителей животного мира, которые встречались на его пути. Научная ценность этих списков состоит в латинской идентификации видов азиатской фауны и пернатых.

О деятельности этого видного русского ученого до сих пор мало известно в истории науки. Даже некролог Березовскому, написанный академиком С.Ф. Ольденбургом, остался неопубликованным.

В Архиве востоковедов ИВР РАН в персональном фонде № 59 хранится лишь небольшая часть неопубликованного научного наследия М.М. Березовского. Материалы, характеризующие его экспедиционную работу в качестве этнографа и географа, в основном были переданы в Музей антропологии и этнографии («Кунсткамера») им. Петра Великого РАН, а те, что касаются художественной культуры Центральной Азии I тыс. н.э., отошли в 1934 г. в ведение отдела Востока Государственного Эрмитажа. Некоторые материалы М.М. Березовского — кальки, карты и планы экспедиций были обнаружены среди бумаг С.Ф. Ольденбурга в 1941 г. и поступили в Эрмитаж.

В фонде № 59 Архива востоковедов ИВР РАН осталось несколько неопубликованных работ М.М. Березовского. Две крупные статьи посвящены животному и растительному миру Северо-Западного Китая, который он обследовал в течение нескольких лет. Немалый интерес представляет и его статья о Шанхайской обсерватории.

В этом же фонде хранится публикуемая ниже статья М.М. Березовского «О некоторых вопросах археологической съемки применительно к условиям Китайского Туркестана» (Опись 1, ед.хр. 27). В тот период, когда ученый работал в Восточном (Китайском) Туркестане, никто из западных и российских археологов не осуществлял должным образом археологическую разведку в этом регионе. В ситуации международной политической напряженности, характерной для Центральной Азии того времени, в трудных природно-климатических условиях изыскатели, как правило, производили лишь небольшие раскопы, собирали легкодоступные артефакты, не составляли географических и топографических карт обследованных районов. М.М. Березовский, учитывая эти недоработки, стремился поделиться своим богатым опытом с коллегами. Но, к сожалению, его статья так и не вышла в свет.

Конечно, ныне в аспекте технологии археологических изысканий статья Березовского устарела, но ее публикация позволяет показать тот факт, что именно российские ученые заложили основы археологии Центральной Азии.

Ниже публикуется текст статьи М.М. Березовского, выправленный нами в соответствии с современными нормами орфографии и синтаксиса.

Публикация

Мне удалось познакомиться с древностями только двух оазисов Туркестана — Турфана и Карашара. Но я думаю, что как сохранность древностей, так и условия археологической съемки мало чем отличаются от тех, при которых мне пришлось работать. И поэтому смею думать, что мой опыт, мысли и наблюдения в этой области будут интересны всем, кто интересуется преподаванием древностей этой громадной и мало доступной страны. Хотелось бы, чтобы более тщательно были обдуманы и выработаны тематические планы и наиболее простые способы их выполнения: этим сбереглось бы много денег и сил.

Первое, с чем имеешь дело при исследовании Китайского Туркестана, — это с картой в 40 верст в дюйме, изданной нашим Генеральным Штабом, составленной по маршрутным съемкам разных путешественников. Достоинства этой карты прежде всего зависят от тех путешественников, по указаниям которых нанесен данный участок. По этой карте в очень редких случаях можно ориентироваться на местности: много возвышенностей не нанесено вовсе, нанесенные возвышенности часто оказываются не на месте, расстояния нередко или сильно преувеличены или приуменьшены. Очень редко можно быть уверенным в точности их указаний. Таким образом, даже для общей и поверхностной ориентировки эта карта в большинстве случаев оказывается мало пригодной. Кроме того, 40 верст в дюйме — слишком мелкий масштаб для целей археологических изысканий. Древние постройки в Китайском Туркестане очень мелки, нередко разбросаны без всякой системы по причудливым ущельям, и в квадратном дюйме при таком масштабе могут уместиться чуть ли не десятки таких ущелий. А увеличивать эту карту, не рискуя получить немало неприятностей, невозможно.

Д.А. Клеменц попробовал избрать компромисс: он взял карту того же происхождения, довел ее до необходимого масштаба и на глаз исправил и дополнил ее. Но эта попытка едва ли удачна. И в его карте — та же произвольность глазомерной съемки, та же случайность в нанесении возвышенностей и такая же малая изобразительность для целей археологических. По его карте очень затруднительно судить об истинном рельефе местности, а наносить на нее неотмеченные древние постройки — труд почти совершенно бесцельный вследствие малого соотношения такой карты с действительностью. Идти дальше в этом направлении совершенно нельзя.

Между тем без точной и ясной ориентированной карты систематическое изучение древностей мне кажется невероятным: тогда все описания будут целиком

зависеть от случайного внимания или интереса к той или иной группе древностей. Связное изучение целого района будет в необыкновенной степени затруднено. Будут непонятны соотношения между собой разных групп древностей. Стало быть, прежде всего, настоятельно необходима ориентирная карта с горизонталями.

Величина зданий такова, что даже при масштабе 50 верст в дюйме большая часть их превращается в маловразумительные точки и квадратики. Очевидно, на ориентирной карте, где масштаб будет несравненно мельче, их при всяком масштабе трудно изобразить точками. Комплексные постройки очень редко представляют одно целое, и их тогда все равно придется изобразить рядом точек. Исключение из этого представляют города и монастыри, обнесенные стеной. Но города и монастыри, как увидим ниже, почти всегда допускают возможность очень подробных археологических планов, а потому в археологической карте не передаются. Стало быть, выбирая масштаб для ориентирной карты, придется руководствоваться исключительно условиями местности.

В Китайском Туркестане очень часто приходится иметь дело с ущельями, вырытыми водой в толще лёсса. Такие ущелья очень узки, с отвесными стенками, и направлены иногда самым причудливым образом. В ущельях нередко древние постройки и потому они нуждаются в достаточно подробном изображении. Приняв в среднем ширину ущелья около 50 сажень и длину изображения на плане 1/40 дюйма, имеем масштаб $50 \times 40 = 2000$ саженьей = 4 версты (в дюймах). Более мелкий масштаб повел бы к тому, что оба берега ущелья могли бы слиться, и тогда для изображения построек, находящихся по ту и другую сторону ущелья, пришлось бы употреблять какие-нибудь условные знаки, что едва ли повело бы к целям ясной и простой ориентировки. Например, для турфанского оазиса, приняв длину полосы, интересной в археологическом отношении, в 80 верст (Яр-Лемджин), имеем при большом масштабе карту в 20 дюймов длиной, практически величина очень удобная.

Приступив к остальной археологической работе, очень быстро чувствуешь потребность в общем и достаточно подробном плане больших комплексов, представляющих обычно большие поселения или даже города. К таким большим комплексам принадлежат Яр (город на острове лёсса), Идикут-шари, Безеклик, Шикшин и др. Такие планы больших комплексов не только необходимы в качестве иллюстраций общего вида, но без них уже невозможна никакая научная работа, так сказать, в черте этого комплекса. Например, Г. Грюнведель в отчете о первой его экспедиции был очень далек от обобщающего описания Идикут-шари, останавливался и работал исключительно над частностями, однако он счел совершенно необходимым поместить в своей книге общий план Идикут-шари (скорее, рисунок общего расположения). Он сам, вероятно, очень хорошо знал, как сильно отличается его набросок от руки от действительности, но именно этот набросок дал ему возможность установить хоть какую-нибудь номенклатуру зданий и хоть какой-нибудь порядок в их описании. Работая в Идикут-шари, мы тоже все время пользовались этим наброском общего расположения зданий.

И, разумеется, была большая потребность в таком плане и она будет необходима при систематическом и исчерпывающем предмете описания.

Но возможны ли такие планы? На основании полученного опыта, мне кажется, несомненно нужно ответить утвердительно. Мы имеем такие планы Шикшина и Безеклика. Кроме того, эскизы отдельных зданий Идикут-шари, Яра, Туюк-Мазара и т.д. показывают такую сохранность построек, при которой можно иметь такую большую точность, как одно-два строения иногда на пространстве десятка саженей.

Разумеется, что археологические планы никогда не достигнут полноты планов современных построек, но ведь этого от них никто не станет и требовать. Археолог удовлетворится самым общим планом даже небольшой части сложного комплекса, между тем как в большинстве случаев, несомненно, что общий план должен выразить не масштабную, а большую часть комплекса. Так было у нас в Шикшине, Безеклике, Идикут-шари, Яре и других местах. Почти всегда в таком большом комплексе некоторые здания без раскопок не допускают точного изображения. Планы других зданий часто открываются и редактируются после раскопок, они могут принять совершенно иной вид. Всё это говорит лишь о том, что после раскопок такой общий археологический план нуждается в дополнении; имеющаяся на плане часть здания составит часть и остальных блоков, если они определены раскопками. Таким образом, раскопки приведут к дополнению и лишь в редких случаях исправлению общего плана.

Теперь возникает вопрос: когда выгоднее делать такой археологический план — до или после раскопок данного комплекса? Необходимо заметить, что едва ли есть надежда произвести все необходимые раскопки в каком-либо большом комплексе (например, в Яре, Идикут-шари и т. д.), а потому едва ли возможно получить общий законченный план в сравнительно короткое время. Стало быть, иметь общий план намного раньше или немного позже — принципиального значения иметь не может. План, сделанный до раскопок, дает возможность: 1) сделать правильную номенклатуру зданий, что имеет чрезвычайно большое значение при объединении комплекса; 2) получить основу и систему для всякого рода предварительных работ перед раскопками с помощью описания, фотографирования и т. д.; 3) дать систематическое изображение входа в здание и направления раскопок.

Очевидно, именно с таких планов необходимо начать нужное изучение сложных комплексов. Масштаб для таких планов лучше брать 10 саженей в 1 дюйме. Есть здания (имеются в виду маленькие вихары), весь план которых заключает не больше 2 квадратных саженей. Изображение таких вихар даже в масштабе 25 саженей в 1 дюйме очень мало вразумительно. Мой опыт в этом отношении несколько раз показывал всю непригодность более мелкого масштаба, чем 10 саженей в 1 дюйме. Понятно, что при таком крупном масштабе изображение большого комплекса (например, Идикут-шари имеет около 2 верст длины и около 1,5 версты в ширину) потребуются много листов, и план будет громоздким.

Но эта беда в чисто археологическом плане не так уж велика, а удобства этого плана очень существенны. Для съемщика эта громадность плана при таком крупном масштабе, судя по моему опыту, составит мало затруднений.

При детальном описании отдельных зданий ограничиться таким общим археологическим планом невозможно: необходимо иметь эскизы отдельных зданий в гораздо более крупном масштабе, чем 10 саженей в 1 дюйме. Такие же эскизы необходимы и для всех зданий, как увидим ниже, и по чисто техническим условиям выполнения общего археологического плана. Аналогичные эскизы рисунка зданий были помещены в книгах Грюнвелеля и Клеменца. Такие рисунки планов страдают существенными недостатками: в них нет точности планов и наглядности рисунков; например, прямые линии проводятся по линейкам, но по точному плану они вводят в заблуждение и дают фальшивое представление о настоящих планах.

По некоторым практическим соображениям съемка масштабов для таких эскизов мною была взята 1 сажень в 1 сантиметре. Это давало возможность чертить эскизы на простой миллиметровой бумаге. Такой масштаб достаточно крупен для наглядности и достаточно мелок для удобства съемки: громадное большинство зданий свободно умещается на листе из миллиметровой бумаги среднего размера и лишь очень большие сравнительно здания (как, например, большие монастыри Идикут-шари и Яра), требуют миллиметровой бумаги большого размера. Там, разумеется, надо брать и высоту, и разрезы зданий.

Эскизы еще более детальные требуются или архитектурные, или специально археологические. Для подробного описания живописи какой-нибудь стены здания может потребоваться план этой стены в очень большом масштабе, но такие эскизы необходимо поручать специалисту-съемщику³.

О чисто архитектурных эскизах построек Китайского Туркестана необходимо сказать следующее: если в археологических жанрах важна точность съемки совершенно независимо от правильности и, так сказать, «закономерности» постройки, то в архитектурных эскизах точность не всегда может повести к цели. Например, уродливо сделанная и совершенно неправильная в архитектурном смысле пещера может быть верна в археологическом отношении. Судя по моим наблюдениям и пробным промерам, «закономерности» в постройках Китайского Туркестана не замечается. Это зависит как от материала построек (глинобитная

³ Березовского обычно сопровождал его родственник Николай Матвеевич Березовский, архитектор и художник. В Государственном Эрмитаже хранятся кальки на миллиметровке, сделанные с фрагментов настенных рисунков. Рисунки реставрированы. Полностью восстановить их сюжеты не удалось. Они раскрашены в 2008 г., но насколько эта раскраска отражает действительный цвет, неясно. Фрагменты были представлены на выставке, посвященной 190-летию Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН. В этой уникальной временной экспозиции, размещавшейся в залах Государственного Эрмитажа, были объединены образцы рукописного наследия и художественной культуры, характеризующие буддийскую цивилизацию I тыс. н.э. на территории Восточного Туркестана.

или из кирпича и необожженной глины с рубленой соломой), так и от способов постройки зданий. Радиусы сводов, например, колеблются в самых широких пределах, причем нередко свод с одного бока более крутой, чем с другого. Если отобразить очень точно отношение верхних сводов к широким перекрытиям и взять среднее арифметическое при этих отношениях, понятно, получится известный результат, но он будет отличаться от правильного, как и вся попытка вычисления.

Гораздо более поучительно, с моей точки зрения, понять способы кладки сводов в зависимости от материала и уровня технических навыков строителей и отсюда уже вывести неравномерное отношение радиуса свода к ширине строящегося помещения. Для этого большей цели можно добиться с помощью архитектурных рисунков. Чтобы проверить эти мои соображения, лучше всего специально для этого произвести пробные промеры.

Резюмируя все сказанное, приводим в заключение, что съёмщику необходимо сделать три типа планов:

- 1) ориентировочную карту масштабом 4 версты в 1 дюйме;
- 2) общий археологический план масштабом 10 сажень в 1 дюйме;
- 3) археологический эскиз в 1 сажень в 1 см.

Точность и удобство съёмки целиком зависит от тех инструментов, с которыми мы имеем дело при съёмке. Эскизы удобнее всего чертить с помощью миллиметровой бумаги и линейки, а измерения производить — с помощью рулетки и компаса для точного обозначения направлений стен относительно стран света. При выбранном нами масштабе производить отсчеты при полевых работах по рулетке с точностью 0,05 см представляется приличным: на миллиметровой бумаге провести линию с точностью, большей 0,5 миллиметра, почти совсем невозможно. При отсчетах на плане на миллиметровой бумаге приходится иметь в виду следующее:

- 1) углы найти очень редко бывает точно, и возможны отклонения в ту или в другую сторону от 90° ;
- 2) длина противоположных стен редко бывает одинаковой (в условиях измерения рулеткой);
- 3) толщина стен одной и той же постройки иногда варьирует в очень широких пределах;
- 4) толщина штукатурки на стенах бывает очень разнообразной.

Длина противоположных стен, насколько мне пришлось наблюдать, отклоняется от нормы незначительно. Условие третье приобретает важное значение при плохой сохранности постройки, когда толщину постройки нельзя измерить непосредственно (от внутренней штукатурки до внешней штукатурки или можно измерить, выделив какой-нибудь отрезок постройки). В первом случае толщину стены приходится обозначать условно, во втором случае приходится принять толщину стен для всей постройки одинаковой или часть стен обозначить тоже условно. Это зависит от разных соображений, очевидность которых нетрудно

подтвердить на месте. Кроме того, при плохой сохранности стены большое значение имеет материал: кирпичная она была или глинобитная. При кирпичной стене иногда удается восстановить толщину стены, имея в виду величину кирпичей и след разрушения. При глинобитных стенах постройки восстановление толщины разрушенной стены гораздо более затруднительно.

Нанося на миллиметровую бумагу какую-нибудь древнюю постройку, мы сравнительно редко имеем возможность сделать план от одного угла до другого. Гораздо чаще в одной и той же стене мы находим следы старых разрушений. Если бы мы взяли на себя задачу отобразить у себя на бумаге эти старые разрушения, разрушенную стену пришлось бы изображать однородно; громадное большинство стен пришлось бы разбить на куски в соответствии с сохранностью, в изображение величины этих кусков, в зависимости от сохранности, ввести массу условных знаков и только потом решиться наносить это на план. Через несколько лет, когда картина разрушений была бы иная, все условные знаки сохранности не имели бы никакого смысла.

При нанесении на план древней постройки всегда должна иметься в виду их научная реставрация. В этом весь смысл и назначение плана. А недостаточно точным изображением мы только отдалим возможность такой научной реставрации. План, вместо того, чтобы схематизировать действительность и отвлекать внимание наблюдателя от частных деталей, останавливая на главном, будет наоборот привлекать внимание к частностям в ущерб главному. Это, разумеется, не значит, что нужно избегать условных изображений, их трудно употреблять лишь там, где на съемочной стадии аналогия с другими постройками ничего не говорит о плане всего здания или его части. В противном случае всегда больше пользы приносит осторожная реставрация в согласии с другими наблюдениями и объяснение ее в описании постройки. Грюнведель, например, применял этот прием, даже не делая никаких примечаний к своим эскизам-рисункам.

Отсюда ясно, что перед нанесением на план древних построек в виде эскизов съемщик должен ознакомиться с типами строений, их назначением, способом постройки, степенью их сохранности в данном районе и т. д. Без этого съемка не будет иметь необходимой точности и уверенности.

Многим покажется странным масштаб эскизов 1 сажень в 1 см. Эта странность объясняется тем, что для общих планов, делаемых при посредстве кипрегеля, необходимо иметь эскизы в долях сажени, а для эскизов удобней всего брать графленую миллиметровую бумагу в виде отрывных листов с жесткими крышками, на которых можно чертить, не беря в поле доски.

Можно использовать и направление магнитного меридиана относительно самого строения. Направление магнитного меридиана относительно стен строения возможно указывать или графически на листах эскизов, или цифрой градусов. Для графического определения магнитного меридиана нужно выбрать какую-нибудь возможно более правильную и ровную площадку, приложить к этой площадке лист эскиза так, чтобы план здания на эскизе был параллелен самому

зданию, положить на эскиз горный компас⁴, установить стрелку по направлению NS компаса, и по краю компаса провести линию, параллельную стрелкам, что при горном компасе сделать просто и удобно. Для определения цифры градуса приложить к той же площадке край горного компаса и отсчитать число градусов, указывая северным концом стрелки. Горный компас удобнее употреблять со счетом в градусах от N до 360°. Цифру градусов ставить на плане у той стены, площадка рядом с которой была взята для определения. Недоразумение со взятой цифрой не может произойти, так как мы знаем ещё графическое направление магнитного меридиана.

Графический способ определения магнитного меридиана удобнее, но он менее точен и не допускает перенесения направления меридиана на общий план. Применяя и тот, и другой способы одновременно, мы получаем довольно точное направление меридиана на эскизах и без труда пользуемся числом градусов и переносим то же направление на общий план и получаем на доске общего плана направление данного здания относительно краев доски.

Наиболее часто приходится переносить на общий археологический план в беспорядке раскиданные здания на сравнительно небольшом пространстве, причем порядка не видно ни в расположении зданий, ни в их ориентировке. Большинство зданий очень мелки, более или менее сильно разрушены. Потолки и перекрытия сохранились лишь у небольшого числа зданий. В начале съемки необходимо избрать нужное количество опорных точек. Они должны удовлетворять следующим условиям:

- 1) они должны быть удобны для стояния на них с инструментом — мензула с кипрегелем;
- 2) с них должны быть хорошо видны все здания данного комплекса, т.е. их должно быть достаточное число, и расположены они должны быть для нанесения на план всех зданий комплекса;
- 3) расположение их должно быть удобно для нанесения на план засечками, т.е. все они должны быть видны одновременно.

<Конец текста М.М. Березовского.>⁵

⁴ Березовский пользовался инструментами, которые он ввел в работу одним из первых. «Горный компас» — то же самое, что и геологический компас. Он используется для определения направления или азимута падения и угла наклона. Березовский адекватно использовал компас, монтируя его на прямоугольной пластинке. На лимбе компаса деления идут от 0° до 360° в направлении против движения часовой или магнитной стрелки.

⁵ Текст в автографе М.М. Березовского не датирован, и мы полагаем, что ученый не завершил работу над статьей.

Summary

M.M. Berezovsky

On Some Topics of Archeological Survey in Chinese Turkestan

Published with foreword by M. I. Vorobyova-Desyatovskaya

This article of the eminent investigator of Central Asia Mikhail Mikhaylovich Berezovsky (1848–1912), which was not published till now, summarizes his experience of archeological expeditions in the oases of Eastern (Chinese) Turkestan — Turfan and Karashar, where he studied relics of the first millennium Buddhist civilization during the period of 1902–1908. The manuscript of the article (authograph by M.M. Berezovsky) is kept in the Archive of Orientalists of the Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences. There are no marks in the manuscript indicating the date of it and it can be reasonably concluded that it never was finished. The article is of much interest for history of Oriental studies in several aspects. Firstly, it shows safely level for antiquities in Turfan and Karashar till the beginning of the expeditions of M.M. Berezovsky in this region and problems met by him owing to geographical features of the territory. Secondly, in the article principles of archaeological study in Eastern Turkestan are formulated. And thirdly, it characterizes activity of M.M. Berezovsky as a geographer and archaeologist.

Key words: Buddhism, archaeology of Central Asia, Eastern Turkestan, Turfan, Karashar, M.M. Berezovsky as archaeologist.

**Буддийское письменное наследие
в переводах**

«Записи сказанного высокомудрым Рэннэ» Перевод с японского, комментарий, предисловие В.Ю. Климова

Рэннэ (1415–1499) — личность огромного влияния. Рэннэ сделал из небольшой школы мощную религиозную организацию. До него храм Хонгандзи был всего лишь одним из направлений школы «Истинной веры». Рэннэ выступал как религиозный лидер, кто хорошо понимал вызовы своего времени и сформулировал ответ, который многие восприняли. Его проповедническая деятельность создала крупные объединения последователей школы «Истинной веры», которые стали играть огромную роль в народном движении «икко-икки».

«Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки» представляют собой запись слышанного (кикигаки) о всей жизни высокомудрого Рэннэ. Житие состоит из рассказов о его жизни и воспоминаний учеников и родственников. Личность Рэннэ идеализирована, его образ — это идеализированный портрет харизматического религиозного лидера. Мы можем найти ценную информацию о самом иерархе, о времени, в котором он жил, и истории Японии позднего средневековья. Житие — ценный источник для изучения жизни и взглядов Рэннэ, а также истории позднего средневековья. Житие («Кикигаки») состоит из 314 параграфов (в варианте, изданном храмом Ниси Хонгандзи), 316 параграфов (в варианте, изданном храмом Хигаси Хонгандзи) или 249 параграфов. Для перевода жития взят текст «Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки» (314 параграфов), опубликованный в авторитетной серии памятников «Мысль Японии» «Нихон сисо тайкэй», т. 17.

Ключевые слова: «Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки», религиозное движение «икко-икки», буддийская школа «дзёдо синсю», Синран, Рэннэ, буддийский храм Хонгандзи.

Более 500 лет тому назад умер Рэннэ 蓮如 (1415–1499), восьмой иерарх храма Хонгандзи 本願寺 школы «Истинной Веры Чистой Земли» (浄土真宗 *дзёдо синсю*:). Основателем этой амидаистской школы является Синран 親鸞 (1173–1262). Рэннэ до сих пор пользуется огромным авторитетом не только среди священнослужителей и верующих этого амидаистского направления буддизма в Японии, но и у всех без исключения японцев. Ему посвящены серьезные исследования маститых историков, популярные издания известных писателей современности, выставки, музейные экспозиции и телевизионные передачи.

В средние века, в период феодальной междоусобицы, длившейся более века, Рэннэ удалось создать сильную религиозную организацию, политическое влияние

которой выходило за рамки общепринятых представлений. Религиозные общины стали социальной базой народного движения под религиозной оболочкой (一向一揆 *икко:-икки*). Поэтому интерес к личности Рэннэ закономерен. Ему удалось оставить в истории Японии яркий и глубокий след. Жизнеописание «Записи сказанного о Высокомудром Рэннэ» дает наиболее полно и выпукло представление о нем как о человеке своего времени, религиозном деятеле средневековья, мыслителе и проповеднике второй половины XV в. Перед нами предстает идеализированный образ проповедника, харизматического лидера религиозного движения. До настоящего времени дошло много жизнеописаний Высокомудрого Рэннэ. Так, Сэнкэй Рё:га (1719—1797) приводит 15 названий. От некоторых жизнеописаний остались только заглавия¹. Обилие источников такого рода красноречиво свидетельствует об огромной популярности восьмого иерарха среди простого народа. Жанр жизнеописаний Святых и Высокомудрых получил в Японии широкое распространение. В нем запечатлелись история буддийской церкви в Японии, жизнь и проповедническая деятельность ее духовенства². Авторы жизнеописаний не только сообщали сведения о жизни и высоких нравственных достоинствах священнослужителей, но и уделяли внимание характеристике общественно-политических условий, в которых проходила их проповедническая деятельность. Поэтому для исследователей такие произведения являются чрезвычайно важными источниками для изучения средневековой истории Японии. Жизнеописания также раскрывают панораму повседневной жизни людей того времени. Сообразно агиографическому жанру жизнеописания Святых и Высокомудрых имеют преимущественную назидательную направленность, но дидактическое содержание в этих источниках преподносится в художественной форме.

Из всех сохранившихся рукописей наиболее авторитетным и полным письменным памятником, подробно раскрывающим жизнь Рэннэ и культурно-исторический контекст второй половины XV в., является текст, известный как «Записи сказанного Высокомудрым Рэннэ». Фактически в «Записи» включены также поучения и проповеди Дзицунё, сына Рэннэ, возглавившего после смерти отца храм Хонгандзи и школу «Истинной Веры Чистой Земли». Есть три варианта сочинения. Первый состоит из четырех свитков — 249 параграфов. Второй — из двух свитков — 314 параграфов. Именно он был взят нами для перевода со старояпонского языка, поскольку опубликован в 17-м томе серии «Мысль Японии» ведущими японскими специалистами. Третий вариант сочинения состоит из одного свитка — 316 параграфов.

¹ Подробнее см.: Климов, 2010, с. 203—212.

² В школе «Чистой Земли Искренней Веры», как правило, только ее основателя Синрана называют Святым (Синран сё:нин 親鸞聖人). Остальные иерархи именуются Высокомудрыми, например, Высокомудрый Рэннэ (Рэннэ сё:нин 蓮如上人). В русской транскрипции оба эти термина передаются одинаково — сё:нин, поскольку произносятся почти идентично.

«Записи» составлены с учетом рукописей, авторами которых были в основном Ку:дзэн и Дзицуго и в меньшей части Рэндзюн, Рэнго и Эйгэн. Вероятно, в 1689 г. (2-й год эры Гэнроку) в храме Гантокудзи 願得寺³ (провинция Кавати, О:сака) получило рождение сочинение в четырех свитках под названием на титульной странице «Памятные записки [господина] Дзицуго, записаны в 13-м году эры Тэнсё» («Дзицуго обозгаки Тэнсё: 13 нэнки» 「実悟覚書天正十三年記」), вторым названием стало «Записи рассказов о Высокомудром Рэннё» («Рэннё сё:нин го-моногатари кикигаки» 「蓮如上人御物語聞書」). В колофоне переписчик сообщает: «Переписал в 13-й год эры Тэнсё: 4ую луну 19-й день» (18 мая 1585 г. — В.К.) 「天正十三年四月十九日書写之者也」.

По мнению Инаба Масамару, эта рукопись вышла из-под кисти пятидесяти-однолетнего Кэнго 顕悟, сына Дзицуго, иными словами, ее написал внук Рэннё. Позднее она получила название «Хроникальные записки Жизни» («Го-итидай-ки кикигаки» 「御一代記聞書」) и стала одной из основных книг, священным текстом, написанным с большим включением японской азбуки.

Выбранный для перевода текст рукописи появился в 1766 г. (3-м году эры Мэйва). На титульном листе значится заголовок «Рэннё сё:нин го-итидай-ки кикигаки» 「御一代記聞書」 (в дословном переводе: «Записи слышанного о Жизни Высокомудрого Рэннё»), а далее в корпусе работы — «Рэннё сё:нин го-итидай-ки кикигаки» 「蓮如上人御一代聞書」, то есть небольшая разница: во втором случае сокращен иероглиф «ки 記» (фиксация, запись) в словосочетании «го-итидай» (Жизнь).

Структурно «Записи» состоят из трех частей, созданных с использованием трех письменных источников, что прослеживается по тексту произведения. Так, параграфы 1—4, 6—44 взяты из записей, сделанных в свое время последовательно Ку:дзэн, — «Дневник Ку:дзэн» («Ку:дзэн никки» 空善日記) (список Курицу 栗津本) 1658 года. Список, хранящийся в университете О:тани в г. Киото, имеет иное название — «Записи слышанного [господином] Ку:дзэн» («Ку:дзэн кикигаки» 「空善聞書」) и несколько отличается.

Параграфы 5, 69—122, 124—314 близки по содержанию с двумя рукописями, написанными в период Эдо, — прежде всего с «Записью слов Высокомудрого Рэннё» («Рэннё сё:нин итиго-ки» 「蓮如上人一語記」(享保2年恵翁写)), 1717 г. (2-го года эры Кё:хо:⁴), переписчик Кэйоки, и с «Высокомудрым Рэннё в воспоминаниях очевидцев» («Рэннё сё:нин го-моногатари сидай» 「蓮如上人御物語次第」). «Записи слов» составили основу вышеуказанных параграфов.

³ В этом храме Дзицуго провел последние годы своей жизни.

⁴ Годы Кё:хо: 享保 приходятся на 1716—1736 гг.

«Высокомурый Рэннэ в воспоминаниях очевидцев» имеет много общего с рукописями, составленными Дзицуго: «Хроника жизни Высокогоумудрого Рэннэ» («Рэннэ сё:нин итиго-ки» 「蓮如上人一期記」1580 г., или 8-го года Тэнсё: — 天正8年), «Записи сказанного Великомурым Рэннэ последовательно пункт за пунктом» («Рэннэ сё:ини о:сэ-но дзё:дзё: рэнрэн кикигаки» 「蓮如上人仰上々連々聞書」, 1574 или 1575 г. — 2-го или 3-го года эры Тэнсё: 天正3年), «Слова, сказанные самим Высокомурым Рэннэ» («Рэннэ сё:нин го-дзигэн» 「蓮如上人御自言」), написанные до смуты эры годов Кё:року (享祿の乱以前の集録) в 1531 г.

Параграфы 45–68 и 123 взяты из «Записей преданий старины» («Мукаси моногатари-ки» 「昔物語記」)⁵. На 44 параграфе заканчивается «Дневник [господина] Ку:дзэн» и сразу меняется тональность повествования в следующем, 45-м, параграфе: «Нынешним людям следует изучать старину. А пожилые люди должны бережно передавать предания старины. Слово сказанное затеряется. Письменное — не исчезнет». (Иноуэ Тосио, 1972, с. 122).

Таким образом, можно констатировать, что «Записи» являются компилятивным произведением, составленным из нескольких наиболее авторитетных жизнеописаний Высокогоумудрого Рэннэ.

До настоящего времени этот письменный памятник только однажды переводился на европейский (английский) язык (The Words of St. Rennyo, 1968). В 1993 г. была опубликована часть выполненного мною перевода «Записей» на русский язык (Климов, 1993).

ЗАПИСИ СКАЗАННОГО ВЫСОКОМУРЫМ РЭННЭ⁶

(Рэннэ сё:нин⁷ гоитидай кикигаки)

蓮如上人御一代聞書

[1] До:току⁸ из деревни храма Кандзюдзи⁹ во второй год Мэйю:¹⁰, в первую луну первого дня (18 января 1493 г. по григорианскому календарю — В.К.)

⁵ См.: Иноуэ Тосио, 1972, с. 641–679.

⁶ Имя Рэннэ 蓮如 (1415–1499) состоит из двух очень значимых иероглифов в буддизме: первый (蓮 рэн) означает «лотос», второй (如 нё) входит в один из важных эпитетов Будды — Татхагата (яп. 如来 нёрай — букв. «Так Пришедший»). В предлагаемом переводе сохраняется японский вариант эпитета — нёрай.

⁷ Двоеточием передаем долготу звука в японских словах.

⁸ До:току 道徳 (1420–1500) — основатель храма Сайнэндзи 西念寺, из рода Накамура 中村氏, скончался в 1500 г. (9-й год эры Мэйю:), на 81-м году жизни. Имя состоит из двух значимых иероглифов: Путь — 道, До: — и Благодетель, Нравственность — 徳 току, иными словами это монашеское имя можно прочесть как: Добродетель Пути. Его светские фамилия и имя Накамура Гэнрокуро: 中村源六郎. Он был одним из самых преданных после-

предстал пред старейшим. Высокомудрый Рэннэ изволил сказать: «До:току, сколько тебе исполнилось лет?»¹¹ До:току, произнеси *нэмбуцу*¹². Когда мы говорим *нэмбуцу*, возглашаемое собственными силами, то имеем в виду, что, возглашая многократные *нэмбуцу*, бываем ведомы Буддой, что самую добродетелью этого возглашения полагаем снискать спасение Будды. Когда же мы говорим о Чужой Силе, то это означает сразу же обрести от него спасение, когда возносим единым помыслом в спасение [Буддой] Мида. После этого возглашать *нэмбуцу* — это, радуя сердце¹³ мыслями о благодарности за Его спасение, произносить только «*Наму Амида-буцу*». Таким образом, то, что называем Чужой Силой¹⁴ (*тарики*), является силой другого. Следуя этому единому помыслу до часа кончины¹⁵, возродиться в Чистой Земле». Так изволил сказать¹⁶.

[2] На заутренней службе¹⁷ во время декламации отрывка: «Проникающий во все стороны свет Будды рассеивает мрак непросвещенности¹⁸ и всенепременно приводит человека, испытавшего радость единого помысла¹⁹, к вере, в нирвану²⁰,

дователей Рэннэ. В 1499 г. (8-й год эры Мэйю:) после кончины Высокомудрого на протяжении семинедельного траура (中陰 тю:ин) До:току оберегал оставшийся после кремации прах усопшего, который он получил от следующего, девятого по счету, иерарха школы, Дзицунэ 実如 (1458—1525), пятого сына Рэннэ.

⁹ Кандзюдзи-мура 勧修寺村 — деревня, находившаяся в окрестностях столицы Киото (провинция Ямасиро, уезд Удзи, волость Ямасина 山城国宇治郡山科郷), в настоящее время эта местность является частью города Киото на восточной окраине 京都市東山区山科勧修寺. Храм Кандзюдзи относился к школе сингон. Деревня получила название от храма.

¹⁰ 2-й год девиза правления Мэйю: 明応二年 — 1493 год. Рэннэ было 79 лет. Девиз Мэйю: приходится на промежуток времени с 1492 г. по 1501 г.

¹¹ В первый день Нового года все японцы становились на год старше (кадзоэдоси 数之年). Поэтому Рэннэ, спрашивая До:току о его возрасте, хотел, видимо, сказать, что даже молодым не дано знать, что будет завтра, тем более пожилым людям надо обратиться все помыслы к Будде Амида, дающему рождение в Чистой Земле, и не забывать произносить возглашение (*нэмбуцу*).

¹² *Нэмбуцу* 念仏 — слова возглашения, обращенного к Амида: «Да славится Будда Амида — Наму Амида-буцу 南無阿弥陀仏», состоящего из шести письменных знаков.

¹³ Иероглиф «корокоро 心» переводится либо «сердце», либо «сознание» в зависимости от контекста.

¹⁴ Чужая Сила — тарики 他力 — Сила Основного Обета (хонганрики 本願力) Будды Амида, поклявшегося спасти все живые существа, искренне верующие в него.

¹⁵ До часа кончины — 臨終マテ риндзю:-мадэ.

¹⁶ Нижеследующие 44 фрагмента, за исключением пятого, написаны Ку:дзэном 空善. Имя Ку:дзэн состоит из двух значимых иероглифов: Небесное Добро.

¹⁷ Заутренняя служба — 朝ノ御勤メ аса-но о-цутомэ. Была еще вечерняя служба. До первых лет эры Буммэй 文明 (1469—1487) служба проводилась в виде «восхвалений в шесть часов» (六時礼賛 рокудзи райсан). После того, как в провинции Этидзэн 越前国 в местечке Ёсидзаки 吉崎 появился Высокомудрый Рэннэ, «шестичасовые восхваления» сменили на произношение *нэмбуцу* и чтение речитативом славословий на японском языке 六首和讃. Эти изменения были произведены, поскольку «верующими трех врат» (三門徒 саммонто), составившими большинство адептов школы «Истинной Веры Чистой Земли» в провинции, глубоко

из славословий²¹ «проповеди пяти удивительных вещей» он сопоставил смысл изречения «свет Будды широко освещает мир во всех направлениях»²² снова со стихотворением:

«Хотя и нет селения,
Куда не проникал бы свет луны,
Но только в сердце человека,
Смотрящего на нее, он остается»²³.

почитались славословия на японском языке (васан). Исторически так сложилось, что «верующие трех врат» изначально сформировались вокруг трех священников: Нёдо: 如導 (1253–1340) (основал храм Сэндзюдзи 専修寺 в провинции Этидзэн уезде Асува городке О:мати 越前国足羽郡大町, ныне г. Фукуи, Сэндзюдзи был центральным храмом для «верующих трех врат») и двух его учеников До:сё: 道性 (основал храм Сё:дзё:дзи 証誠寺, ныне на территории префектуры Фукуи, город Сабаэ, квартал Ёкогоси 福井県鯖江市横越町, был центральным храмом для верующих группы Ямамото 山元派の本山, входящей в «саммонто») и Нёкаку 如覚, второй сын До:сё: (основал храм Дзё:сё:дзи 誠照寺, ныне находится на территории префектуры Фукуи, в городе Сабаэ, квартале Хоммати 福井県鯖江市本町, также этот храм называли Уваносан 上野山. Последователи этих трех храмов в провинции Этидзэн и назывались «верующими трех врат» (саммонто). Нёдо: рапространял среди своих последователей учение «Врат тайного Закона» (秘事法門 хидзи хо:мон), полученное якобы непосредственно от самого Синрана. Его суть сводилась к тому, что не надо поклоняться Буддам, так как они сами становятся Буддами в момент пробуждения веры. Отсюда следовало, что любое поклонение теряло смысл. Позже это стало одной из основных причин критики «верующих трех врат» Высокоумным Рэннэ.

¹⁸ Мрак непросвещенности — 無明ノ闇 мумё:-но ями, иными словами, препятствия на пути достижения состояния Будды.

¹⁹ По Синрану выражение «привести человека, испытавшего радость единого помысла, к вере» (一念歡喜スル人 итинэн канки-суру хито) состоит из следующих значимых выражений: «единый помысел» (一念 итинэн) — это момент приобретения веры верующим; «удовольствие, радость» (кан 歡) — это означает в этот момент порадовать тело, а «радость» (喜 ки) — это означает порадовать сердце. Иными словами, момент приобретения Веры вызывает радость тела и сердца, то есть «испытать радость единого помысла, приводящего к Вере».

²⁰ В тексте написан бином «滅度 мёшудо», что означает «родиться в Чистой Земле Крайней Радости» (гокураку дзё:до-ни о:дзё:-суру 極楽浄土に往生すること). В данном случае «мёшудо» перевели как «нирвана».

²¹ Имеются в виду буддийские славословия в честь высших и наиболее почитаемых первосвященников (高僧和讚 ко:со: васан). Согласно Тань-луаню 曇鸞 (по-японски Донран) (476–542), было пять славословий. По инициативе Рэннэ во время службы, которая проводилась в утреннее и вечернее время, после проповеди «Сё:сингэ» 「正信偈」 («Гимн Подлинной Веры»), написанной Синраном 親鸞 (1173–1262), декламировались славословия на японском языке (和讚 васан), при полном раскладе их было шесть. Читались также на китайском языке («漢讚 кансан) и санскрите (梵讚 бонсан). Само название сочинения «Гимн Подлинной Веры» («Сё:сингэ») пишется тремя иероглифами, последний 偈 означает гимн и передает значение санскритского слова *гатха*.

²² «Свет Будды широко освещает мир во всех направлениях» (光明遍照十方世界 ко:мё: хэндзё: дзю:хо: сэкай). Цитата из «Сутры о созерцании бодхисаттвы по имени Неизмеримая Жизнь» (觀無量寿經 Кан Мурё:дзю-кё:).

Так проповедовал. Невозможно даже высказать чувство огромной благодарности. После того как иерарх²⁴ удалился, господин Китано-сама²⁵ произнес: «Сопоставив вчерашнюю вечернюю проповедь с сегодняшней вечерней проповедью, невозможно удержаться от выражения благодарности», — заключил он. И полились безудержно слезы²⁶.

[3] Во время службы наставник позабыл очередность славословий²⁷. Вернувшись в Южные покои²⁸, отметил: «Славословия наставлений Святого Синрана выше всяких похвал, увлекшись, позабыл, с чего начать». Так изволил сказать. Потом в задумчивости промолвил: «Мало людей, которые, с благодарностью уверовав в эти наставления, вновь родятся в Чистой Земле».

²³ Стихотворение Хо:нэна 法然 (1133–1212) из «Вагото:року 和語燈録» («Записи [проповедей] Светоча на японском языке»), написано в жанре «вака» 和歌. Рё:э До:ко:了慧道光, ученик Хо:нэна, после смерти учителя собрал его изречения, представляющие ответы на наиболее животрепещущие вопросы верующих в форме 145 ответов. Но первоначально шла речь о 140 фрагментах. Не исключено, что позже пять были прибавлены. В предисловии, написанном, вероятно, Рё:э, значится 1275 год (Бунъэй 文永 12-й год). Состоит из семи тетрадей: пять, в которые вошли первоначально собранные проповеди, и две, в которые вошли те, что были пропущены при составлении первых пяти. Название «Записи [проповедей] Светоча на японском языке» было дано исходя из того, что существуют «Записи [проповедей] Светоча на китайском языке» (「漢語燈録」 Канго то:року). Вызывает сомнение, что автором всех проповедей действительно является Хо:нэн. В храме Сайхо:дзи 西法寺 хранится рукопись этого сочинения, относящаяся к концу периода Камакура. В 1321 г. (1-й год эры Гэнкё: 元亨), в 1630 г. (7-й год эры Канъэй 寛永), в 1643 г. (20-й год эры Канъэй) и в 1715 г. (5-й год эры Сё:току 正徳) были опубликованы ксилографические издания. Приводим само стихотворение на японском языке: «月カゲノイタラヌ里ハナケレドモ、眺ムル人ノ心ニゾスム».

²⁴ Иерархом переведен бином иероглифов «Уэсама 上様». Так уважительно называли Рэннэ при жизни.

²⁵ В возрасте 75 лет Рэннэ передал своему наследнику, Дзицунё, пост настоятеля храма Хонгандзи 本願寺 (в переводе с японского — храма Основного Обета (本願 хонган) Будды Амида) и главы школы «Истинной Веры Чистой Земли» и расположился в «Южных покоях» (Минами-доно 南殿). Поэтому в отличие от сына, проживавшего в северной части (Кита-доно 北殿) храмового комплекса, Рэннэ звали «достопочтенный господин из Южных покоев» (Минами-доно-сама, или Нандэн-сама — «он»-ное («китайское чтение» того же бинома иероглифов).

²⁶ Дзицунё сравнивает две вечерние службы: «вчерашнюю и сегодняшнюю». В то же время в начале фрагмента речь идет об утренней службе. Вероятно, здесь закралась неточность переписчика, либо Дзицунё оговорился.

²⁷ На заутренней и вечерней службах все священнослужители, начиная с наставника, декламировали на память славословия на японском языке по очереди.

²⁸ 23 сентября 1489 г. (28-го дня 8-й луны 1-го года эры Энтоку 延徳元年八月二十八日) в возрасте 75 лет Рэннэ официально ушел на покой и в этой связи переселился в «Южные покои» (南殿 Минами-доно) храма Хонгандзи в районе Ямасина г. Киото 山科本願寺. Дзицунё же, став во главе школы, поселился в Южных покоях (北殿 Кита-доно). Соответственно, первого звали господином из Южных покоев, а второго — господином из Северных покоев.

[4] Когда кто-то из верующих сказал Рэннэ: «Я не знаю, что означает: и словами и помыслами нерасторжим», — он ответил: «Говорят — что держишь в мыслях — проявится». Таким образом, у человека, воспринявшего веру, то есть понявшего смысл «Наму Амида-буцу», и слова и сознание нерасторжимы.

[5] «Свиток со словами возгласения, как объект поклонения (хондзон)²⁹, повешенный на стену, ветшает — священные тексты от чтения приходят в негодность». Такое двустихие изволил произнести³⁰.

[6] Рэннэ изволил произнести: «Славословие в адрес Амида-буцу (наму) — это возвращение к своей судьбе (кимё: 帰命). Возвращение к своей судьбе означает — всецело положиться на Мида. Вместе с тем обращение к Амида-буцу за спасением (хоцуган эко: 発願廻向) означает, что верующему воздается Великое добро и Великие добродетели, как только он поверит в Амида. Ее форма, в частности, — *Наму Амида-буцу*». Так изволил сказать.

[7] Обращаясь к Гансё: 願生, Какудзэн 覚善, Матасиро 又四郎³¹ из провинции Кага 加賀³², [наставник] сказал, что когда единым помыслом положишься на спасение Мида, сразу же получишь Его спасение со словами: «Наму Амида-буцу»; это называем верой. В общем, какие бы ни были прегрешения, стираешь их силой веры единого помысла. И далее он процитировал следующие слова: «Карма Шести Дорог³³ рождений и смертей, идущих из бесконечности, разрушается чудодейственной силой обета Амида, мудростью Будды, кладущей конец перерождениям и возвращающей к жизни (кимё:)

²⁹ Хондзон 本尊 — в данном случае объект поклонения в виде свитка, на котором изображен Будда Амида либо написаны слова возгласения, прославляющие его. Чаще всего встречается из шести иероглифов — «Наму Амида-буцу» 南無阿弥陀仏, а также есть возгласение из десяти «Кимё: дзиндзиппо: мугэко: нё:рай» 「帰命盡十方无碍光如来」 («Нёрай всепроникающего света в десяти направлениях, дарящий Спасение»), девяти иероглифов «Наму фукасиго: нё:рай» 「南無不可思議光如来」 («Да славится Нёрай чудодейственного света») наконец, из восьми «Наму фукасиго: буцу» 南無不可思議光仏 («Да славится Будда чудодейственного света»).

³⁰ Этот фрагмент под номером пять заимствован из письменного памятника «Старые записи [господина] Дзицуго» (Дзицуго кю:ки 「実悟旧記」). Автором его является Дзицуго 実悟 (1492–1584), десятый сын Высокоумного Рэнне.

Приведенное двустихие гораздо короче на языке оригинала. Если попытаться передать не столько смысл, сколько внутреннюю динамику стиха, то можно предложить следующий перевод:
「本尊ハ掛破レ Хондзон-ва какэябурэ. «Хондзон, вися [на стене], ветшает.
聖教ハ読破レ」 Сё:гё:-ва ёмиябурэ Священные тексты ветшают от чтения».

³¹ Какудзэн и Матасиро — одно и то же лицо. Какудзэн — монашеское имя.

³² Провинция Кага 加賀国 — ныне часть префектуры Исикава 石川県.

³³ Шесть Дорог рождений и смертей (риндэн рокудо: -но мо:го: 「輪転六道ノ妄業」) — дороги ада (дзигоку 地獄), голодных духов (гаки 地獄), животных (тикусё: 地獄), асуров (асюра 阿修羅), в сокращенном варианте сюра 修羅), людей (нингэн 人間) и небожителей (тэндзё: 天上).

возглашением “Наму Амида-буцу”, идущим из единого помысла. Это указывает на то, что карма прорастает в нас, начиная с истинной причины Конечной нирваны (нэхан хицукё: 涅槃畢竟)³⁴. Далее наставник на свитке изволил начертать эту мысль и вручил его Гансё:

[8] Обращаясь к Кё:кэн 教賢 из провинции Микава³⁵ и Кукэн 空賢 из провинции Исэ³⁶, Рэннё изволил сказать: «Славословие в адрес Амида-буцу (наму) означает возвращение к своей судьбе (кимё:), смысл сказанного — положиться на его Спасение. Смысл «возвращения к своей судьбе» (кимё:) запечатлевается на «обретенной благодати, исходящей из Основного Обета (хоцуган эко:)». Так изволил сказать.

[9] На вопрос³⁷: «Не могу понять высказывания: «Давно придерживаясь клятвы совершенствоваться в вере в Чужую Силу (тарики 他力), беспричинно испытывая влечение к собственной силе (дзирики 自力), напрасно скитаюсь»³⁸, — Рэннё изволил ответить: «Вникая в сказанное, не преисполнишься верой». Так изволил сказать.

[10] Фукудэндзи³⁹ почтительно сказал Рэннё: «Мне непонятны слова: «Великое милосердие Будды на пути к груди людей, вечно блуждающих»⁴⁰. На что последовал ответ: «Лотос сердца Будды именно в груди распускается. Не в животе ведь. Сказано: «Добродетель (кудоку 功德) тела и сознания Мида войдет в тела живых существ мира Закона (хо:кай 法界), достигнет глубины сердец»⁴¹. А коль так, то это относится к сердцам, только что обретшим просветление (рёгэ 領解)». — «Спасибо», — молвил Фукудэндзи.

[11] [В третий год Мэйю 明応] в десятую луну 28-го дня (25 ноября 1494 г. — В.К.) во время вечерней поминальной службы накануне годовщины смерти Синрана [Рэннё] изрек: «Прочитали ли «Сё:сингэ» 正真偈⁴², славословия на японском языке (васан)? Жаль. В других школах проводят поминальные панихиды с упоминанием своих благих поступков. В нашей школе, думаю, все

³⁴ Цитата из сочинения Дзонкаку 存覚 (1290–1373) «Дзё:досин ё:сё:» 存覚.

³⁵ Провинция Микава 三河国 находится в центральной части острова Хонсю, ныне составляет часть префектуры Айти 愛知県.

³⁶ Провинция Исэ 伊勢国 находится в районе древней столицы Киото, именуемой Кинки 近畿, ныне составляет часть префектуры Миэ 三重県.

³⁷ Вопрос был задан Ку:дзэном 空善.

³⁸ Ку:дзэн процитировал предложение из сочинения «Андзин кэцудзё:сё:» 「安心決定鈔」. Многие исследователи считают, что автором этого сочинения является Какуне 覚如 (1270–1351).

³⁹ Фукудэндзи Со:сюн 福田寺琮俊 из провинции О:ми 近江国 (ныне префектура Сига 滋賀県) — ученик высокоумного Рэннё.

⁴⁰ Приводятся слова из «Андзин кэцудзё:сё:» 安心決定鈔.

⁴¹ Цитата из «Андзин кэцудзё:сё:» 安心決定鈔.

⁴² Сокращение от «Сё:син нэмбуцугэ» 正真念仏偈, сочинение Синрана.

хорошо прониклись верой в Чужую Силу, ее понимание заложено святым Синраном в молитвословиях на японском языке. В частности, Синран переложил смысл сердечных толкований семи великих патриархов (ситико:со: 七高僧)⁴³ в молитвословиях на японском языке, понятных на слух. Вам хорошо известно это Его благодеяние, и с благодарностью возглашаем *нэмбуцу* словами, идущими от радующегося сердца к Святому Синрану, за Дела Всемиловейшего Будды». Так настойчиво изволил говорить [Рэннэ].

[12] Хотя и хорошо запомнили святые свитки и усвоили Святое Учение, но если вы не укрепились в вере в Чужую Силу, то все тщетно. Если без двоедушия (футагокоро-наку 二心ナク) до смертного одра веришь в Спасение Мида, укрепился в вере, что родишься в Чистой Земле, то обязательно родишься в Чистой Земле.

[13] В третий год *Мэйю:*, в одиннадцатую луну на рассвете 24-го дня (21 декабря 1494 г. — *В.К.*) в неделю поминовения Основателя школы Истинной Веры (*хо:онко:* 報恩講)⁴⁴ в восьмую стражу⁴⁵, когда я посетил храм для поклонения перед деревянной статуей святого Синрана и немного забылся в дреме, в это время — не пойму, то ли во сне, то ли наяву — я, Ку:дзэн, вознося молитвословия, сподобился увидеть, как из-за святилища, что на территории

⁴³ Имеются в виду семь следующих патриархов: Нагарджуна (по-японски: Рю:дзю 竜樹, также его имя по-японски читают Рю:мё: 竜猛, предположительно 150–250 г.), Васубандху (по-японски Тэндзин) 天親 или же Сэсин 世親, предположительно IV–V вв.) из Индии (по-яп. Тэндзику 天竺, старое название Индии), Тянь-луань (по-японски: Донран) 曇鸞 (476–542), Дао-чо (по-японски: До:сяку) 道綽 (562–645), Шань-дао (по-японски: Дзэндо:) 善導 (613–681) из Китая (по-яп. Синтан, или же Синдан — 震旦, 振旦, 真旦, существовало три варианта иероглифического написания; этими иероглифами передаются фонетические особенности произношения названия Китая древними жителями Индии) и Гэнсин 源信 (942–1017), Хо:нэн 法然 (1133–1212) из Японии. Этот набор из семи патриархов для школы «Истинной Веры Чистой Земли» определил Святой Синран.

⁴⁴ *Хо:онко:* 報恩講 — ежегодная поминальная служба в честь Святого Синрана, которая длилась неделю с 21-го дня по 28-й день 11-й луны. Сейчас в храме Ниси-Хонгандзи 西本願寺, пересчитав дату на общепринятый современный календарь, проводят службу с 9 по 16 января включительно. А в храме Хигаси-Хонгандзи 東本願寺 — с 21 по 28 ноября, не делая поправки на разницу между современным и старым календарями. При Святом Синране поминальная служба проводилась в честь Хо:нэна, который скончался 25-го дня 1-й луны. Поэтому последователи собирались зачастую каждый месяц 25-го числа. В первый раз поминальная служба в честь Сято Синрана была проведена в 1346 г. Специально для этого в 1294 г. третий иерарх школы Какуне 覚如 написал трактат «Хо:онко:сики» 報恩講式 на классическом китайском языке, представ-ляющий своего рода подробный сценарий проведения службы. Начиналась она за неделю до дня смерти Хо:нэна в 11-ю луну 21-го дня и заканчивалась 28-го числа, в день смерти Синрана.

⁴⁵ Восьмая стража (*яцудоки* 八時) — это соответствует промежутку времени от часу до 3 часов ночи. Восьмая стража соответствует второму знаку зодиака «быку»: стража быка (*уси-но коку* 丑の刻).

храма, появился иерарх из кучи хлопка, облик у него был Основателя школы, Святого Синрана. Тогда я понял, что следует сказать: «Итак, Основатель школы, Святой Синран принял облик иерарха⁴⁶ и восстановил в первоизданной чистоте учение нашей школы». В восхвалениях монаха Кё:монбо:⁴⁷ есть слова: «Учение школы Святого Синрана, прибегая к метафоре, подобно рождению огня от трения дерева о камень, подобно созданию драгоценного камня шлифовкой грубых камней». Вспомнив, что это — слова восхваления из сочинения «Онсики»⁴⁸ (Хо:онко:сики. — В.К.), проснулся. Итак, я это называю возрождением Основателя школы Святого Синрана и верю в него после этого.

[14] Люди, которые проповедуют (кё:гэ 教化), прежде всего должны сами хорошо утвердиться в вере. Более того, если они прочтут и перескажут тексты Учения, то слушатели смогут получить веру.

[15] Слова Рэннэ: «Если, положившись на Мида, получив от него Спасение, у человека есть отзывчивое и благодарное за спасение сердце, то оно в своей радости только и будет произносить *нэмбуцу*. Иными словами, это и есть выражение признательности за милость Будды».

[16] Рэннэ сказал почтенному Тикамацу-доно⁴⁹ из Оцу: «Хорошо утвердись в вере, и другие ее обретут». Так изволил сказать.

[17] Когда Рэннэ собрался отбыть из столицы к почтенному Тонда-доно⁵⁰ в четвертый год Мэйо:, в двенадцатую луну шестого дня (22 декабря 1495 г. — В.К.), пришло много народу к иерарху вечером пятого дня, то он сказал: «Почему сегодня вечером пришло много людей?» Дзюнсэй⁵¹ ответил: «Для того, чтобы искренне выразить глубокое чувство признательности за проповеди, произнесенные Вами за это время, а также по случаю Вашего отъезда из столицы завтра. Может быть, в надежде встретиться с Вами. Затем, чтобы поздравить с окончанием года в скором времени». Так с почтением сказал. Тогда Рэннэ изволил

⁴⁶ Здесь под иерархом (уэсама 上様) следует понимать высокоумудрого Рэннэ.

⁴⁷ Кё:монбо: (慶聞房). Полное имя Ке:монбо: Рю:гэн (慶聞房竜玄) — один из учеников Рэннэ. Умер в возрасте 73 лет в 1520 г. Он приходится племянником Канагамори До:сай 金ヶ森道西, который часто упоминается в жизнеописаниях Рэннэ. Один из ближайших учеников.

⁴⁸ «Онсики» (御式) сокращенное название «Хо:онко:сики» — сочинение Какунэ.

⁴⁹ «О:цу Тикамацу-доно» 大津近松殿 — господин Тикамацу из О:цу. Шестой сын Рэннэ. Его также звали Рэндзюн 蓮淳 (1464–1550). Был поставлен отцом настоятелем храма Кэнсэ:дзи 顯証寺 в селении Тикамацу 近松 вблизи крупного населенного пункта О:цу 大津. Поэтому его называли достопочтенный Тикамацу-доно 近松殿.

⁵⁰ Тонда-доно 富田殿 — восьмой сын Рэннэ. Его также звали Рэнгэй 蓮芸 (1484–1523). Был поставлен отцом во главе храма Кё:гё:дзи 教行寺 в Тонда 富田 (провинция Сэтцу 摂津国 — ныне префектура Хё:го 兵庫県 — в столичном округе Кинки 近畿). Поэтому его называли достопочтенный Тонда-доно 富田殿.

⁵¹ Дзюнсэй 順誓 — ученик Высокоумудрого Рэннэ. Также его звали Хо:кё:бо: 法敬房. Был слугой Рэннэ. За безупречную службу получил повышение и стал бонзой.

произнести следующие слова: «Никчемны поздравления с окончанием года. Лучшим подарком в связи с окончанием года было бы их приобщение к вере».

[18] Рэннэ произнес следующие слова: «Иногда, когда случается, что нас посещает небрежность, мы можем в сомнениях сокрушаться: вряд ли я смогу родиться в Чистой Земле, то постыдна излишняя небрежность. И хотя нас посещает чрезмерная небрежность, но Спасение предопределено. Великие Дела Чужой Силы⁵² вызывают у радостного сердца слова благодарности».

[19] Когда Рэннэ почтительно спросили: «Нужно ли произносить *нэмбуцу* в благодарность за то, что получил Спасение, или нужно произносить *нэмбуцу* в благодарность за то, что получишь Спасение?» — он изволил ответить словами: «И то и другое хорошо. Однако у тех, кто достиг состояния бодхисаттв, сердце радуется Спасению, у тех, кто сможет достичь просветления в нирване, сердце выражает признательность за грядущее Спасение. Оба случая хороши: сердца радуются, что станут Буддами».

[20] В пятый год *Мэйю.*, в первую луну, 23-го дня (7 февраля 1496 г. — *В.К.*) Рэннэ вернулся в столицу⁵³ от почтенного Тонда-доно⁵⁴ и изволил твердо заявить: «Вряд ли все же мне с нынешнего года придется встретиться с человеком без веры». Долго говорил о вере, а также попросил у настоятеля храма Сэйгандзи⁵⁵ представление театра Но:. Во вторую луну седьмого дня (21 февраля — *В.К.*) вскоре отправился из столицы к почтенному Тонда-доно; в третью луну 27-го дня (10 мая — *В.К.*) прибыл в столицу от почтенного Сакаи-доно⁵⁶, 28-го дня (11 мая — *В.К.*) изволил сказать: «Для того чтобы донести смысл слов «самому верить и другим принести веру»⁵⁷, не жалея сил, приезжал, уезжал из столицы.

⁵² «Великие Дела Чужой Силы...» (тарики дайгё: ...他力大行...) — цитата из сочинения «Записки об устной передаче Учения» («Кудэнсё»: 口伝鈔). Какунё в 1331 г. письменно зафиксировал то, что ему сообщил Нёсин 如信 (1235–1300), старший сын Дзэнрана 善鸞 (?–?), который в свою очередь был старшим сыном Синрана. Сочинение состоит из трех свитков и 21-го фрагмента. Особо подчеркивается, что Какунё является прямым потомком Синрана и наиболее полно, без искажений доводит до верующих истинное учение Святого Синрана и Высокоумного Хо:нэна. Какунё удалось воспользоваться бытовавшим представлением в обществе о старшем сыне как законном наследнике, несмотря на то, что в 1256 г. Синран отказался от старшего сына Дзэнрана за распространение среди верующих района Канто: 関東 взглядов, противоречащих положениям отца.

⁵³ Имеется в виду, что он вернулся в Хонгандзи, главный храм школы, находящийся в Киото в районе Ямасина 山科.

⁵⁴ Иными словами, вернулся из храма Кё:гё:дзи, что находился в провинции Сэтцу.

⁵⁵ Храм Сэйгандзи 誓願寺 расположен в Киото, относился к школе Чистой Земли.

⁵⁶ Достопочтенный Сакаи-доно 堺殿 — настоятель храма Синсё:ин 信証院 в Сакаи 堺, он же Дзидудзо: 実従 (1498–1564), тринадцатый сын высокоумного Рэннэ. Храм Синсё:ин был местом, где подолгу жил Рэннэ после того, как формально отошел от активной проповеднической деятельности.

⁵⁷ «Самому верить и другим принести веру» («дзисин кё: нинсин» 「自信教人信」) — цитата из «Ван изэн ли цзань» (яп. «О:дзё: райсан» 「往生礼讚」), сочинения Шань-дао.

И куда бы ни приезжал, люди обретали веру, выражали признательность. С радостью вновь отправлюсь в дорогу». Так изволил сказать.

[21] В четвертую луну девятого дня (21 мая — В.К.) Рэннэ изволил сказать: «Если человек говорит, что он обладает верой, то это хорошо. Вряд ли он будет говорить ненужное. Обстоятельно говори людям об обращении всех помыслов к Будде Амида». Так наставлял он Ку:дзэна⁵⁸.

[22] В ту же луну 22-го дня (3 июня — В.К.) Рэннэ отправился из столицы к почтенному Сакаи-доно⁵⁹.

[23] В седьмую луну 20-го дня (28 августа — В.К.) Рэннэ вернулся в столицу и в этот день изволил сказать: «Именно нам в порочную эпоху Пяти Омрачений⁶⁰ дано с помощью исключительно алмазнетленной веры⁶¹ навсегда отбросить [цепь] рождений и смертей и достигнуть Чистой Земли в своем естестве»⁶². И далее в проповеди он изволил сказать: «Я приведу содержание двух молитвословий на японском языке». Несколько назидательно он повторил: «Достигнем Чистой Земли в своем естестве, отбросим навсегда цепь рождений и смертей. Вот как здорово! Вот как здорово!»⁶³

[24] [Высокомудрым Рэннэ] было сказано, что написание двух иероглифов, составляющих слово «*наму*»⁶⁴, определено в нашей школе Святым Синраном. Заставив переписать на свиток золотой краской молитвословие «*Наму Амида-буцу*», повесил его в гостинице. Было им сказано: «Будда Непостижимого Света, Будда Всепроникающего Света — всеблагие имена, прославляющие это молитвословие — «*Наму Амида-буцу*». Так изволил сказать.

[25] Дзюнсэй с почтением сказал: «Хочется узнать смысл слов молитвословия на японском языке: «Через Свидетельства истинности Обета Амида и Защиту

⁵⁸ «...наставлял он Ку:дзэна» («...Ку:дзэн-ни он-окитэ-нари.»「...空善ニ御掟ナリ。」)

⁵⁹ Иными словами, Рэннэ отправился в храм Синсё:ин, который он избрал как место своего уединения.

⁶⁰ ...порочная эпоха Пяти Омрачений («годзёку акусэ»「五濁悪世」— 1) омрачение всей кальпы, т.е. всего периода мирового цикла (ко:дзёку劫濁); 2) омрачение философской мысли (кэндзёку 見濁); 3) омрачение чувств (бонно:дзёку 煩惱濁); 4) омрачение всех живых существ (сюдзё:дзёку 衆生濁); 5) омрачение жизни (мэйдзёку 命濁).

⁶¹ «алмазнетленная вера» — «конго:-но синдзин»「金剛の信心」

⁶² Цитата из «*Ко:со: васан*»「高僧和讃」 («Славословия на японском языке Великих патриархов»). Приводится высказывание Шань-дао.

⁶³ Последующая цитата из «*Ко:со: васан*», однако передана неточно.

⁶⁴ Порядок написания слова «*наму*» (南無), установленный Святым Синраном, отличается от общепринятого: написание второго иероглифа в бинOME изменено, использован более простой по написанию иероглиф с тем же значением. Однако Рэннэ использовал практически во всех случаях более сложный по написанию иероглиф 無. В настоящем жизнеописании только в 24-м фрагменте использован иероглиф «*му*» 无 в более простом написании, предложенном Святым Синраном.

Нэмбуцу всеми неисчислимыми Буддами десяти направлений⁶⁵ надлежит знать, насколько безнадежно стремление достичь Закон своими силами»⁶⁶. Рэннэ ответил словами: «Дело обстоит так, что все Будды вернутся к Амида. Сказано:

В миру
Отбросить сердце монахини.
И пусть рога коровы
Будут как есть⁶⁷.

Это — стихотворение Основателя школы Святого Синрана. Таким образом, не нужна форма, надлежит взять за основу веру всем сердцем в Чужую Силу. И в миру ведь говорят: «Хоть и пострижешь голову⁶⁸, но сердце не постричь». Так изволил сказать.

[26] Как только я подумаю о кладбище Торибэно⁶⁹,
Вспоминаю о покоящихся там близких мне людях.
И это — стихотворение Синрана.

⁶⁵ ...десяти направлений (дзю:хо: 十方, не в буддийских текстах это сочетание читается дзиппо:) — четыре основные стороны света (восток-запад, юг-север — то:дзай намбоку 東西南北), четыре промежуточные (северо-восток — гон, кон/ уситора 艮, юго-восток — сон/ тацуми 巽, юго-запад — кон/ хицудзисару 坤, северо-запад — кан, кэн/ инуи 乾), верх и низ (дзе:гэ 上下); иными словами, различные направления, космос.

⁶⁶ «...всеми неисчислимыми Буддами десяти направлений» «Дзю:хо: муре:-но сёбуцу ...十方無量ノ諸仏...» — цитата из «Сё:дзо:мацу дзё:до васан» 「正像末浄土和讃」

⁶⁷ Довольно часто можно встретить это стихотворение Синрана про рога коровы и в других жизнеописаниях, и в священных посланиях Рэнне к верующим. Смысл его заключается в том, что, живя в мире конца Закона (маппо:-но нака-ни 末法ノナカニ...), нет возможности собственными усилиями, накапливая добрые дела, спастись, а поэтому нет смысла ради Спасения принимать постриг, уходить в монастырь, соблюдать заповеди и нормы поведения, отказываться от желаний, это все не больше чем форма. Пусть остаются у коровы рога, как они есть. Это все лишь форма. Все равно они загнуты и не могут, в отличие от рогов быка, поранить человека. Находитесь ли в монастыре, или в родном доме, если полностью всем сердцем полагаетесь на Будду Амида, то будете спасены независимо от формы. Помимо этого в коровьих рогах зачастую скрывается намек на женскую ревность.

⁶⁸ Буддийские монахини брили свои головы. В сочинении «Рокудо: ко:сики» 「六道講式」 автор, священнослужитель школы тэндай 天台宗, Эсин Со:дзу 恵心僧都 известен также по имени Гэнсин 源信 (942–1017), по этому поводу пишет:

«Хотя и обреешь голову,
Но сердце не обрить.
Хотя и покрасишь одежду,
Но сердце не покрасить».

Эсин был уроженцем провинции Ямато 大和国 (ныне префектура Нара 奈良県), долгое время провел в храме Эсинъин 恵心院, поэтому и получил имя Эсин. В этом же духе высказывался и Иккю: 一休 (1394–1481), священнослужитель школы риндзай 臨濟宗, используя в метафоре те же выражения о волосах, сердце и одежде.

⁶⁹ Кладбище Торибэно 鳥部野 находилось в юго-восточной части города Киото у подножия горы Хигасияма 東山, в юго-восточной части Киото, между храмами Киёмидзу-дэра 清水寺 и Сэннодзи.

[27] В пятом году Мэйо:, в девятую луну 20 дня (26 октября 1496 г. — В.К.) мне, Кудзэну, был пожалован портрет Основателя школы. Нет слов, чтобы выразить благодарность⁷⁰.

[28] В том же году в одиннадцатую луну (5 декабря — 5 января 1497 г. — В.К.) иерарх Рэннэ читал перед Святым Синраном «Годэн»⁷¹ («Житие Святого Синрана» — В.К.) Основателя школы и проповедовал на разные темы. Только словами не выразить благодарность за это.

[29] В шестом году Мэйо:, в четвертую луну 16-го дня (18 мая 1497 г. — В.К.) Рэннэ вернулся в столицу⁷². В этот же день иерарх Рэннэ собственными руками развернул оригинал портрета⁷³ Основателя школы, Святого, завернутый в плотный лист бумаги, и сказал: «Начертано кистью самого Синрана»⁷⁴. Всем было позволено посмотреть с благоговением. «Этот оригинал не могут лицезреть те, кто добросовестно не накопил добрые поступки в прежних жизнях». Так изволил сказать.

[30] Рэннэ изрек: «Всех Будд украшают Три Поступка⁷⁵, и все они равны в конце концов, жестко усмиряют лживые поступки тела, речи, мыслей человека»⁷⁶. Сказанное означает, что все Будды, вернувшись к Амида, могут спасти людей. Так изволил сказать.

[31] «Нет ничего особенного в том, что говорят о наследовании веры после того, как обрели ее единым помыслом в Будду Амида. Первоначально возникнув, продолжается вера, укрепляется сердце, подчиненное единому помыслу к Амида, и на сердце, беспрестанно, миллионы и миллионы раз обращающееся к Основному Обету Амида, нисходит, говорят, благодать милости Будды. Более того, важно то, что возникает Зачин единого помысла возвращения к жизни». Так изволил сказать.

⁷⁰ Радость Кудзэна вполне понятна: в то время крайне редко передавались такие предметы поклонения в другие руки.

⁷¹ «Житие» написано Какунё, внуком Синрана. В тексте написано «го-кайсан-но го-дэн» [御開山ノ御伝]. «Го-дэн» переведено как «Житие», сокращение от «Го-дэнсё:» [御伝抄]. Читали «Житие» Святого Синрана 25-го числа 11-й луны в стражу Пса (ину-но токи 戌ノ時, т.е. стража Пса — промежуток времени с 8 до 10 часов вечера).

⁷² Рэннэ в это время было 83 года. Годом раньше он приступил к строительству храма в Осака, на его месте позже будет построен замок Тоётоми Хидэёси 豊臣秀吉 (1537–1598). Вернулся в столицу из Сакаи.

⁷³ Этот портрет известен под названием «Андзё:-но мэйи» 安城御影. Оригинал является собственностью храма Гансё:дзи 願正(照)寺, провинции Микава 三河 (ныне префектура Айти 愛知県). Портрет был привезен в Ямасина по просьбе Рэннэ. Были сняты две копии, после чего оригинал вернули в храм Гансё:дзи.

⁷⁴ В Японии существует традиция: на портретах, картинах делать короткую запись с некоторыми необходимыми, на взгляд автора, пояснениями.

⁷⁵ «Всех Будд украшают Три Поступка...» (諸仏三業莊嚴シテ...) — цитата из «Ко:со: васан» [高僧和讃], высказывание Тань-луаня. Имеются в виду поступки тела 身, речи 口, мысли 意.

⁷⁶ Подобного рода высказывание содержится в трактате Тань-луаня «Дзё:до ронтю:» [浄土論注].

[32] Рэннэ спросил всех монахов: «Может ли стать семенем рождения в Чистой Земле произнесение *нэмбуцу* во время чтений молитвословий на японском языке из «Сё:сингэ» утром и вечером? Или не может?» Все отвечали на вопрос. Кто-то сказал: «Может стать семенем рождения в Чистой Земле», кто-то: «Не может стать семенем рождения в Чистой Земле». Тогда он произнес: «Оба ответа неправильны. Смысл молитвословий на японском языке в «Сё:сингэ» заключается в том, что люди, обратившись к Амида-нёрай единым помыслом, получают Спасение после Жизни. Хорошо слушая и вникая в сказанное, обретя веру, произнесешь с радостью, со словами благодарности *нэмбуцу* перед Святым Синраном». Так неоднократно изволил повторить.

[33] «В других школах, возглашая шесть письменных знаков⁷⁷, которые являются Великим Добром и Великим Благодеянием, возносят это благодеяние всем Буддам, бодхисаттвам и небожителям и считают это благодеяние своим. В нашей школе не так. Это славное имя из шести знаков, хоть и является твоим собственным и, возглашая его, можешь возносить Буддам и бодхисаттвам, но только если единым помыслом и всем сердцем положишься на Спасение Амида после жизни, и тогда вскоре получишь Спасение и будешь говорить: «Спасибо! Спасибо!» Так изволил сказать Рэннэ.

[34] Вдова Асаи⁷⁸ из провинции Микава нанесла прощальный визит Рэннэ перед отъездом. Это было утром, когда он собрался отправиться из столицы к почтенному Тонда-доно и был чрезвычайно занят. Рэннэ сказал: «Только лишь произнести Его Имя и потянуться всем сердцем к Будде — недостаточно. Если мы поверим в Мида, более того — в Его Спасение, то произнесем «*Наму Амида-буцу*» — и даруется нам вскоре Спасение. А коль так, то сердце наполняется словами благодарности за дарованное Спасение и с губ срывается: «*Наму Амида-буцу*». И получаем милость Будды». Так изволил сказать.

[35] Дзюнсэй с почтением сказал высокоумному Рэннэ: «В одном Вашем священном послании⁷⁹ сказано: «В момент Зачина единого помысла, обращенного к Амида, уничтожаются все прегрешения, и люди утверждаются в положении непоколебимости». Однако Вы говорите: «Прегрешения могут быть, пока живешь». Это отличается от священного послания». Когда Дзюнсэй это с почтением произнес, Рэннэ ответил: «Слова — «В момент Зачина единого помысла все грехи исчезают» — означают, что когда рождаешься в Чистой Земле

⁷⁷ Возглашение «*Наму Амида-буцу*» записывается шестью иероглифами (南無阿彌陀仏).

⁷⁸ Асаи 浅井 — известный род, проживавший в западной части провинции Микава 三河国 (ныне префектура Айти 愛知県).

⁷⁹ Рэннэ на протяжении длительного времени растолковывал сложные места из священных текстов в письмах (*о-фуми* 御文), которые рассылал в общины, где их зачитывали перед простыми верующими. Священные послания были написаны в основном каной (слоговой азбукой) на понятном для простых людей того времени языке. После смерти высокоумного Рэннэ сохранившиеся письма были собраны, бережно хранились и передавались из поколения в поколение как священные тексты. Таким образом, они дошли до наших дней и были изданы.

силой веры единого помысла в Амида, то и грехи не могут этому помешать. А поскольку это так, то они превращаются в ничто. И пока в этом мире длится жизнь, прегрешения не иссякнут. Дзюнсэй, ты уже достиг Просветления, а прегрешения не исчезли? «В момент Зачина единого помысла в Амида грехи исчезают», — говорится в священном тексте. Так изволил сказать. «Дело не столько в том, что у тебя нет грехов, а сколько в том, обрел ты веру или нет. Исчезли грехи — можешь получить Спасение, не исчезли грехи — можешь получить Спасение. Это по разумению Мида. Нашему разумению это недоступно. Важно только верить в Амида». Неоднократно он изволил это повторить.

[36] «Если возгласие Имени Его в Истинной вере становится Законом, ниспосланным Амида, то назовем отсутствием необходимости передавать другим собственные благодеяния⁸⁰. Возгласие молитвословия собственной силой порицалось Хонэнном»⁸¹. Сказанное означает, что и сердце, положившееся на Мида, и сердце, произносящее *нэмбуцу* со словами благодарности, — все даруется Амида. Произносить же *нэмбуцу*, полагая, что можно и так сделать и по-другому, означает положиться на собственную силу. Это заслуживает порицания». Так изволил сказать Рэннэ.

[37] Жизнь без рождения. Если жизнь в Крайней Радости⁸² не прошла Три мира⁸³, то мы называем жизнь в Земле Крайней Радости жизнью без рождения.

[38] «Добродетель, ниспосланную нам Амида, мы называем Спасением людей Буддой Амида-нэрай». Рэннэ изволил сказать.

[39] Рэннэ изрек: «Момент Зачина Единого Помысла в Амида — залог рождения в Чистой Земле. И тем, у кого исчезли грехи, даруется Спасение, и тем, у кого не исчезли грехи, даруется Спасение. Это по разумению Амида-нэрай. Положение с грехами не принимается в расчет. Амида поможет в основном тем людям, кто положится на Него». Так изволил сказать.

[40] Рэннэ изрек: «Отбросив свое я, вместе со всеми сию⁸⁴. Ведь Святым Синраном сказано: «Люди Веры Четырех морей — все братья»⁸⁵. Считайте это моими словами. Кроме того, если мы все равно вместе сидим, то одного лишь

⁸⁰ Цитата из «Сё:дзо:мацу дзё:до васан» 「正像末浄土和讃」.

⁸¹ Цитата из «Ваго то:року» 「和語燈録」.

⁸² В Западном Раю Будды Амида всех верующих, кто получил помощь Амида, ждало безмерное блаженство, именуемое Крайней Радостью (гокураку 極樂).

⁸³ ...Три Мира — 1) мир страстей (ёкукай 欲界), 2) мир формы (сикикай 色界), 3) мир неформы (мусикикай 無色界).

⁸⁴ Рэннэ, несмотря на то, что у него была мать из простолюдинов, тем не менее, по линии отца, а также по своему положению и статусу принадлежал к миру аристократов, занимал высокую иерархическую ступеньку, встречался и поддерживал знакомства с сильными мира сего. Сядя вместе со всеми на равных условиях, он тем самым подчеркивал духовную близость с людьми, его окружающими.

⁸⁵ Фраза «Люди Веры Четырех морей — все братья» (сикай-но синдзин-но хито-ва мина кэйтэй 「四海ノ信心ノ人ハミナ兄弟」) взята из сочинения «Дзё:до ронгю:» 「浄土論註」 восхо-

желаю — спрашивайте, в чем сомневаетесь, и хорошо укрепитесь в вере». Так изволил сказать.

[41] «Я потонул в пучине любовной страсти, я затерялся в высоких горах славы и богатства, я не радуюсь тому, что мне обещано рождение в Чистой Земле, и не наслаждаюсь тем, что приближаюсь к состоянию Просветления»⁸⁶. На эти слова, вызвавшие сомнения, было сказано: «А суждено ли мне родиться в Чистой Земле». Рэннэ услышал этот разговор через ширму. «И любовная страсть, и слава, и богатство, все — заблуждение. А коль так, то принимать в расчет эти моменты означает проводить смешанную практику»⁸⁷, — так изволил сказать. «Только верить в Амида, и ничего более», — так изволил сказать.

[42] С наступлением вечерних сумерек пришло много людей, ранее не заявивших о своем посещении. И когда достопочтенный Мино-доно 美濃殿⁸⁸ резко им сказал: «Уходите», — Рэннэ изрек: «Так говорить с людьми? Расскажите им о едином помысле [в Будду Амида] и позвольте им спокойно вернуться домой». Когда он изволил сказать: «Я езжу на восток и на запад с одним желанием рассказать им об этом» — Кё:монбо: 慶聞坊 залился слезами и, попросив прощения у Рэннэ, с глубоким восхищением возносил его. Все безутешно рыдали.

[43] В шестом году Мэйо:, в одиннадцатую луну (24 ноября — 24 декабря 1497 г. — В.К.), когда Рэннэ не вернулся в столицу ко дню поминовения Святого Синрана, послали к нему священника Хо:кё:бо: 法慶坊 спросить: «Как надлежит провести церемонию поминовения в то время, как в нынешнем году Рэннэ изволил пребывать в провинции»⁸⁹. Он написал священное послание

дит, вероятно, к «Лунь юй» («Суждения и беседы», по-японски «Ронго 論語») Конфуция (по-японски Ко:си 孔子) (551 — 479 гг. до н.э.). В частности, в главе XII, 5 есть фраза, произнесенная Цзы Ся: «Если благородный муж почтительно исполняет дела, не совершает ошибок, вежливо относится к людям и соблюдает Правила, то в пределах четырех морей ему все — братья». — Переломов, 1998, с. 382.

⁸⁶ Цитата из «Кё:гё: синсё:» [教行信証]. Пучина морская любовной страсти уподобляется здесь глубине сердца, любящего свою жену и детей. Высокие горы славы и богатства уподобляются заблуждениям, ведущим к корыстолюбию и погоне за славой и почестями.

⁸⁷ Здесь «дзо:сю 雜修» («смешанная практика») противопоставляется «сэндзю 專修» («исключительная практика» возгласения *нэмбуцу* и обращения всех помыслов к Амида). Синран различал «правильную практику» (т.е., разумеется, «исключительную») и «смешанную» (т.е., вероятно, следует понимать «неправильную»).

⁸⁸ ...достопочтенный Мино-доно 美濃殿 — есть не кто иной, как Кё:монбо: 慶聞坊, один из ближайших учеников Рэннэ.

⁸⁹ В этом году все усилия Рэннэ были направлены на открытие нового центра школы в Осаке, ставшего впоследствии штаб-квартирой и основным опорным пунктом военной силы школы. В 5-м году девиза правления Мэйо: 明応五年, в возрасте 82 лет Рэннэ заложил храм в Осака как свою резиденцию после ухода с поста иерарха школы. В том же 5-м году эры Мэйо: в 29-й день 9-й луны

и вынес следующее решение: «Начиная с нынешнего года, с шестой стражи вечером и до шестой стражи утром⁹⁰ всем надлежит удалиться»⁹¹. Распорядился, что остаются на ночь в павильоне Мидо: 御堂⁹² только ответственные лица на тот день. Кроме того, иерарх из семи поминальных дней три намеревался вести службу у достопочтенного Тонда 富田殿⁹³, а 24-го дня (17 декабря — В.К.) отправиться к достопочтенному Осака-доно 大坂殿 и провести там службу.

[44] С лета седьмого года того же девиза правления (1498 г. — В.К.), когда Рэннэ занемог, в пятую луну седьмого дня (27 мая — В.К.) он сказал: «Хочу нанести свой прощальный визит Святому Синрану⁹⁴», — и отправился в столицу. Вскоре он сказал: «Не хочу видеться с людьми без веры. Хочется позвать человека, укрепившегося в вере. Надлежит с ним встретиться». Так изволил сказать.

[45]⁹⁵ Нынешним людям следует изучать старину. А пожилые люди должны бережно передавать предания старины. Слово сказанное затеряется. Письменное — не исчезнет.

[46] До:сю: из Акао⁹⁶ сказал: «Основная забота на день — не пропустить заутреннюю службу. Основная забота в месяце — совершить паломничество к месту Основателя нашей школы⁹⁷. Основная забота в году — совершить

(4 ноября 1496 г.) приступили к постройке зданий, в 10-ю луну того же года (10-я луна — с 5 ноября по 4 декабря 1496 г. по григорианскому календарю) были возведены первые строения. В 10-ю луну следующего 6-го года Мэйю: (10-я луна — с 26 октября по 23 ноября 1497 г.) строительство было завершено. Позже, когда во главе школы стоял 証如 (1516–1554), храм стал называться Хонгандзи (храмом Основного обета [Будды Амида] 本願寺).

⁹⁰ Шестая стража вечером (ю:но муцудоки 夕ノ六ドキ) приходится на время с 5 до 7 часов вечера. Это — час «курицы», десятого знака зодиака (тори-но коку 酉の刻). Также этот промежуток времени назывался «шестая стража на заходе солнца» (курэмуцу 暮六つ). В это время били в колокола. Шестая стража утра (аса-но муцудоки 朝ノ六ドキ) приходится на время с 5 до 7 часов утра. Это час «зайца», четвертого знака зодиака (у-но коку 卯の刻).

⁹¹ Слова из священного послания (о-фуми) высокоумного Рэннэ.

⁹² Павильон Мидо: 御堂 — Павильон [Будды] Амида (Амидадо: 阿弥陀堂).

⁹³ Храм Кё:гё:дзи 教行寺. См. примеч. 45.

⁹⁴ Имеется в виду деревянная скульптура Святого Синрана, находившаяся в Ямасина в павильоне Гэйдю: 御影堂.

⁹⁵ Фрагменты 45–68 собрал и записал, по-видимому, Дзицуго 実悟.

⁹⁶ Акао 赤尾 — название местности в провинции Эттю: 越中国 (ныне префектура Тояма 富山県). До:сю: 道宗 — монашеское имя. Близкий ученик Рэннэ в последние годы его жизни, он собирал и переписывал «священные письма» иерарха. В немалой степени благодаря его усилиям они дошли до нас.

⁹⁷ «Гокайсан-сама-но го-дзасо:ро: токоро-э маирубэси 御開山様ノ御座候トコロへ参ベシ、。。。」 — «должен совершить паломничество к месту Основателя нашей школы», иными словами, предстать перед изображением Святого Синрана. Его изображение имелось только в наиболее важных храмах.

паломничество в главный храм⁹⁸». Так сказал. Когда это услышал господин Эннэ⁹⁹, то изрек: «Хорошо сказано».

[47] «Не полагайся на собственное сердце! Держи сердце в узде! Если считаешь, что сердце преклоняется перед Законом Будды, то утешься Амидой в вере». Так изволил сказать Рэннэ.

[48] Священник Хо:кё:бо: 法敬坊 жил до 90 лет¹⁰⁰. Он говорил: «Хоть я до этого возраста слушаю проповеди, но сих пор не все познал. Все еще недостаточно».

[49] Во время проповедей в Ямасина было у Рэннэ незабываемое наставление, особенно вызвавшее чувство благодарности. Когда Рэннэ удалился, и шесть человек собрались в храме и стали обсуждать проповедь, то выяснилось, что все слышали разное. Среди них четверо ошибались в Учении школы. Должен сказать, что в этом-то и дело. Бывает, что мы не то слышим.

[50] Во времена высокоумного Рэннэ, когда собиралось перед ним много людей, причисляющих себя к верующим¹⁰¹, он наставительно говорил: «Сколько среди вас человек, укрепившихся в вере? Один или два?» Говорят, что этим вызывал страшное замешательство у всех.

[51]¹⁰² Хо:кё: 法慶¹⁰³ сказал: «Во время молитвословий не думай, что это уже слышал, в проповеди услышь главное». Так сказал. Это означает, что мы должны услышать суть.

[52] Оборот «найти утешение в возглашении Его Имени, [обращаясь] всеми помыслами [к будде Амида]¹⁰⁴ означает, что произнесение Его Имени — это нэмбуцу, от всего сердца. Нэмбуцу, жидущееся на вере, произносится с радостью.

⁹⁸ Главный храм — гохондзи 御本寺, имеется в виду центральный храм школы — Хонгандзи 本願寺.

⁹⁹ Эннэ 円如 (?–1521) — второй сын Дзицунэ 実如 (1458–1525), внук Рэннэ 証如. Скончался в 8-ю луну 1-года девиза правления Дайэй 大永元年 (1521 г., 8-я луна приходится с 1 по 30 сентября), в возрасте 32 лет, когда еще был жив его отец. Под его руководством было собрано 82 письма высокоумного Рэннэ.

¹⁰⁰ Хо:кё:бо: 法敬坊, также звали Дзюнсэй — 順誓. Умер в возрасте 91 года в 6-м году эры Эйсё: 永正六年 (1509 г.) (см. также примеч. 31).

¹⁰¹ «много людей, причисляющих себя к верующим» — «кокородзаси-но сю: ココロザシノ衆». Здесь «кокородзаси» переведено как: «причисляющим себя к верующим». Однако это слово имеет несколько значений. Помимо того, что оно означает наличие непоколебимой воли у человека стать настоящим верующим школы, также — и материальные подношения в знак благодарности храмам, своего рода налог. Поэтому эту фразу, кроме того, можно также понимать, как: «много людей, принесших подношения».

¹⁰² 51–54-й фрагменты посвящены Дзюнсэй Хо:кё:бо: 法敬坊, приводятся его высказывания.

¹⁰³ Хо:кё: 法慶 есть ни кто иной, как: Хо:кё:бо: 法敬坊.

¹⁰⁴ «найти утешение в возглашении Его Имени, [обращаясь] всеми помыслами [к будде Амида]» «Окунэн сё:мё: усами аритэ» 「億念称名精アリテ」 — слова из сочинения «Хо:онко:сики 報恩講式», написанного Какунэ 覚如 (1271–1351).

[53] «Относительно священных посланий. Священные тексты могут быть неправильно прочитаны, неправильно поняты, а священные послания вряд ли можно неправильно прочесть¹⁰⁵, — изрек Рэннэ. — Они — пределы Его милосердия. Слушать их и не понимать — означает не иметь в прежней жизни добрых дел и не иметь возможности родиться в Чистой Земле¹⁰⁶».

[54] «Вплоть до этих лет я внимал проповедям, имеющим отношение к нашей школе. И хотя я слушаю Слово, но сердце не отозвалось», — сказал Хо:кё: 法慶.

[55] Высокомудрый Дзицунэ часто повторял: «Возьмите за правило: что касается Закона Будды — потрудитесь не полагаться на собственное сознание — это слишком. Иными словами, сознание, которое не полагается на [свое] сознание, — это и есть Чужая Сила.

[56] Можно сказать, что хотя и есть люди, которые внимают учению нашей школы, но чрезвычайно мало таких, которые усвоят его. Это означает, можно сказать, что чрезвычайно мало шансов укрепиться в вере.

[57] Высокомудрый Рэннэ наставлял: «есть такие люди, которые в разговоре о Законе Будды скатываются на дела мирские. Не отчаивайтесь, вновь верните разговор к Закону Будды».

[58] Нет ни одного человека, который бы думал о себе: я — плохой. Все это вызывало осуждение Святого Синрана. Из-за этого, если каждый человек не изменит сознание, то навечно глубоко погрузится в ад¹⁰⁷. И все это из-за того, что в любом случае искренне не познал глубины Закона Будды.

[59] Никто из людей не владеет истинной верой,

Только выдают себя за мудрецов¹⁰⁸.

Когда достопочтенный Тикамацу-доно 近松殿¹⁰⁹ изволил отбыть из столицы в Сакаи 堺¹¹⁰, то прикрепил к поперечной балке между двумя столбами (нагэси 長押) это изречение и распорядился: «Позже¹¹¹ подумаем над смыслом этих слов». Они вызвали сомнение у достопочтенного Ко:о:дзи-доно 光応寺殿¹¹². Выражение «выдавать себя за мудреца» означает, что я якобы все познал.

¹⁰⁵ Священные тексты, написанные на камбуне или же на довольно сложном японском языке, трудно было понять простым, необразованным людям. Письма (о-фуми 御文) же к верующим Рэннэ стремился писать простым языком, доступным для понимания простолюдинам.

¹⁰⁶ «не иметь в прежней жизни добрых дел и не иметь возможности родиться в Чистой Земле» — «мусю:дзэн-но ки 無宿善ノ機». Это высказывание вступает в противоречие с основным утверждением, что любой человек, искренне поверивший в Будду Амида и его Основной обет, может рассчитывать на «рождение в его Чистой Земле».

¹⁰⁷ Здесь слово «ад» передано биномом иероглифов «найри»[泥梨]. Таким образом передавали санскритский термин *niḡa*.

¹⁰⁸ Стихотворение на японском языке в жанре «эйка 詠歌», хорал, Высокомудрого Рэннэ.

¹⁰⁹ Рэндзюн 蓮淳 (1464–1550), шестой сын Рэннэ (см. также примеч. 29).

¹¹⁰ Храм Синсэ:ин 信証院 — место уединения Рэннэ.

¹¹¹ ...позже — после того, как вернется Рэннэ.

¹¹² Достопочтенный Ко:о:дзи-доно 光応寺殿 — Рэндзюн 蓮淳, шестой сын Рэннэ. После того как ушел на покой, стал называться «достопочтенный Ко:о:дзи-доно».

[60] Священнослужитель Хо:кё:бо: 法慶坊 был человеком, который прославлял только веру как она есть. Он всегда безошибочно цитировал комментарий «Гоннамуся 言南無者¹¹³». Но при этом высокоумный Рэннэ указывал: «Говори глупому прямо в ухо! Поменьше слов в разговоре о вере».

[61] Дзэнсю: 善宗¹¹⁴ сказал: «Когда речь заходит о жертвоприношениях¹¹⁵, то становится стыдно от ощущения, что я их приношу как свои собственные». На вопрос: «Отчего же возникает чувство стыда?» — он ответил: «Я приношу жертвоприношения, принадлежащие Амида-нёрай и Святому Синрану, как будто свои собственные». Он сказал: «Однако я всего лишь передаю их иерарху Рэннэ, но с ощущением, как будто они принадлежат мне».

[62] В провинции Цу-но куни 津国¹¹⁶, в деревне Гункэ GUNKE жил человек по имени Кадзуэ 主計. Он беспрестанно произносил *нэмбуцу*. Поэтому, когда брился, не было случая, чтобы не порезался. Машинально произносил *нэмбуцу*. Какой непонятливый: разве может человек произносить *нэмбуцу*, не открыв, хоть на краткий миг, уста?

[63] Человек, усвоивший Закон Будды¹¹⁷, сказал: «В молодые годы сможешь воспринять Закон Будды. С возрастом с трудом передвигаешься, хочется подремать. Только в молодые годы способен обучиться». Так сказал.

[64] Будда делает лучше людей и все живые существа. Делает лучше — это значит, что он оставляет наше сознание как есть, но, добавив свое сознание, улучшает его. Это не означает, что он полностью заменяет сознание людей и всех живых существ, он только милостью Будды наполняет его.

[65] Никого так не жалко, как своих жену и детей. Постыдно, если их не приобщишь к вере. Без добродетельных дел в предшествующей жизни нет силы. Разве не должны мы единожды приобщить к вере самих себя?

[66] Священнослужитель Кё:монбо: 慶聞坊 изволил сказать: «Если без веры тратить время на развлечения, то день за днем будешь приближаться к аду. Если обнаружится, что все время уходит на развлечения, то ад станет еще ближе. И не сразу поймешь, есть ли вера. Не бери жизнь на долгом протяжении, задумайся только над сегодняшним днем». Так говорили благочестивые люди в древности.

¹¹³ Комментарий «Гоннамуся» (言南無者) к сочинению «Кангё:сё» (觀經疎), сокращенное название от «Каммурё:дзюкёсё» (觀無量壽經疎). Автором комментария является Шань-дао. Это сочинение оказало большое влияние на Хо:нэн 法然.

¹¹⁴ Дзэнсю: 善宗(?-?) — монашеское имя. Также его звали при жизни Симоцума Мицумунэ 下間光宗.

¹¹⁵ Слово «жертвоприношения» передано иероглифом «кокородзаси 志». Как правило, подносились золотые, серебряные и медные монеты, а также рис.

¹¹⁶ Провинция Цу-но куни 津国 есть провинция Сэтцу 攝津国 — ныне часть префектуры Хё:го 兵庫県. В городе Такадуки 高槻市, что находится на правом берегу реки Ёдогава 淀川 в северной части префектуры О:сака 大阪府, есть топоним Гункэ 郡家. Такадуки — приамский город с населением около 352 тыс. чел.

¹¹⁷ Речь идет, естественно, о верующем школы «Истинной Веры Чистой Земли».

[67] Однажды данная клятва становится клятвой на всю жизнь. Однажды проявленное старание становится старанием на всю жизнь. Причина в том, если жизнь заканчивается как есть, то становится клятвой всей жизни.

[68] Не забывай думать
Только о сегодняшнем дне.
В противном случае
Слишком много желаний
Возникнет.

Стихотворение достопочтенного 覚如様¹¹⁸.

[69] В других школах говорят: «Изображение важнее слов возгласения, деревянное изваяние важнее изображения». В нашей школе говорят: «Изображение важнее деревянного изваяния, слова возгласения важнее изображения»¹¹⁹.

[70] В северных покоях главного храма высокоумудрый Рэннэ изволил сказать священнику Хо:кёбо: 法敬坊: «Я в любом случае принимаю во внимание, с кем веду разговор. Из десяти вещей стремлюсь сделать одну, чтобы в доступной форме изложить принципы. Об этом люди не думают». Так изволил сказать. И в священных посланиях [Рэннэ] в последние годы сокращает слова¹²⁰. «Сейчас я устаю выслушивать людей, невнимательно слушаю, в конечном счете нужно выделить главное». Так изволил сказать.

[71] В детстве Хо:ин 法印¹²¹ Кэнъэн 兼縁¹²² жил в Футамата 二俣¹²³ [в провинции Кага 加賀国], и когда его [верующие] попросили написать

¹¹⁸ Конечные фразы сочинения «Мукаси моногатари-ки 昔物語記».

¹¹⁹ Общепринятое мнение, что для лицезрения лика Будды лучше всего подходят деревянные скульптуры, а затем его изображения на свитке. Возгласение же имени Его не позволяло видеть образ Будды. Однако Синран, написав на свитке имя Будды в возгласении, стал использовать его как объект поклонения (хондзон 本尊). После же смерти Синрана его последователи на свитках с возгласением стали рисовать ореол лучей и самого светоносного Будду. В школе «Истинной Веры Чистой Земли» в направлении храма Хонгандзи свитки с возгласением из десяти иероглифов с ореолом лучей стали размещаться в молевых домах (до:дзэ: 道場), в тех же из них, которые были приравнены к храмам, расположили деревянные изваяния Будды. Это противоречит вышеприведенным словам Рэннэ. Особенно ценились позолоченные деревянные скульптуры, они олицетворяли силу и богатство религиозной общины школы данного направления.

¹²⁰ Действительно, после того, как Рэннэ ушел на покой в 1489 г., им написано много коротких посланий. Следовательно, этот фрагмент отражает состояние дела на лето — весну того года, когда Рэннэ было 75 лет.

¹²¹ Хо:ин 法印 — высший духовный буддийский сан, полное название «Хо:ин дайкасэ: 法印大和尚» («Великая добродетель, отмечанная Законом [Будды]»). Причем дайкасэ: также может читаться и как: дайосэ: (имеет также значение «Великий наставник»). В храмах школы дзэн 禅宗 бином 和尚 читается также, как: осэ: — наставник (на санскритском: *upadhyaya*). В школе тэндай 天台宗 — касэ:, в школах рицу 律宗, сингон 真言宗 и синсю: 真宗 — усэ:.

¹²² Кэнъэн 兼縁 — Рэнго 蓮悟 (монашеское имя), седьмой сын, шестнадцатый ребенок Высокомудрого Рэннэ. Детские имена — Мицухиса 光寿 (этот бином также может читаться и

короткое возглагошение¹²⁴, то [Рэннэ] сказал [этим людям]: «У вас есть вера? Есть?» Сейчас Кэнъэн вспоминает слова [Рэннэ] и понимает: «Вера — это телесная форма возглагошения [имени] Амида»¹²⁵.

[72] Высокомурым Рэннэ изволил сказать: «Хю:гая¹²⁶ из Сакаи обладал богатством в 300 000 связок медных монет¹²⁷, но сейчас он мертв и вряд ли стал Буддой. Монахиня Рё:мё:¹²⁸ из провинции Ямато хоть и носила всего лишь одно тонкое летнее кимоно (катабира 帷ビラ、帷子), но в этом случае она наверняка стала Буддой». Так изволил сказать.

[73] Хо:сё: 法性 из прихрамового селения Кю:хо:дзи 久宝寺¹²⁹ спросил высокомурого Рэннэ: «Мне известно, что, только положившись на Мида единым помыслом Спасения Им в посмертной жизни, можно рассчитывать с уверенностью на рождение в Чистой Земле. Так ли это?» В это время рядом

как Мицунага), Саэмон-но ками 左衛門督 и Уэмон-но ками 右衛門督. В 14 лет принял постриг. Позже, став мужем Нерё: 如了, дочери Рэндзё: 蓮乘 (также известен под именем Кэнтин 兼鎮), второго сына Рэннэ, получил должность настоятеля храма Хонсэндзи 本線寺 в селении Футамата провинции Кага. Кстати, дочь Рэндзё: носила имя бабушки, матери Рэндзё:, первой жены Рэннэ. В 1487 г. Кэнъэн перебрался в Вакамацу 若松. В следующем, 1488 г. возглавил восстание верующих школы (икко:-икки — 一向一揆) и нанес поражение Тогаси Масатика 富樫正親 (?—1488), военному губернатору провинции Кага (Кага сёго-даймё: 加賀守護大名), который покончил жизнь самоубийством в осажденном замке Тако:дзё: 高尾城, исчерпав все силы и ресурсы к сопротивлению. В 1506 г. Кэнъэн стал самым авторитетным руководителем движения икко:-икки в районе Хокурику 北陸 и по сути управлял провинцией Кага. Он возвел три храма. В 1531 г. во время раскола в рядах последователей школы Рэнго потерпел поражение, бежал и вел с тех пор жизнь отшельника. С этого времени он стал зваться Кё:ко:бо: 慶光坊. Скончался 18 августа 1543 г. (12-го года эры Тэмбун 7-я луна 18-й день 天文十二年七月十八日) в возрасте 77 лет в Идзуми Сакаи-но Цу 和泉堺津, ныне г. Сакаи префектуры О:сака 大阪府堺.

¹²³ Ныне храм Хонсэндзи находится в квартале Футумата города Канадзава 金沢市二俣町本泉寺, префектура Исикава 石川県.

¹²⁴ «Короткое возглагошение (комё:го: 小名号)» — возглагошение из шести иероглифов «Наму Амида-буцу» (南無阿弥陀仏).

¹²⁵ «Вера — это телесная форма возглагошения [имени] Амида» — «Синдзин-ва таймё:го: нитэ со:ро: 信心ハ体名号ニテ候». Иными словами Рэннэ говорил, что нет веры без возглагошения имени Амида из шести письменных знаков (На-му А-ми-да буцу 南無阿弥陀仏). Немыслимо без веры обращаться к Амида с возглагошением. В детские годы Кэнъэн не понял сути сказанного Высокомурым.

¹²⁶ Хю:гая (日向屋) — название магазина в Сакаи. Его хозяина точно так же звали по принятой традиции.

¹²⁷ В старину деньги считались по количеству медных монет (мон — 文). Их нанизывали на веревку через отверстие в середине монеты. Тысяча составляла одну связку (каммон — 貫文).

¹²⁸ Рё:мё: (了妙) — уроженка провинции Ямато 大和国 (ныне эта местность на территории префектуры Нара). Слог «мё:» в конце имени указывает на то, что его обладательница — монахиня.

¹²⁹ Кю:хо:дзи 久宝寺 — прихрамовое селение в провинции Кавати 河内国 (ныне префектура О:сака 大阪府).

случайно оказавшийся человек сказал: «Все время об одном. Почему не спросить о чем-нибудь другом или о том, в чем сомневаешься?» На что высокомуудрый Рэннэ ответил: «В этом-то как раз и дело. Плохо, что жаждут услышать, узнать что-нибудь диковинное¹³⁰. Стремясь к вере, сколько бы раз ни подумал об этом в глубине сознания — произнеси». Так изволил сказать.

[74] Высокомуудрый Рэннэ изволил сказать: «Это хорошо, когда человек говорит о [своем] неверии в исключительную силу Амида [икко:]. Горько видеть человека, который, судя по [его] словам, утвердился в вере и говорит, как глубоко верующий, но, должно быть, безнадежно сбился [с Пути]¹³¹». Так изволил сказать.

[75] Учение школы Святого [Синрана] — это установления Амида-нёрай. Поэтому в священном послании [Рэннэ] писал: «Амида-нёрай изволил сказать [об этом]»¹³².

[76] Высокомуудрый Рэннэ спросил у Хо:кё: 法敬¹³³: «Знаешь ли [ты] человека, кто сейчас научит [тебя], как положиться на Мида?» Так изволил сказать. Дзюнсэй — 順誓 ответил: «Не знаю». [Высокомуудрый] изволил отметить: «[Я] назову [тебе] того, кто сейчас [тебя] надоумит. Даже кузнецы и плотники¹³⁴, пришедшие на отработку в столицу, дарят что-нибудь за обучение. Это — чрезвычайно важное обстоятельство. Я должен сказать: в знак благодарности дай что-нибудь». Тогда Дзюнсэй ответил: «Хорошо! Я готов подарить все, что пожелаете». Высокомуудрый Рэннэ изрек: «Этому учит Амида-нёрай. Он наставляет [полностью] нам положиться на Амида-нёрай». Так изволил сказать.

¹³⁰ Рэннэ вернулся к этой теме, считая ее очень важной, в восьмом письме к верующим, опубликованном в четвертой тетради, от 29 декабря 1485 г. (17-й год эры Буммэй 11-я луна 23-й день 文明十七年十一月二十三日). В частности, он писал: «В разных местах пребывает много людей, которые восхваляют редкие Врата Закона, о которых совершенно ничего не говорится в нашем направлении. Точно также есть много людей, которые используют странные слова, не принятые Учением нашей школы. Это совершенно ошибочное представление. Отныне и впредь это категорически запрещается».

¹³¹ Выражение «безнадежно сбился с Пути...» также можно перевести: «попадет в ад». Известный исследователь народного движения Иноуэ Тосио 井上銳夫 считает, что словосочетание «мунасику нарубэки... 空クナルベキ...» можно понимать как: «попадет в ад».

¹³² Здесь упоминается девятое письмо из четвертой тетради, в котором говорится: «Амида-нёрай изволил сказать: «Если простые люди, [живущие] в конечном периоде, так же как и мы с вами, отягощенные плохой кармой, относятся к живым существам, которые всем сердцем положатся на меня, то всенепременно [я их] спасу, как бы ни были глубоки их грехи».

¹³³ Хо:кё: 法敬 — сокращение от Хо:кё:бо: 法敬坊. Хо:кё: и Дзюнсэй — 順誓 — имена одного и того же человека.

¹³⁴ По заведенной традиции плотники на отработку в столицу приходили из провинций Ямато 大和国 (ныне входит в состав префектуры Нара 奈良県) и Хида 飛驒国 (ныне это северная часть префектуры Гифу 岐阜県).

[77] Священнослужитель Хо:кё:бо: 法敬坊 сказал высокомудруму Рэннэ: «Сгорел свиток со словами возгласения, написанными Вами. Говорят, что он стал Буддой шести тел¹³⁵. Странно». Тогда на это высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля¹³⁶ изволил ответить: «Ничего нет в этом странного. Ничего нет странного в том, что Будда стал Буддой. Странно как раз то, что зловерный простой смертный становится Буддой, единым помыслом [полностью] положившись на Мида». Так изволил сказать¹³⁷.

[78] Говорят, что высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля часто изволил повторять: «Так как мы обязаны жизнью с утра до вечера [Амида] Нёрай и Святому [Синрану], то должны глубоко задуматься над [их] милостью»¹³⁸.

[79] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Говорят ведь: «что хоть и знаешь, как жевать, но не знаешь, как глотать». Мы имеем жен и детей, питаемся птицами и рыбами. И хотя полны грехов, мешающих рождению в Земле Крайней Радости, не следует пребывать в столь горестных размышлениях». Так изволил сказать.

[80] «В Законе Будды говорится об отречении от своего Я. Совершенно не должно быть мыслей о себе. Нет людей, думающих: я — плохой¹³⁹. Сознание, пекущееся только о себе, навлечет кару Святого [Синрана]», — такие слова [произнес Рэннэ]. И предыдущий высокомудрый настоятель [Дзицунэ 実如] неоднократно говорил о самоотречении: «Все идет от Чужой Силы. Ни в коем случае нельзя говорить: «Я»».

[81] «Полезно, встретившись с добродетельным Учителем, спросить об уже известном. Можно сказать, полезно и похвально спрашивать об уже известном», — высокомудрый Рэннэ изволил заметить. «Но куда похвальнее будет спросить об еще неизвестном», — добавил.

[82] «Слушаем проповедь и не думаем, в общем, что нам [она] посвящается. Запомнив нередко часть буддийского текста, читаем [его] другим, чтоб потешить свое самолюбие», — таковы были [Его] слова.

¹³⁵ Возгласение состоит из шести письменных знаков «*наму Амида-буцу*» (南無阿弥陀仏) и ассоциируется с Буддой Амида. В школе «Истинной Веры» считали неразделимым Имя и Тело Будды.

¹³⁶ Имеется в виду Рэннэ. Счет идет от Сё:нэ: (証如).

¹³⁷ Эта запись, по-видимому, относится к 9-му году эры Буммэй 文明 7-й луны (1477 г.). 7-я луна 9-го года эры Буммэй приходится на временной промежуток с 7 октября по 5 ноября 1477 г.

¹³⁸ Слова высокомудрого Рэннэ: «Тё:сэки-ва нёрай-сё:нин-но го-ю: нитэ со:ро: аида, мё:га-но ката-о фуаку дзондзу бэки» 「朝夕ハ如来・聖人ノ御用ニテ候アイダ、冥加ノカタヲ深く存ズルベキ」 — переведены на русский язык «Так как мы обязаны жизнью с утра до вечера [Амида] Нёрай и Святому [Синрану], то должны глубоко задуматься над [их] милостью».

¹³⁹ В частности, в школе «Истинной веры» считалось, что человеку, оценивающему себя плохо, отягощенному грехами, Будда Амида поможет в первую очередь как истинно верующему, отказавшемуся полагаться на собственные силы.

[83] Сердце, с почтением полагающееся на единое сознание, становится хорошо известным Нёраю. Только должны хранить сердце так, чтобы Нёраю [оно] было понятно. Дело в том, что [мы] неотступно должны думать о [Его] милости.

[84] Предыдущий высокомудрый настоятель [Дзицунё] произнес: «Никаких особых моральных обязательств я не унаследовал от предшествующего настоятеля [Рэннё]. Никаких, кроме как только [полностью] положиться единым помыслом (итинэн — 一念) на Мида. Никаких других я не знаю. И только в этом поклялся». Так изволил сказать.

[85] Также он изволил сказать: «Что касается достижения простым смертным Чистой Земли, то я готов принести любую клятву, что он станет Буддой, если только положится единым помыслом, направленным исключительно на [Амида]. Залог тому — [возглашение] Наму Амида-буцу¹⁴⁰. А свидетелями выступают все Будды десяти направлений».

[86] Высокомудрый Рэннё наставлял: «Выскажи, что у тебя на сердце». Так убеждал. «Тот, кто затаился, ужасен», — так поучал. «Веришь ли, не веришь ли, только выскажи, что у тебя на сердце», — так наставлял. «Если высказался, то будет услышано сердце до самого дна, тогда и другие [его] смогут поправить. Только выскажи, что у тебя на сердце», — так убеждал¹⁴¹.

[87] Высокомудрый Рэннё изволил сказать: «[Ты] считаешь, что хорошо проведешь службу по Закону Будды, а [сам] не знаешь и знаков разметки, передающих модуляцию голоса во время декламации текста». Такие слова произнес. Говорят, что [он] все время упрекал священнослужителя Кё:монбо: 慶聞坊¹⁴². По этому поводу высокомудрый Рэннё изволил заметить: «У совершенно плохого человека нет того, что мы называем различием. Только лишь плохое. Нет даже самого слова «плохо». Различение становится разительным после того, как запечатлели в сознании Учение Закона и получили хоть какие-то познания [в нем]». Говорят, что так изволил сказать [высокомудрый].

[88] Один человек так отозвался о [своих] знаниях: «Мое сознание как плетеная бамбуковая клетка, которую стремлюсь заполнить водой. Во время наставления Закона Будды я испытываю и благодарность и почтительность, но, в конце концов, сознание возвращается к прежнему состоянию». Когда [он это] произнес, то высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил заметить: «Так держи свою клетку в воде. А себя оставь погруженным в Закон». Так, говорят, изволил ответить. «Плохо, когда нет веры ни во что. Если говорить о том, что такое плохо, — сказал добродетельный учитель, — это несчастье отсутствия веры». Так изволил сказать.

¹⁴⁰ В пятом письме из третьей тетради Рэннё пишет: «Суть возглашения “Наму Амида-буцу” заключается в том, что Будда Амида спасет нас».

¹⁴¹ Подобные мысли можно найти и в 203-м фрагменте настоящего сочинения.

¹⁴² См. примеч. к 13-му фрагменту.

[89] И рассматривать священные тексты [школы], и рассеянно с благоговением листать их — пустая трата времени. Высокоумный Рэннэ подчеркнул: «Следует вновь и вновь возвращаться к священным текстам». Когда же говорят: «Прочти сто раз — сможешь вникнуть в смысл», — то имеют в виду, что должен [все] четко запомнить. Священные тексты нужно знать так, как они записаны. Кроме того, [у тебя] должен быть наставник. Не следует интерпретировать трудные места в учении школы по собственному разумению.

[90] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля изволил заметить: «Не ошибешься, если прочтешь: вера в Чужую Силу, вера в Чужую Силу». Такие слова произнес¹⁴³.

[91] Мысли — только Я — представляют собой сознание, возмнившее, что оно достигнет Просветления собственными усилиями (докукакусин 獨覺心). Постыдно. Если [у тебя] есть вера, то получил [ее] из сострадания (дзихи 慈悲) Будды. А не потому, что думаешь — только Я. По [тридцать третьему] Обету¹⁴⁴ [Будда стремится] сделать нежными все существа (сокуко:ню:нанно ган 觸光柔軟ノ願), соприкоснувшиеся с Его лучами, и нежными станут сердца. Поэтому не станешь Буддой, ведь просветление за счет массы внутренних присущих и внешних причин (энгаку 緣覺) представляет собой просветление собственными силами (докукаку 獨覺).

[92] Человек, произносящий фразу или слово и думающий: Я —, говорит о вещах. Человек, опирающийся на веру и думающий: Я — плохой, и, кроме того, желающий возблагодарить [Амида за Спасение], говорит людям о глубоком чувстве признательности.

[93] «Говорить человеку: «Обрети веру, обрети веру», — [сам] ее не имея, равносильно тому, что я, не имея вещи, вознамерился бы дать ее человеку. Он не смог бы ее обрести», — с такими словами высокоумный предшественник нынешнего настоятеля обратился к Дзюнсэй 順誓. Когда говорят: «Сам веришь — научишь и других вере»¹⁴⁵, — то имеют в виду, что благодаря милости Будды прежде всего сам, утвердившись в вере, обучишь и других. Иными словами, «принцип распространения и передачи Великого Сострадания [Будды]» означает — сам прочно утвердившись в вере, просвети [и других]», — к сказанному добавил.

¹⁴³ Этот фрагмент передает настрой, с каким должен читать священные тексты школы верующий.

¹⁴⁴ Всего 48 обетов Будды Амида.

¹⁴⁵ Фраза «Сам веришь — научишь и других вере» («дзисин кё: нинсин» 自信教人信) приведена также во фрагменте 20 (см. примеч. 52), только переведена на русский язык несколько иначе: «Самому верить и другим принести веру».

[94] Высокомудрый Рэннэ изрек: «Есть люди, которые читают священные тексты [нашей школы] и не могут их прочесть. А есть люди, которые не читают священные тексты, но могут их прочесть. И хотя [они] не знают ни одного письменного знака, но читают их другим, проповедуя, несут веру, не читая, прочитывают. Это — прочтение священных текстов без чтения. И хотя некоторые люди могут их читать, но не могут правильно прочесть. Не проникся сущностью Закона — не прочтешь священные тексты, читая их». Так изволил сказать.

«Это — принцип «Сам веришь — научишь и других вере», — произнес [он].

[95] «Не было такого случая, чтобы проповедовали Закон Будды, читая священные тексты. Люди обретали веру, слушая некоторых монахинь в миру¹⁴⁶, [говоря] им: «С почтением благодарим вас!», — так, говорят, изволил сказать высокомуудрый предшественник предыдущего настоятеля. Хотя [они] ничего и не знали, но благодаря Силе, заимствованной у Будды, другие получили веру, с радостью слушая монахинь в миру. [Некоторые] и могут читать священные тексты, но поскольку, прежде всего, думают о своем имени, и в сердце Закона нет, то не верят им люди.

[96] Высокомудрый Рэннэ отметил: «По отношению к нашей школе в целом мнение у людей плохое. Все должно делаться в согласии с Законом Будды». Такие слова, говорят, произнес.

[97] Он же изволил сказать: «В глазах людей — “Тот хороший человек, кто все делает в свое время”». Хотя так и говорят, но если [у него] нет веры, должен быть осмотрителен. Нельзя полагаться [на него]. И пусть у человека будет один глаз выбит и приволакиваться нога, но если у него есть вера, то он заслуживает доверия». Так сказал.

[98] Заботишься о господине своем — заботишься о себе¹⁴⁷. Если, следуя наставлениям добродетельного учителя, смог получить веру, то достигнешь Земли Крайней Радости.

[99] Будда Амида — Будда такой глубокой древности, как бесконечное количество кальп. [Он] принес клятву с помощью искусного приема [спасти все живые существа] после [своего] Просветления.

[100] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля указал: «Человек, положившийся [полностью] на Мида, укрепляет себя [возглашением]: “Да славится Будда Амида” [Наму Амида-буцу]». Говорят, такие слова произнес. [Потом] добавил: «[Мы] все время неотступно должны думать о [Его] милости».

¹⁴⁶ Монахини в миру (ама ню:до: 尼入道) живут дома вместе с семьями, принимают постриг и монашеское имя.

¹⁴⁷ Знаменательная фраза, подчеркивающая важность сохранения вассально-сюзеренных отношений в то время, когда шли бесконечные междоусобные бои, в которых зачастую бывшие вассалы выступали против своих господ.

[101] Когда Хо:гэн 法眼¹⁴⁸ из Танго 丹後¹⁴⁹ — Рэннэ: 蓮心¹⁵⁰ — облачился в одежды и предстал перед старейшим высокомудрым предшественником предыдущего настоятеля, то [последний] похлопал по вороту одежды и сказал: «Да славится Будда Амида» [Наму Амида-буцу]. А высокомудрый предыдущий настоятель постучал [ногой] по циновке (татами 畳), [лежащей на полу], и ответил, говорят: «Нахожу опору в [возглашении] «Да славится Будда Амида». Это согласуется с [уже] сказанным: «Укреплять себя [возглашением]: «Да славится Будда Амида».

[102] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля соизволил сказать: «С точки зрения Закона Будды обо всем должны беспокоиться. Помни — ни в чем не должно быть упущений». Время от времени, говорят, [он эту фразу] повторял. «С точки зрения Закона Будды не следует говорить: завтра. Закон Будды — торопись, торопись», — добавил.

[103] Его же слова: «Думай, что сегодняшнего дня [больше] не будет». Такие слова произнес. Говорят, быстро управлялся со всеми делами. Говорят, не любил [их] откладывать в долгий ящик. Ссылаясь на Закон Будды, ценил, когда завтрашние дела стремились сделать сегодня.

[104] Им же было сказано: «Чрезвычайно важно то обстоятельство, что спрашивают [у нас] изображение Святого [Синрана]¹⁵¹. В прежние времена ничего [у нас] не было, кроме истинно почитаемого свитка с написанным на нем возглашением, прославляющим Амида (го-хондзон 御本尊). Если не будет веры — непременно последует кара». Такие слова изрек.

[105] «Мы сетуем: «Наступили времена». Так должны говорить, когда что-то происходит после того, как [нами] были приняты все меры предосторожности. Не говорим ведь: «Наступили времена» —, если что-то происходит по нашей неосмотрительности. Внимательно прослушав проповедь, поговорим также о благих и неблагих делах в прошлых жизнях (сю:дзэн-мусю:дзэн 宿善・無宿善). Просто к вере приходят, внимательно слушая». Такими были [его] слова.

[106] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать [достопочтенному] Хо:кё: 法敬 «Знаешь ли [ты], что такое «бросить

¹⁴⁸ Хо:гэн (法眼) — следующее после самого высшего хо:ин (法印) звание буддийского священнослужителя. В то время, когда во главе храма Хонгандзи стояли Дзицунэ (実如) и Сё:нэ (証如), выполнял важную роль распорядителя храма, отвечающего за прием посетителей и административно-хозяйственные работы.

¹⁴⁹ Танго — название провинции, ныне она входит в префектуру Хёго.

¹⁵⁰ Рэннэ: 蓮心 — монашеское имя активного участника народного движения икко:-икки Симоцума Райгэн 下間頼玄 (?-?).

¹⁵¹ Храмы, подчинявшиеся Хонгандзи, спрашивали у него разрешение на временное размещение у себя портретного или скульптурного изображения Святого Синрана. В благодарность за это жертвовали центральному храму деньги, которые стали одним из важных источников пополнения бюджета храма Хонгандзи.

семена» (макитатэ マキタテ)». Хо:кё: ответил: «Бросить семена — значит, бросив семена, не ухаживать за ними». [Рэннэ] изрек: «Именно так. Плохо — [просто] бросить семена. Это — сердце, которое, думаю, не исправляли другие. Не могут произойти исправления в знании, если не раскрывают сердце до дна, если не исправляется [оно другими] людьми». Так, говорят, изволил сказать.

[107] Чтобы ты ни делал, держи глубины сердца [своего] так, чтобы люди могли [его] исправить. Держи открытым свое сердце среди единомышленников. Не прислушиваемся к тому, что [нам] говорят люди, которых [мы] относим к низким, от одного этого приходим в раздражение. Стыдно! Смысл в том, что [мы] должны держать глубины [своего] сердца так, чтобы другие смогли [его] исправить.

[108] Один человек обратился к высокому мудрому предшественнику предыдущего настоятеля со словами: «[Я] укрепился [в вере] [с помощью] единого помысла [в Амида]. Но нередко небрежно отношусь к наставлениям добродетельного учителя»¹⁵². На сказанное [Рэннэ] ответил: «Чем больше [укрепляешься], тем сердце должно быть благодарнее. Однако грешно, когда подобная [неблагодарность] возникает в глубине сердца, в сердце простого смертного. Должен [ее] выбросить [из него]». Так, говорят, ответил.

[109] Высокомудрый Рэннэ наставлял [достопочтенного] Кэнъэн 兼縁¹⁵³: «Пусть даже будешь одет в кору деревьев — не падай духом. Должен только радоваться единому помыслу в Спасение [Буддой] Амида». Такими были его слова.

[110] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля подчеркнул: «Независимо от того, высокочтимый ты или низкого происхождения, старый или молодой, [твоя] жизнь после смерти может быть омрачена [только] из-за небрежности». Такие слова произнес.

[111] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля мучился от [зубной] боли во рту. Время от времени закрывал глаза со словами: «А-а-ах! Так горестно от мысли, что у людей нет веры, как будто тело разрывают на куски». Такие слова, говорят, промолвил.

[112] Его же слова: «Я принимаю во внимание сердце человека, в согласии с его [особенностями] довожу [до него] Закон Будды». Такие слова произнес. [Он] говорит [им] то, что действительно людям нравится, то, что знает [наперед], вызовет у них радость, а потом говорит [им] о Законе Будды. С помощью различных искусных приемов, говорят, заставляет людей слушать Закон Будды.

[113] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Люди думают, что, поверив в Закон Будды, порадуют меня. Это — дурно. Если принял веру, то только [ты] сам отмечен [такой] добродетелью

¹⁵² Рэннэ не единожды подчеркивал, что необходимо полностью полагаться на Будду Амида, а не на добродетельного учителя.

¹⁵³ См. примеч. к 71-му фрагменту.

(сё:току 勝徳). Однако если получил веру, то [этим] обязан исключительно милости Будды». Так наставлял. Кроме того, добавил: «Хотя и бывают случаи, когда не хочется слушать, но если действительно хочешь обрести веру, то должен заставить себя слушать [проповедь]».

[114] Его же слова: «Если действительно хочешь обрести веру, пусть даже ты одинок, откажись от себя. И себя обретешь!» Такими были его слова.

[115] Однажды [он с радостью] сообщил: «Услышал, что последователь¹⁵⁴ школы исправил свое сознание — и [даже] старческие морщины расправились». Так было сказано.

[116] [Как-то Рэннэ] спросил у одного последователя школы: «Ты доволен, как священнослужитель¹⁵⁵ [храма, который ты посещаешь] исправил сознание?» На вопрос был ответ: «Действительно, [он] исправил мое сознание, вложил в сердце Учение Будды. [Я] испытываю радость и крайнее чувство благодарности». Таковыми были слова. На этот раз [Рэннэ] воскликнул: «А я больше тебя рад!» Так изволил сказать.

[117] [Рэннэ], создавая необычные ситуации, раскрепощал сознание людей, утомленных [поучениями] о Законе Будды. Сняв напряжение, снова и снова говорил о Законе. Это была искусная уловка, [за которую все] были благодарны.

[118] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля, увидев [празднество] Дото:э в храме Тэнно:дзи¹⁵⁶, заметил: «С сожалением думаю, как много людей попадет в ад». Такие слова произнес. Кроме того, добавил: «Среди них последователи же нашей школы станут Буддами». Эти слова тоже вызвали чувства благодарности.

[119] После проповеди высокоумный предшественник предыдущего настоятеля обратился к [своим] четырем-пяти сыновьям: «Поговорите, собравшись вчетвером-впятером! Конечно же, пять человек — это пять человек, и нужно терпение выслушать каждого. Поэтому [все] хорошенько должны обсудить». Так напутствовал.

¹⁵⁴ В тексте перед словом «последователь гомонто» стоит вежливый префикс «го» (御門徒), тем самым подчеркивается особая признательность и расположение к верующим школы, во главе которой стоит храм Хонгандзи. В других школах словом монто обозначали священнослужителей, относящихся к какому-то храму (мон 門 — дословно: врата). В школе Истинной Веры Чистой Земли этим термином называли всех верующих, а не только священнослужителей.

¹⁵⁵ В тексте значит слово «бонза, монах» (бодзу 坊主). В данном случае понимается скорее священнослужитель, может быть, небольшого храма. В социальной иерархии они занимали место, сопоставимое с самураем. Зачастую в школе «Истинной Веры Чистой Земли» во главе сельских храмов («до:дзэ: 道場») стояли «волосатые бонзы (кэбо:дзу 毛坊主)», не принявшие постриг, из числа местных самураев.

¹⁵⁶ Праздник «дото:э в храме Тэнно:дзи — Тэнно:дзи дото:э 天王寺土塔会». Подразумевается храм Ситэнно:дзи 四天王寺 в городе Осака, построенный в честь принца Сё:току тайси 聖徳太子 (574–622). Праздник «дото:э 土塔会» ежегодно проводился в 15-й день 4-й луны. В 1537 г. Сё:нэ 証如 лично наблюдал за его ходом. До наших дней традиция не дошла.

[120] Если люди говорят о том, чего нет на самом деле, сразу согласись. Если возразишь, то [они] замкнутся. Просто с предосторожностью отнесись к тому, что скажут. Если они условились: «Будем говорить друг другу то, что не нравится», — иными словами, если один говорит, что ему не нравится, то произносит: «Хотя я так не думаю, но если люди говорят, то так оно и есть». В этом случае не годится отвечать отрицательно. И пусть даже это не так, в этом случае ответь: «Совершенно верно».

[121] Успех нашей школы заключается не в том, чтобы собрать великое множество людей или достичь помпезного величия; успех нашей школы в том, чтобы дать веру пусть даже одному человеку. Поэтому подчеркивается: «Успех Исключительной и правильной практики (сэндзю:сё:гё: 專修正行)¹⁵⁷ зиждется на силе [единого] помысла [в Амида] (нэнрики 念力)¹⁵⁸ последователей школы, оставшихся после кончины Синрана».

[122] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Есть люди, которые стремятся слушать проповеди, чтобы запечатлеть их в сознании. [Но] нет людей, которые стремятся обрести веру. Услышав о блаженстве в Земле Крайней Радости [Амида], люди, страстно желающие попасть туда, не станут Буддами. Станут Буддами те, кто положились на Мида». Так изволил сказать.

[123] У потомков людей, любящих и собирающих священные тексты, родятся последователи Закона Будды. Единожды соприкоснувшись с Законом, человек, пусть даже и легкомысленный, с легкостью пробудится [в Законе].

[124] В словах священных писем (о-фуми 御文) заключены, должны знать, наставления, исходящие непосредственно от Нёрай. Можно сказать, что если согласишься [на их] форму, [то увидишь] Хонэна, если прислушаешься к словам, то [услышишь] прямые наставления Мида.

[125] Когда высокомуудрый Рэннэ занемог и попросил у [у достопочтенного] Кё:мон 敬聞: «Почитай, пожалуйста, что-нибудь», — то [последний] ответил: «Может быть, почитать священные письма?» [Высокомудрый] согласился: «Ну, коль так, прочти». Шесть раз [Кё:мон] прочитал: три письма по два раза. [Рэннэ] отметил: «Прекрасны! Хоть и мною написаны».

[126] Говорят, [достопочтенный] Дзюнсэй 順誓 пояснил: «Обычно люди сердятся, когда [им] не говорят в лицо, а распространяют сплетни за спиной. Я так не думаю. Если трудно мне в лицо сказать, то, пусть это даже клевета,

¹⁵⁷ Оборот «сэндзю: сё:гё:-но 專修正行ノ» заимствован из трактата «Хо:онко:сики 報恩講式», автором которого является Какунё 覺如, третий по счету настоятель храма Хонгандзи 本願. «Хо:онко: 報恩講» — обряд поминовения Святого Синрана в школе «Истинной Веры Чистой Земли». По лунному календарю приходится на 28-й день 11-й луны. Отмечается в течение семи дней. В настоящее время в храме Ниси Хонгандзи 西本願寺 проводится с 9 по 16 января, а в Хигаси Хонгандзи 東本願寺 с 21 по 28 января.

¹⁵⁸ Сила единого помысла в Будду Амида — нэнрики 念力.

скажите обо мне плохое [за спиной]. Услышав, смогу исправить глубины сознания». Такие слова произнес.

[127] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля изрек: «Если это на благо Закона Будды, то как бы ни было тяжело, [я] не думаю, что это тяжело». Такими были слова.

[128] «Плохо — приблизительность в Законе. Даже [в светской жизни] у людей — чрезвычайная точность, [тем более] в Законе Будды [ты] должен хранить и развивать сознание с чрезвычайной тщательностью», — такими словами наставлял.

[129] Случается, что далекое — близко, а близкое — далеко. Ведь говорят: темно у основания маяка. Человек, все время слушающий проповеди о Законе Будды, будучи горячо привержен делам Будды, относится к ним как к повседневному и проявляет небрежение к Учению Закона. А у последователей, находящихся далеко, сердце жаждет услышать о Законе Будды, с рвением стремится к [нему].

[130] Должно быть так, если действительно веришь, что, слушая одно и то же, все время возникало ощущение откровения, как будто в первый раз слышишь. Должно быть только одно желание — слушать откровение. И хоть слышишь одно и то же несколько раз, должно возникать ощущение, как будто в первый раз слышишь.

[131] До:сю: 道宗 (из Акао 赤尾, провинция Эттю: 越中国 — В.К.)¹⁵⁹ произнес такие слова: «Все время слушаю одни и те же слова, но так благодарен, как будто услышал [их] в первый раз».

[132] «Произношу возгласение (*нэмбуцу*) и по привычке думаю: «А что обо мне скажут люди?» Тягостно [от этого]», — признался один человек. [Этим] отличается его сознание от [сознания] обычного человека.

[133] Устыдившись глаз спутников и товарищей по вере, не боимся Будд и синтоистских богов, недоступных человеческому взору. [Мы] должны жить в страхе перед их всевидящим оком.

[134] И пусть ты утвердился в правильном учении, но помни — должен отказать от [ненужных] сложностей. Тем более не следует смешивать [Закон Будды] с мирскими делами. Неустанно укрепляйся в вере.

[135] Высокоумный Рэннэ наставлял: «В Законе Будды плохо, когда сознание стремится возносить возгласение своими силами. Это — сознание, которое старается таким образом обратиться к Его сознанию. С точки зрения Закона Будды [мы] должны жить [с мыслью], что все даровано Им». Так наставлял.

[136] В человеческом теле — шесть злодеев: глаза, уши, нос, язык, тело, мысль; [они] отнимают [у нас] добродетельное сердце. Это относится к тем, кто придерживается различных практик. Совсем иначе дело обстоит с возгласением

¹⁵⁹ См. комментарий к 46-му фрагменту.

(нэмбуцу). По причине того, что обретаешь сознание мудрости Будды, то мгновенно Будда стирает заблуждения и плотские страсти: алчность, гнев, глупость¹⁶⁰. Поэтому можно сказать: «Среди плотских заблуждений и страстей возникает сознание, жаждущее родиться в Чистой Земле [Крайней Радости]». В «Сё:сингэ 正信偈» говорится: «Это может быть сравнимо с солнечным светом, закрытым облаками и туманом, но под облаком и туманом светло и нет тьмы».

[137] Выслушают лишь одно слово или фразу, а воспринимают Закон по собственному разумению. Только [все] хорошо выслушав, при встрече с единомышленниками можешь обсуждать, опираясь на свое понимание. Так было сказано.

[138] Предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Привыкнув и к синтоистским божествам, и к Буддам, делают ногами то, что положено делать руками». Так им было сказано. «Насколько привыкаешь и к Нёрай, и к Святому [Синрану], и к добродетельному учителю, настолько [по отношению к ним] чувствуешь себя раскованнее. Чем больше привыкаешь, тем сильнее должен стремиться погрузить глубоко [свое] сознание в искреннюю веру. В этом истина». Такие слова изволил сказать.

[139] Действия рта и тела похожи друг на друга. Основы сознания улучшаются с трудом. Насколько возможно, следует контролировать [свое] сознание. Так говорят.

[140] Непозволительно низко считать даже носильные вещи своими собственными и портить [их], топча ногами. Все принадлежит Святому [Синрану]. Слышали, что если предшественник предыдущего настоятеля задевал ногами одежду, то надевал [ее] на себя.

[141] «Закон Государя предназначен для головы. Закон Будды храни в глубине сознания», — произнес Рэннэ. И то, что мы называем добродетелью человеколюбия (дзинги 仁義), должно быть исключительно справедливым¹⁶¹.

[142] Высокомудрый Рэннэ терпел трудности в молодые годы, но все помыслы на протяжении всей жизни были обращены только на проповедь Закона Будды. Всеми силами своего сознания (го-нэнрики хитоцу 御念力一) способствовал процветанию [Закона]. Это потому, что [он] многое испытал.

¹⁶⁰ Представляется важным представить здесь эту часть текста на языке оригинала: «Хито-но ми-нива, гэн — ни — би — дзэцу — син — и-но рокудзоку аритэ, дзэнсин-о убау. Корэ-ва сэгэ:-но кото нари. Нэмбуцу-ва сикарадзу. Буцути-но син-о уру юэ-ни, тон — дзин — ти-но бонно:-оба, Бути-но ката-ёри сэцуна-ни кэситамаунари. Юэ-ни, «тон дзин бонно:тю:, но:сё: сё:дзё: ган о:дзё: син»-то иэри. 「人ノ身ニハ、眼・耳・鼻・舌・身・意ノ六賊アリテ、善心ヲ奪フ。コレハ諸行ノコトナリ。念仏ハ然ラズ。仏智ノ心ヲ得ルユエニ、貪・瞋・癡ノ煩惱ヲバ、仏ノ方ヨリ刹那に消シタマフナリ。故ニ、「貪瞋煩惱中、能生清浄願往生心」ト言ヘリ。

¹⁶¹ В шестом письме из шестой тетради Рэннэ пишет по этому же поводу: «В особенности же в мире, окружающем тебя, соблюдай Закон Государя, в глубине сознания храня веру в Другую Силу, следуй в миру принципам человеколюбия и справедливости (дзинги 仁義).

[143] Во время болезни высокомудрый Рэннэ отметил: «Я стремился, во что бы то ни стало, еще при жизни возродить Закон Будды. Этого добился благодаря тому, что я, наставник Закона, из милости Будд и богов достиг того, к чему стремился всеми силами и чем наслаждаются все до сих пор». Так отозвался о себе [Рэннэ], говорят.

[144] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля в прежние времена носил повседневную одежду священнослужителя из хлопка (кобукумэ コブクメ [小服綿]). Говорят, что [он] не мог беззаботно носить повседневные одежды священнослужителя из белого шелка (сирокосодэ 白小袖). Время от времени [он] рассказывал нам о всевозможных грустных вещах. Снова и снова повторял: «Люди, ныне живущие, услышав про это, должны помнить о милости Будд и богов».

[145] Всяческие лишения он [претерпел]; не было денег купить даже [гарное] масло, с трудом понемногу доставал черных дров¹⁶² в столице и предавался чтению священных текстов и других [писаний], — так говорят. А также, случалось, читал и переписывал священные тексты при свете луны. Мыл ноги обычной [холодной] водой. А также, говорят, случалось, что нечего было есть по два-три дня. [Такое мне] пришлось услышать.

[146] «Поскольку не было средств нанять прислугу, то даже детские пеленки сам стирал¹⁶³», — говорил [Рэннэ].

[147] Говорят, что [Рэннэ] нанял в услужение служку [Такэвака 竹若¹⁶⁴], прислуживавшего высокомудруму Дзоннэ 存如. Высокомудруму Дзоннэ прислуживали пять человек. И у высокомудрого Рэннэ в то время, как он отошел от дел на покой, было пять слуг. И наступает время, когда все исполняют, что ни пожелаешь, но живешь в смутной тревоге, одолевают телесные недуги, пребываешь в печали.

[148] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «В старые времена люди, предстающие перед Буддой, надевали кимоно из бумаги со вставными рукавами из материала. Сейчас носят повседневные одежды священнослужителя из белого шелка (сирокосодэ 白小袖), более того,

¹⁶² Куроки 黒木. У этого слова есть два значения. Первое — неошкуренные поленья, поленья вместе с корой. Ошкуренные же назывались либо «красные дрова» (акаги 赤木), либо «белые дрова» (сираки 白木). Второе значение — в местностях Ясэ 八瀬, О:хара 大原 и Курама 鞍馬 провинции Ямасиро 山城国 (ныне южная часть префектуры Киото 京都府) сырые поленья размером примерно один сяку 尺 (около 30 см) в очаге окуривали дымом, дрова приобретали черный цвет, поэтому получили название «черные дрова». Их из указанных местностей доставляли в Киото продавцы, у которых Рэннэ, вероятно, и покупал так называемые «черные дрова».

¹⁶³ Рэннэ в 1457 г. возрасте 41 года после смерти отца Дзоннэ 存如 (1396—1457) стал во главе храма Хонгандзи. В то время у него было уже семь детей: четыре мальчика и три девочки.

¹⁶⁴ Имя слуги Такэвака 竹若 известно из воспоминаний, написанных Рэндзюн 蓮淳 (1464—1550), шестым сыном Рэннэ. Сочинение носит название «Записи Рэндзюн» («Рэндзюнки» 蓮淳記).

имеют одежду на смену». В подтверждение сказанного привел пример: «В то время даже при императорском дворе, испытывая трудности, отдавали вещи в залог и [тем самым] покрывали [насушенные] потребности».

[149] Кроме того, [он] изволил сказать: «Поскольку бедствовал, то, достав в столице бывший в употреблении хлопок, сам [его] распространял. Помимо того приходилось носить одежду с порванными плечами. Для повседневной одежды из белого шелка (сирокосодэ 白小袖) достал плохой шелк из [провинции] Мино (минокину 美濃絹), но только одно [кимоно] получилось». Такие слова изволил сказать. Сейчас никто такой нужды не знает, все живут так, как будто и должно быть. Следует сказать, что все это благодаря милости Будд и богов. Это — чрезвычайно важное обстоятельство.

[150] «Должен держаться как можно ближе к единомышленникам и добродетельному наставнику. Если не будешь поддерживать с ними отношений, то совершишь ошибку различных практик», — сообщается в «Райсан» («О:дзэ: райсан» 「往生礼賛」¹⁶⁵ — В.К.). «Если сблизись с плохим человеком, то хотя и будешь думать, что не принимаешь его, но время от времени будешь совершать плохие поступки. Должен сблизиться и принимать только тех, кто следует Закону Будды», — такими словами наставлял [Рэннэ]. В книге светских преданий¹⁶⁶ говорится: «Добро и зло человека познаешь, сблизившись [с ним]»¹⁶⁷. Там же говорится: «Если хочешь узнать человека, то присмотришься к его другу». Есть еще высказывание: «Хоть и стал врагом хорошего человека, но не становись другом плохого».

[151] «Когда режешь [предмет], то [он] становится все тверже и тверже. Когда почитаешь, то [объект поклонения] становится все выше и выше», — так говорят¹⁶⁸. Попробовав резать предмет, познал, [насколько он] тверд. Поверив в Основной Обет, познал, насколько [он] величествен. И если возникает вера, то испытываешь чувство огромной благодарности, и радость переполняет.

¹⁶⁵ «О:дзэ: райсан» 「往生礼賛」. В сочинении перечисляется 13 ошибочных практик, 12-я из них заключается как раз в том, что не поддерживается связь с единомышленниками, последователями настоящей школы.

¹⁶⁶ «Книгой светских преданий» переведен бином «дзокутэн 俗典». Иноуэ Тосио, откомментировавший этот письменный памятник, предполагает, что следует понимать эти два иероглифа как «дзокудэн 俗伝», то есть «предания светского общества».

¹⁶⁷ Подобные высказывания можно обнаружить во многих конфуцианских сочинениях. Например, в сочинении Конфуция «Лунь юй»: «Природные качества сблизжают людей, а приобретенные привычки — отдаляют» (Переломов, 1998, с. 425).

¹⁶⁸ Это перекликается с фразой из «Лунь юй», девятая глава: «Чем больше [я] всматриваюсь в учение [Учителя], тем возвышеннее оно кажется; чем больше стараюсь проникнуть в него, тем тверже оно оказывается» (Переломов, 1998, с. 365). 151 фрагмент начинается со слова «кирэба...» (キレバ) («когда режешь...», если заменить на «кикэба» (キケバ) (когда слушаешь...) и перефразировать несколько фразу из «Лунь юй», то получится: «Когда слушаешь Закон [Будды], то вера становится все тверже, и все больше почитаешь величественный Основной обет Будды Амида».

[152] Мы можем считать, что нет ничего проще, как получить простому смертному Спасение после смерти. Есть высказывание: «трудность среди трудностей»¹⁶⁹; хотя вера с чрезвычайным трудом возникает, но благодаря мудрости Будды [ее] легко получить и исполниться [ею]. [Но] можно сказать: «Такую важную вещь, как рождение в Чистой Земле, простому смертному невозможно постичь»¹⁷⁰. Говорят, что высокоумный предыдущий настоятель¹⁷¹ отметил: «Я должен согласиться с теми, кто знает важность рождения в Чистой Земле».

[153] «Будда изрек, что есть те, кто верит и кто злословит. Если бы были только верующие люди и не было б злословящих, то над словами Будды задумались бы — а так ли это? [Но] так как коль скоро есть злословящие люди, то те, кто пребывает в вере, обязательно достигнут Чистую Землю»¹⁷², — такие слова произнес [Рэннэ].

[154] Есть люди, которые проявляют радость [веры] перед единомышленниками. Это — искать славу в миру. Существует Закон: пребывая в вере — радуйся наедине.

[155] «Должны внимать Закону Будды, пренебрегая светскими делами. Постыдно думать, что надо слушать Закон в свободное от светских дел время. В Законе Будды то, что [мы] называем завтра, может и не быть», — такие слова изволил сказать [Рэннэ]. В молитвословии на японском языке говорится: «И пусть человек, услышавший Имя Будды и прорвавшийся сквозь пламя, заполнившее собой великие тысячи миров, навсегда пребудет в состоянии необратимости (футаи 不退)»¹⁷³.

[156] Говорят, что [это] рассказал [достопочтенный] Хо:кё: 法敬. «Во время схода присутствующие болтали о том, о сем. Тогда один человек поднялся со [своего] места и на вопрос высокоумного [Рэннэ]: «В чем дело?» — ответив: «[У меня] срочное важное дело», — удалился. После этого, когда [его] спросили: «Почему [он] так неожиданно ушел тогда¹⁷⁴?» — произнес такие слова: «Так

¹⁶⁹ Фраза «трудность среди трудностей» взята из текста сутры «Даймурё: дзюкё: 大無量壽經».

¹⁷⁰ Эти слова были сказаны Какунё 覺如.

¹⁷¹ Дзицунё 覺如.

¹⁷² 153-й фрагмент представляет собой пересказ слов Святого Синрана из 12-го раздела сочинения «Таннисё»: «歎異抄» («Избранные записи скорбящего об отступничестве»): «И далее покойный Учитель (Синран — В.К.) сказал: «Поскольку Шакиямуни учил, что будут люди, верующие в Молитву, и противники Молитвы, то, веруя сам и встречая противников веры, я убеждаюсь в правдивости слов Будды. Поэтому я еще яснее осознаю, что мое возрождение твердо предreshено» (перевод В.П. Мазурика). — Буддизм в Японии. М., 1993. С. 498.

¹⁷³ Цитата из «Дзё: до васан» 「浄土和讃」 — религиозные гимны на японском языке, созданные Синраном.

¹⁷⁴ «...тогда» переведено слово «сэндзицу 先日», произнесенное достопочтенным Хо:кё:. В буквальном переводе оно имеет другое значение: «недавно, на днях».

как договорились вести разговор [только] о Законе Будды, то поэтому не мог оставаться [при этом] и удалился». — «Именно таким образом должны близко к сердцу принимать Учение Закона», — сказал [Хо:кё:].

[157] Можно сформулировать: «Относись к Закону Будды как к господину, а к светскому миру — как постояльцу». Говорят: «С точки зрения Закона Будды в светском мире можно действовать по обстоятельствам»¹⁷⁵.

[158] Когда высокомуудрый предшественник предыдущего настоятеля¹⁷⁶ находился в Южных покоях¹⁷⁷, то [достопочтенный] Кэнъэн 兼縁 со словами: «Как это понять?» — показал высокомуудрому предшественнику предыдущего настоятеля вызывающее [у него] сомнение место из священного текста, сочиненного Дзонкаку 存覚¹⁷⁸. [Рэннэ] изрек: «Вещи, сделанные Мастером, оставьте, как они есть. Это и есть доброе имя».

[159] Один человек обратился к высокомуудрому предшественнику предыдущего настоятеля: «Речь идет о времени основателя нашей школы [Святого Синрана]. [Вам известно] все об этом?» На вопрос ответил: «Я тоже [всего] не знаю. Но во всем, и в том, чего не знаю, поступаю так, как говорил Основатель [Синран]».

[160] «Существуют сердца, которые полагают, что [они] никому ни в чем не уступают. По этим сердцам [можно] изучать вещи в миру. С точки зрения Закона Будды обретишь веру, отказавшись от своего Я, уступив [другому] человеку. Увидев разумное основание (ри — 理), переломи [свои] чувства, [это] и будет сострадание Будды». Такие слова произнес [Рэннэ].

[161] Единое сердце (иссин 一心) называют единым сердцем по той причине, что если поверил в Мида, то слился в одно [целое] с сердцем Будды Нёрай¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Перифраз высказывания Хо:нэна:

«Если заблуждения будут временными постояльцами,

А возгласение (нэмбуцу) будет хозяином в сердце,

То [они] в никоем случае не помешают

[Твоему] Рождению в Чистой Земле». «Ваго то:року 和語燈縁» — «Собрание наставлений, писем, проповедей и записей, посвященных жизни Высокомуудрого Хо:нэна на японском языке». Состоит из пяти свитков. Является составной частью источника под названием «Куродани сё:нин то:року 黒谷上人語燈縁». Куродани — одно из имен Хо:нэна. Гэнку: — его посмертное имя (1133—1212). Таким образом объясняется последователям школы, как надо относиться к светским властям. Этой же теме посвящен фрагмент 141.

¹⁷⁶ Рэннэ.

¹⁷⁷ См. комментарий к третьему фрагменту.

¹⁷⁸ Дзонкаку 存覚 был старшим сыном Какунё 覚如. Родился в 1290 г. (Сё:о: 正応 3-й год, 6-я луна, 24-й день, эра Сё:о: была с 1288 по 1293 гг.). Умер в возрасте 84 лет в 1373 г. (応安 О:ан 6-й год, 2-я луна, 28-й день, эра О:ан — с 1368 по 1375 гг.). Является автором многих трактатов.

¹⁷⁹ Рэннэ в этом случае повторяет аргументацию Дзонкаку (1290—1373), изложенную в трактате «Дзё:до синъё:сё: 浄土真要抄». Об этом же он пишет и в десятом послании из второй тетради:

[162] Говорят, что [эти] слова принадлежат одному человеку. [Им] было сказано: «Если по Закону Будды необходимо даже то, что я пью воду из колодца, то считаю, что даже глоток воды угоден Нёрай и Святому [Синрану]».

[163] Когда высокоумный Рэннэ был болен¹⁸⁰, то поделился мыслями: «Решил все сам сделать, и хотя все еще нет результатов, нельзя сказать, что [их] не будет. Печалюсь только об одном: об отсутствии веры у людей. Об этом только скорблю». Такие слова произнес.

[164] Также изволил сказать: «Что задумал, то исполнил. Возродил школу [Истинной Веры Чистой Земли] Святого [Синрана], возвел Основной павильон (хондо: 本堂)¹⁸¹ и Гоэйдо: 御影堂¹⁸², передал [пост] настоятеля [сыну Дзицунё], построив О:сака-дэн 大坂殿, ушел на покой¹⁸³. Слова: «Совершив то, что должен совершить, со славою уйти на покой. Это — Путь Неба»¹⁸⁴. — можно отнести и ко мне». Так изволил сказать.

[165] Нельзя считать, что нет огня, когда в лагере противника зажгли огонь. И каким бы ни был человек, произноси Слова, читай вслух Слова¹⁸⁵. Тогда [люди услышат тебя и] обретут веру¹⁸⁶.

[166] Время от времени высокоумный Рэннэ говорил: «Основательно спрашивайте у людей об учении Закона Будды. Основательно спрашивайте о вещах». Такими были его слова. Когда [ему] задали вопрос: «У кого должны спрашивать?» — то, говорят, ответил: «Если только [человек] привержен Закону

«...нёрай ...милостиво изменяет уже греховное сознание подвижника [веры] и делает его таким же добродетельным, как и сознание нёрай. По этой причине можно сказать, что сознание Будды и сознание простого смертного стали одним целым». В письме словом «сознание» перевели один и тот же иероглиф «心», который в настоящем тексте передали словом «сердце».

¹⁸⁰ По-видимому, речь идет о болезни накануне смерти весной 1499 г.

¹⁸¹ Основной павильон храма Хонгандзи в Ямасина 山科, в восточной части Киото.

¹⁸² Основной павильон (хондо: 本堂) также назывался павильоном Будды Амида (Амидадо: 阿弥陀堂). Павильон Гоэйдо: (御影堂) представляет собой мавзолей, посвященный Святому Синрану. В нем находились кремированные останки и портрет Синрана. Изначально храм Хонгандзи был усыпальницей Святого Синрана, но в 1438 г. построили еще один Основной павильон, посвященный Будде Амида. В то время во главе храма стоял Дзоннэ 存如, ему было 43 года, и еще был жив его отец Кё:нэ 巧如. Рэннэ, внуку Кё:нэ, было тогда 24 года. Но в тексте идет речь о павильонах другого храма Хонгандзи, находящегося в Ямасина. Его возвели при Рэннэ в 1480 г., когда настоятель смог вернуться в 1478 г. в Киото после того, как храм Хонгандзи, находившийся в О:Тани 大谷, был разрушен монахами храма Энрякудзи 延曆寺. О возведении нового храма Рэннэ достаточно подробно пишет в 57-м письме, не включенном в основные пять тетрадей.

¹⁸³ В 1-й год эры Энтоку 延徳 (1489 г.), 8-ю луну, 28-й день, в возрасте 75 лет, Рэннэ, передав пост иерарха школы сыну Дзицунё, удалился формально на покой.

¹⁸⁴ Слова Лаоцзы 老子 (по-японски: Ро:си).

¹⁸⁵ Имеются в виду слова и проповеди Высокоумного Рэннэ.

¹⁸⁶ Этот 165-й фрагмент был записан после смерти Рэннэ.

Будды, то спрашивайте независимо от того, к верхам или низам [он относится]¹⁸⁷. Может так оказаться, что человек, о котором и не подумаешь, что ему известен Закон Будды, знает [его]».

[167] Высокомудрый Рэннэ не любил носить одеяния темно-серого цвета без узоров: «Смотрится величаво». А также [он] не любил одеяния черного, как тушь, цвета¹⁸⁸. Если [кто-либо] приходил к нему в черной, цвета туши одежде, то [Рэннэ] укорял: «О, явился почтенный монах в прямо величественных одеяниях», — [далее] произносил такие слова: «А я нет, не величествен. Только Великий Обет Амида величествен».

[168] В храме О:сака-дэн, говорят, [у Рэннэ] была белая шелковая одежда с коротким рукавом (косодэ) и гербом, [он] повесил [ее] над своим сиденьем¹⁸⁹.

[169] Когда [Рэннэ] подали обеденный столик с яствами, [он], сложив руки, сказал: «Одежду и еду получаю благодаря милости Нёрай и Святого [Синрана]».

[170] «Человеку, который поднимается все выше и выше, не дано знать, где упадет. Просто будь осмотрителен, всегда внимателен в отношении всего, что вызывает чувство смутной тревоги», — так посоветовал.

[171] «Рождение в Чистой Земле» — спасение одного [конкретного] человека. Каждый человек, поверив в Закон Будды, будет спасен после смерти. Думать же [об этом], как о постороннем, означает не знать самого себя», — наставлял Эннэ 円如¹⁹⁰.

[172] В храме О:сака-дэн один человек [с удивлением] сказал высокому мудрому предшественнику предыдущего настоятеля: «Сегодня утром на рассвете пришел [немошный] старец. Удивительно». На эти слова [он] немедленно отреагировал: «Если веришь, то не задумываешься, что это трудно. Когда знаешь, что это, с точки зрения веры, — выражение благодарности за милость Будды, то не кажется тяжким трудом». Так ответил. Старцем, о котором идет речь, был, говорят, Рё:сю: 了宗 из Тагами 田上¹⁹¹.

[173] В Южных покоях люди собирались на сход и обсуждали, как лучше понимать [трудные места], к ним изволил выйти высокому мудрому предшественнику

¹⁸⁷ Здесь чувствуется влияние «Лунь юй». В главе V по схожему поводу сообщается: «Он был умный и деятельный, к тому же любил учиться и не считал зазорным обращаться за советами к нижестоящим». — Переломов, 1998, с. 336.

¹⁸⁸ Рэннэ, чтобы не делать различий между последователями школы, запретил священнослужителям носить черные, как тушь, одежды, подчеркивая тем самым равное отношение ко всем верующим. По распоряжению настоятеля бонзам было разрешено носить темно-серые, мышинного цвета одеяния.

¹⁸⁹ Тем самым подчеркивается, что Рэннэ носил такую же, как и все верующие одежду.

¹⁹⁰ Эннэ 円如 (1489–1521) — второй сын Дзицунё 実如 (1458–1525), приходится отцом Сё:нэ 証如 (1516–1554). Дзицунё же был пятым сыном Рэннэ. Эннэ умер в молодом возрасте, на 33-м году жизни. Он отобрал наиболее важные, по его мнению, письма Рэннэ к верущим, 80 из более 220, и объединил в пять тетрадей (годзё: офуми 五帖御文). См. примеч. к 46-му фрагменту.

¹⁹¹ Ныне Тагами 田上 — один из районов города Канадзава 金沢市.

предыдущего настоятеля и сказал: «Что [вы] говорите! Просто все отбросьте, только без сомнений положитесь единым сердцем на Мида. [Ваше] рождение в Чистой Земле определяется Буддой! Подтверждением тому — [возгласение] «Наму Амида-буцу». Что еще [вы] можете обсуждать помимо этого?» Так наставлял. Говорят, сомнения неожиданно возникают от одного слова, [имеющего] много значений.

[174] Не напугаешь стаю воробьев,
Если они привыкли к шумам.

И садятся даже на трещотку для отпугивания птиц, — время от времени [Рэннэ] цитировал это стихотворение. Говорят, [к сказанному] добавил: «Просто все люди, которые привыкают к звуку трещотки, уподобляются воробьям»¹⁹².

[175] «Хотя и есть люди, которые жаждут исправить [свое] сознание, но нет людей, жаждущих обрести веру», — изволил заметить [Рэннэ].

[176] Высокоумный Рэннэ изволил сказать: «Вряд ли уместно говорить, что искусные приемы [Будды] плохи. Должны хорошо знать [значение] принципа — что отбросить, а что принять (*хайрю*: -но ги 廢立ノ義), который с помощью искусных приемов (*хо:бэн* 方便) выявляет истину. [Мы] обретем истинную веру благодаря добродетельному и искусному приему [Будды] Мида, [Будды] Шакьямуни (Сяка 釈迦) и добродетельного наставника». Такие слова, говорят, изволил сказать.

[177] Священные послания (*о-фуми*)¹⁹³ — зеркало рождения простых смертных в Чистой Земле. [Но] находятся люди, которые считают, что выше священных посланий должны находиться [другие] Врата Закона¹⁹⁴. Это — большая ошибка. Так говорят.

[178] «Если обрел веру, то усердно возноси *нэмбуцу* [в благодарность] за милость Будды. Если же возникающее в сердце чувство почтения и признательности считаешь [достаточным] за милость Будды и совершенно не думаешь о простом произнесении *нэмбуцу*, то это — большая ошибка. Только само собой произнесенное *нэмбуцу* дает почувствовать мудрость Будды, становится возгласением [в ответ] на милость Будды», — поучал [Рэннэ].

¹⁹² В письме пятом из второй тетради Рэннэ писал о той же проблеме: привыкании бонз к проповедям, непонимании главного: «...А взять влиятельных бонз, они надели рясу, взяли четки и думают, что нет никаких препятствий [для рождения в Чистой Земле]. ...причина в том, что [эти бонзы] не осознали сами, насколько драгоценен Основной Обет, поэтому [они] всегда настаивают на том, как сами понимают веру, и чтобы ни слышали, полагая, что они-то уж знают это, пропускают все мимо ушей и просто имитируют других».

¹⁹³ Письма Рэннэ ныне называют и «*го-бунсэ* 御文章» и «*о-фуми* 御文». В данном случае, по всей видимости, Дзицунэ использовал слово «*о-фуми* 御文» (священное послание), так как в тексте написан соответствующий бином иероглифов.

¹⁹⁴ «Врата Закона» (*хо:мон* 法門) — иными словами, Врата, через которые все живые существа вступают в «Закон Будды»; то есть Учение Будды, Учение, с помощью которого адепт освобождается от заблуждений и получает возможность рождения в Чистой Земле Крайней Радости.

[179] Высокомудрый Рэннэ изволил сказать: «Если получил веру и произносишь *нэмбуцу* с мыслью о почтительности [к Амида] или же произносишь неожиданно [для себя], то это [проявление благодарности] за милость Будды. В других школах *нэмбуцу* возносят за родителей¹⁹⁵ или ещё за что-нибудь¹⁹⁶. В школе Святого [Синрана] [произнести] *нэмбуцу* — это значит положиться на Мида. Возглашение Его имени в любом случае — благодарность за милость Будды». Так, говорят, изволил сказать.

[180] Один человек рассказывал, что во времена высокоумного предшественника предыдущего настоятеля, когда собрались в Южных покоях, кто-то убил пчелу и неожиданно произнес *нэмбуцу*. В это время [Рэннэ] спросил: «О чем подумал, когда произносил *нэмбуцу*?» [Человек] ответил: «Сказал только из жалости». [Высокомудрый] отметил: «Если обрел веру, то в любом случае произнесение *нэмбуцу*, должен знать, — [проявление] долга благодарности. Все благодарят за милость Будды». Так наставлял.

[181] В Южных покоях высокоумный предшественник предыдущего настоятеля, подняв занавес, вышел и, произнеся: «Да славится Будда Амида! Да славится Будда Амида!» [*Наму Амида-буцу*], — сказал: «Хо:кё: 法敬, [ты] понимаешь мое сердце [сейчас]?» Когда [последний] ответил: «Ничего не понял», — то [Рэннэ] заметил: «Это потому, что я спасен Им. Это сердце, которое обращается к Нему с радостью и почтением». Такие слова, говорят, произнес.

[182] Один человек изложил высокоумному Рэннэ свое понимание веры. Говорят, он был из западных провинций (*сайкоку* 西国)¹⁹⁷. Когда [Рэннэ] выслушал общее понимание веры, то отметил: «Это представляет особую важность, если в сердце покоится то, о чем ты говоришь». Так ответил.

[183] Также изволил сказать: «В нынешнее время [у некоторых] слова произносятся в соответствии с верой. В таком случае [они] не отличаются от утвердившихся в вере, но грустно думать, что [они] разрушили [своими руками] рождение в Чистой Земле». Такие слова изволил сказать.

[184] «Утвердившись в вере, не совершай никаких плохих дел. И пусть даже кто-нибудь будет уговаривать, но не совершай плохих поступков. Как может нести зло человек, порвавший отныне последнюю связь жизни и смерти, стремящийся родиться в [стране] Умиротворенной Радости (*анраку* 安樂)¹⁹⁸». Такие слова произнес.

¹⁹⁵ Возносят *нэмбуцу*, как правило, за умерших родителей.

¹⁹⁶ Также возносили *нэмбуцу*, желая процветания своим потомкам, багополучия и долголетия себе и родственникам своим.

¹⁹⁷ Под западными провинциями, западной частью страны традиционно понимаются остров Кю:сю: 九州, а также район Тю:гоку 中国 и остров Сикоку 四国. Им противостояли «восточные провинции Тю:гоку 東国» в восточной части страны.

¹⁹⁸ «Умиротворенная радость» (*анраку* 安樂) — сокращенное название от «страны умиротворенной радости» (*анракукоку* 安樂国). Выступает синонимом «Чистой Земли Крайней Радости» (о:дзё: гокураку 往生極樂).

[185] [Рэннэ] изрек: «Говори простыми и понятными словами о Законе Будды». Такими были его слова. Это было сказано [достопочтенному] Хо:кё: 法敬. «Если говорить: верующее сердце (*синдзин* 信心), умиротворенное сердце (*андзин* 安心), — а бестолковый человек и письменных знаков-то не знает, — [вряд ли он что-нибудь поймет]. Если говорить: верующее сердце, умиротворенное сердце, подумает [он], что это разные [по смыслу слова]. Просто учи так, чтобы и простой смертный стал Буддой. Должен указать: «Положись на Амида и [Его] помощь в рождении после смерти». И как бы ни было бестолково живое существо, услышав [это], обретет веру. И нет других Врат Закона в нашей школе, кроме этих», — изволил сказать. Говорится в «*Андзин кэцудзэ:сё: 安心決定鈔*»¹⁹⁹: «Что касается Врат Закона в Чистую Землю, то нет ничего, кроме того, чтобы усвоить Восемнадцатый Обет [Амида]». Такими были его слова. По этому поводу в священном послании²⁰⁰ сказано: «Все живые существа, которые положились на помощь Будды всем сердцем и помыслами, будут обязательно спасены Мида-нёрай, как бы даже ни были тяжелы [их] грехи. Именно в этом и есть суть Восемнадцатой клятвы рождения в Чистой Земле с помощью *нэмбуцу*». Так им было сказано.

[186] [Сё:нё] изрек: «Плохо — если не обрел веры! Просто обрети веру. Добродетельный наставник обозначает словом «плохо» зло отсутствия веры». Когда предшественник предыдущего настоятеля²⁰¹ сделал замечание одному человеку: «Ты — очень плохой», — то тот ответил: «[Я] во всем полагаюсь на [Вашу] волю». На сказанное [Рэннэ] заметил: «Ты — безнадежно плохой. Нет ли [у тебя] зла отсутствия веры?» Говорят, такие слова произнес.

[187] Высокомудрый Рэннэ посетовал: «Что бы мне ни говорили, ничто не радует сердце». Обращаясь к самому себе, добавил: «Хотел бы услышать, что хотя бы один человек обрел веру». [Затем] произнес слова: «[Больше всего] в своей жизни я желал, чтобы люди обрели веру».

[188] В школе Святого [Синрана] главное — это положиться единым помыслом на [Амида]. Издавна прежние настоятели говорили: положитесь [на Амиду], но не было известно, каким образом, в частности, положиться [на Него]. Тогда во времена предшественника предыдущего настоятеля были созданы священные письма, [в них] четко было сказано: «Отбросив различные практики, положись всем сердцем на Мида и Его Спасение после смерти». Таким образом, высокоумный возродил школу²⁰².

[189] «Делаешь хорошее, а получается плохое. Делаешь плохое, а получается хорошее. Хотя и делаешь хорошее, но если думаешь: я, следуя учению Закона,

¹⁹⁹ Рэннэ чрезвычайно высоко ценил трактат «*Андзин кэцудзэ:сё: 安心決定鈔*», с молодых лет тщательно его изучал.

²⁰⁰ Цитата из шестого письма пятой тетради священных посланий Высокомудрого Рэннэ.

²⁰¹ Рэннэ.

²⁰² Параграфы 188 и 189 написаны от имени Высокомудрого Дзицунэ.

делаю добро, и если присутствует Я, то получается плохое. Хотя и делаешь плохое, но если исправляешь сознание и возвращаешь [его] к Основному Обету, то делаешь плохое, но получается хорошее, благоразумное», — такие слова изволил сказать. Тогда, говорят, высокоумный Рэннэ изрек: «Плохо, когда сознание полагается на себя».

[190] Предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Если человек, которого и не замечали, не считаюсь со [своим] положением, преподносит подарки, то этому, надо думать, есть какая-то причина. По нашей слабости сердечной радуемся, когда нам дарят что-либо. Люди поступают так в случае какой-то надобности». Так изволил сказать.

[191] Если смотришь только вперед и не смотришь под ноги, то споткнешься. Если смотришь только поверх людей и если не имеешь склонности [смотреть] на себя сверху, то это, должно быть, ужасная вещь», — так наставлял.

[192] «Чрезвычайно постыдная вещь сомневаться, мол, хоть это и Слово добродетельного наставника, но вряд ли так будет. Знай, что хотя и стало так, как не должно быть, поступай согласно Слову. И поскольку простые смертные становятся Буддами, то должны ли думать, что вряд ли так будет? Тогда пусть мне прикажут: «До:сю: 道宗, осуши один озеро²⁰³ в [провинции] О:ми 近江». Ответу: «Слушаюсь!» Может ли случиться, что Слово не сбудется?» — так [им] было сказано²⁰⁴.

[193] «Камень — чрезвычайно твердый. Вода — чрезвычайно мягкая. Вода хорошо точит камень²⁰⁵. Если достигаешь глубин сознания, то всенепременно достигнешь Просветления бодхисатвы?» — так гласит старое изречение. И как далеки [мы] ни были от веры, но если вмещаешь проповедь в [свое] сознание, то благодаря Его состраданию обретешь веру. Только внимательно слушай проповедь Закона Будды. Так говорят.

[194] Предшественник предыдущего настоятеля произнес: «Если, увидев человека, утвердившегося в вере, возникнет желание стать таким же, [обязательно] станешь!» Сказал он. «[Однако недаром] говорят: «непозволительно думать, что исключительно [своим] желанием и собственными силами станешь таким. Пребывая в Законе Будды, обретешь веру сердцем, отказавшимся от собственного Я».

[195] В других плохое сразу замечаешь, у себя же — нет. Если сам [уже] понял, что что-то не так, то, надо думать, стало настолько плохо, что сам это осознал, значит — следует исправить сердце. Просто поверь тому, что тебе говорят посторонние. Мы не замечаем своих недостатков». Такие слова сказал.

²⁰³ Речь идет о самом большом в Японии озере Бива 琵琶湖.

²⁰⁴ Этот параграф написан от имени До:сю: 道宗.

²⁰⁵ Эту метафору можно найти во многих сочинениях. По-видимому, первоначально ее заимствовали из китайского письменного источника «Ханьшу 漢書».

[196] Во время схода [религиозной общины] случается, ведут светские разговоры и, в конце концов, заговорят об Учении Закона. В этом случае будь как все. Сердцу не дай отвлечься. И в тот момент, когда начнут проповедовать и прославлять Закон Будды, не совершай большой ошибки — не оставляй на сердце ничего [затаенного], мы должны высказывать друг другу все, что думаем о смысле веры и неверия. Так говорят.

[197] Один человек заявил как-то [достопочтенному] Дзэндзю: 善徒²⁰⁶ из Канэгамори 金森²⁰⁷: «Сейчас [вам], должно быть, некуда время девать». На что Дзэндзю: ответил: «Мне больше восьмидесяти лет, но я не знаю, что такое некуда время девать. Дело в том, что я испытываю чувство огромной благодарности за милость Мида и, когда читаю молитвословия на японском языке (*васан* 和讃 [написанные Святым Синраном,] и святые тексты, сердце мое преисполняется благоговением и интересом. Поэтому мне совершенно некогда скучать». Такими были его слова.

[198] Высокоумный предыдущий настоятель [Дзицунэ]²⁰⁸ передал [историю], что ему рассказал [достопочтенный] Дзэндзю: «Когда один человек пришел к Дзэндзю, то он сразу же приступил к проповеди Закона Будды, не дав даже ему снять обувь. Тогда пришедший упрекнул [достопочтенного]: «Не дав даже снять обувь, сразу же поспешно что-то стал мне объяснять». На что Дзэндзю: заявил: «Мы живем в бренном быстро меняющемся мире, где не ждут вдоха после выдоха²⁰⁹. А что, если наступит смерть, не дав тебе времени снять обувь?» Так сказал. [Потом] произнес следующие слова: «Просто [я] должен быстро объяснить все, что касается Закона Будды».

[199] Высокоумный предыдущий настоятель [Дзицунэ] рассказывал о [достопочтенном] Дзэндзю: «В то время еще не было святого храма в Номуре²¹⁰.

²⁰⁶ Дзэндзю 善徒 — первоначально носил имя До:сай 道西. В 1466 г., собрав вокруг себя последователей школы, поднял первое в истории Японии восстание «икко-икки» — 向一揆 в провинции О:ми 近江国. В это же время в возрасте 66 лет сменил имя До:сай на Дзэндзю:. Родился в 1399 г. Был старше Рэннэ, родившегося в 1415 г., на 16 лет. Умер в возрасте 90 лет — 30 сентября 1488 г. (2-й год эры Тё:кё: 長享, 8-я луна, 28-й день). Местечко Канэгамори 金森 находится ныне на территории префектуры Сига 滋賀県.

²⁰⁷ Место Канэгамори 金森 находится в городе Морияма 守山市 в южной части префектуры Сига на берегу озера Бива 琵琶湖.

²⁰⁸ Дзицунэ 実如 (1458–1525) — пятый сын Рэннэ. В возрасте 75 лет Рэннэ передал ему пост настоятеля храма Хонгандзи (в переводе с японского — храма Основного Обета Будды Амида) и главы школы «Истинной Веры Чистой Земли». В тексте упоминается просто как «высокоумный предыдущий настоятель», тогда как его отец — как «высокоумный предшественник предыдущего настоятеля».

²⁰⁹ В пятом письме второй тетради в частности говорится: «В самом деле, человеческая жизнь эфемерна: на выдохе можно не дожидаться вдоха. Непременен без нерадивости должны, поместив Закон Будды в сознание, укрепиться в вере».

²¹⁰ Храм Номуре-доно гобо: 野村殿御坊. Речь идет о храме Хонгандзи в Ямасина 山科本願寺 (ныне район города Киото).

Когда он направлялся в провинцию из столицы через Каминасимори²¹¹, то сошел с паланкина и, указав в сторону Номура, сказал: «Здесь начнем проповедовать Закон Будды». Люди говорят: «Подобное ему сподобилось сказать благодаря престарелому возрасту». В конце концов, с возведением святого храма [Закон Будды] достиг расцвета. Чудеса», — заключил [Дзицунё]. Также [он] добавил: «Люди говорят в миру: «Дзэндзю: — инкарнация Хо:нэна²¹²». Он родился [в Земле Крайней Радости]²¹³ в 25-й день восьмой луны²¹⁴.

[200] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] [как-то] направился в Хигаси-яма 東山²¹⁵, и никто не знал, где он находится. Тогда [достопочтенный] Дзэндзю: повсюду там начал искать и обнаружил [его] в одном месте. Он выглядел подавленным, озабоченным²¹⁶. [Все] ожидали, что и Дзэндзю: [соответственно] сочувственно заговорит, но Дзэндзю:, представ, пред [иерархом], [радостно] воскликнул: «Какое счастье! Вскоре Закон Будды достигнет расцвета!» В конце концов, его слова сбылись. Высокомудрый предыдущий настоятель [Дзицунё] передал слова высокому мудрого Рэннэ: «Дзэндзю: — удивительный человек».

²¹¹ Каминасимори находится недалеко от местечка Ямадзаки 山崎 в Киото.

²¹² Рэннэ считался инкарнацией Святого Синрана, и по этой аналогии с 30 сентября 1488 г. верующие полагали, что До:сай (он же Дзэндзю:) также является инкарнацией Хо:нэна.

²¹³ Дзэндзю: «родился [в Земле Крайней Радости], т.е. иными словами, умер в возрасте 90 лет в 25-й день 8-й луны 2-го года Тёкё (30 сентября 1488 г., 8-я луна длится с 6 сентября до 5 октября 1488 года).

²¹⁴ 25-й день 8-й луны [эры Тё:кё:] 長享二年]八月廿五日 — по григорианскому календарю это 30 сентября 1488 г.

²¹⁵ Хигаси-яма 東山 (в переводе с японского «восточная гора») — восточная окраина Киото. Это место известно тем, что сёгун Асикага Ёсимаса 足利義政 (1436–1490) во второй половине XV столетия воздвиг там «Серебряный павильон» (Гинкакудзи 銀閣寺), подражая знаменитому своему предшественнику, деду Асикага Ёсимицу 足利義満 (1358–1408), по приказу которого на северной окраине столицы был сооружен «Золотой павильон» (Кинкакудзи 金閣寺). В тексте говорится, что Рэннэ направился в Хигасияма, на самом деле это было похоже на бегство от последователей храма Энрякудзи 延暦寺, разрушивших храм Хонгандзи 本願寺.

²¹⁶ Вероятно, здесь речь идет о том времени, когда в начале 1465 г. центральный храм школы Хонгандзи в О:тани (один из районов в восточной части Киото) подвергся нападению вооруженного отряда в количестве 150 (по другой версии 300) человек, в их числе были представители конкурирующих буддийских школ, синтоистского святилища Гион в Киото и возчики из О:ми, подчинявшиеся храму Энрякудзи. Рэннэ спешно покинул Киото и был вынужден скрываться три месяца на территории провинции О:ми среди своих последователей. Об этом есть соответствующие записи в хрониках храма Дайдзё:ин 大乘院 в Нара. Подробнее см.: Климов, 2011. С. 53–67.

[201] Несколько лет тому назад, в двадцать пятую годовщину кончины высокоумного Рэннэ, в начале третьей луны третьего года эры Дайэй²¹⁷, высокоумному предыдущему настоятелю [Дзицунэ] пригрезился сон: высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] сидит на возвышении в южной части [павильона] храма в фиолетовом косодэ²¹⁸, просит [его] подойти к нему и наставляет: «Закон Будды доходит до высшей степени в [его] восхвалении и обсуждении. Надо очень хорошо его славить»²¹⁹, — такими были его слова. [Предыдущий настоятель] сказал: «Закон Будды — Закон, которому радуются в уединении. «Если одному человеку [Закон] приносит столько радости²²⁰, то тем больше будет это чувство благодарности, если соберутся двое. Просто собирайтесь вместе, собирайтесь²²¹ и говорите друг другу о Законе Будды.»²²² Такими были его слова.

[202] Человек, пожелавший исправить [своё] сердце, спросил: «Что прежде всего следует исправить?» [Высокоумный] таким образом ему ответил: «Прежде всего, исправь всё плохое». Говорят, [также] сказал: «Сердце должно чётко проявиться, стать понятным и открытым единомышленникам, [тогда] его можно будет исправить. [А потом], говорят, заявил: «Что бы там ни было, но, услышав при обсуждении, что кто-то [уже] исправил сердце, то подумаешь: и я смогу исправить; но только должен признаться в своих грехах». Так, говорят, поучал.

[203] «Дело в том, что не приобщишься к вере, не высказав своего мнения во время беседы по Закону Будды. Некоторые думают, что следует говорить после того, как [всё] тщательно обдумал в своей голове. Это то же самое, что разыскивать чужие вещи. Радость на сердце должна выражаться свободно. Если холодно — значит холодно²²³, если жарко — значит жарко. Говори то, что у тебя на сердце. Дело в том, что если не выскажешь своё мнение во время

²¹⁷ Начало третьей луны третьего года эры Дайэй 代永 приходится на март и апрель месяцы: с 17 марта по 16 апреля 1523 года.

²¹⁸ Косодэ 御小袖 — вид японского нижнего кимоно с укороченным рукавом, носившимся в старину.

²¹⁹ Поскольку в школе «Искренней Веры Чистой Земли» Спасение даруется Буддой Амидой (Чужой Силой — тарики 他力), то искренне верующему остается только от чистого сердца славить Закон Будды, в этом выражается его признательность.

²²⁰ См. фрагмент 154. В нем говорится, что Закон Будды покоится на вере отдельного человека, и эта вера приносит радость каждому отдельному индивиду.

²²¹ Речь идет о сборах религиозной общины. Подробнее об общинах см. : Климов, 2008. С. 89–102.

²²² Не единожды подчеркивается в разных контекстах необходимость держаться вместе последователям Святого Синрана.

²²³ «Если [тебе] холодно, скажи: «Холодно» — строчка из средневекового сочинения «Кёдо:року 虚堂録».

обсуждения Закона Будды — не приобщишься к вере. Кроме того, даже пребывая в вере, может возникнуть небрежение. Но вряд ли будет небрежение, если вновь и вновь будешь встречаться с единомышленниками и прославлять [Закон Будды]». Такими были его слова.

[204] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля наставлял: «Плохо с точки зрения Просветления говорить, что, слившись с сердцем Амида в одно целое, получил Спасение [Будды] Мида. Несомненно, что приходит спасение, когда положился на [Него]. Вместе с тем следует говорить — верующие будут [Им] спасены». Такими словами, говорят, наставлял. «Во время возвращения к жизни единым помыслом мы пребываем в состоянии непоколебимости (*футай* 不退). Это — тайный дар [Мида]²²⁴: непоколебимость. Это — часть Нирваны». Такие слова, говорят, произнёс.

[205] [Достопочтенная] Юйрэмбо 唯蓮坊 из [храма] Токудайдзи 徳大寺²²⁵ сказала: «Хочу знать смысл слов «принять и не отпустить» (сэсю фуся-но ри 撰取不捨ノ理). Когда она молилась [Будде] Амида в [храме] Унгодзи 雲居寺²²⁶, то ей пригрезилось, что Амида взял ее за рукав и несмотря на то, что она пыталась [изо всех сил] вырваться, но не удалось освободиться, настолько сильно [Будда] держал. Тогда ей пришла в голову мысль, что [сочетание двух иероглифов] «принять» (сэсю 撰取) означает удерживать человека, который стремится убежать. [Высокомудрый] часто приводил этот случай.

[206] Во время болезни высокомудрого предшественника предыдущего настоятеля его навещали [достопочтенные] Кэньё 兼誉²²⁷ и Кэньэн 兼縁²²⁸. Как-то они его спросили: «Как понимать слово «покровительство» (мё:га 冥加). [Рэннё] ответил: «получить покровительство (мё:га-ни канау 冥加二叶) — означает положиться на Мида». Такие слова, говорят, произнес.

²²⁴ Есть тайный дар Будды Амида (*мицуюку* 密益), который верующий получает, сам того не ведая, и в противоположность ему есть явный, зримый дар (*кэньяку* 顕益).

²²⁵ 徳大寺ノ唯蓮坊 Юйрэмбо: из храма Токудайдзи (в буквальном переводе с японского — Великий храм Добродетели) — монахиня, годы ее жизни не удалось установить.

²²⁶ Храм Унгодзи (雲居寺) (в буквальном переводе с японского — храм обителя облаков).

²²⁷ Кэньё (兼誉), а также его называли Рэндзюн 蓮淳 (1464–1550), Тикамацу-доно. 近松殿 — шестой сын Рэннё. Основал храм Кэнсё:дзи 顕証寺. Ему была передана обитель Тикамацубо: 近松坊 вблизи города О:цу 大津, что находится на берегу озера Бива недалеко от Киото. Эта обитель находилась в подчинении к храму Миидэра 三井寺, в определенной мере конкуренту храму Энрякудзи 延暦寺.

²²⁸ Кэньэн (兼縁), или иначе его называли Рэнго 連悟 (1468–1543), седьмой сын Рэннё. Был настоятелем храма Хонсэндзи 本泉寺 в провинции Кага 加賀国. В возрасте 14 лет принял постриг. В 1488 г. руководил восставшими в провинции Кага, взял штурмом замок Тако:дзё: 高尾城, где пытался укрыться Тогаси Масатика 富樫正親 (1455–1488), правитель Кага. К 1506 году под властью Кэньэн фактически находились многие земли, получившие название «северных» — Хокурикудо: 北陸道 —, а именно: провинции Кага 加賀国, Этюдзэн 越前国, Эттю 越中国, Эттиго 越後国, Вакаса 若狭国, Ното 能登国.

[207] Когда я вызываю радость у людей разъяснениями Закона Будды, то испытываю еще больший восторг, чем возрадовавшиеся. Потому что передал мудрость Будды, и таким образом она им стала известна. Это — мой долг учить с благоговением мудрости Будды.

[208] И то, что [мы] читаем другим священные письма²²⁹ и проповедуем, должны знать, есть проявление чувства благодарности [к Будде Амида]. Когда произносим фразы, слова, преисполненные верой, они вызывают доверие; это тоже есть проявление благодарности [к Нему].

[209] Высокоумный Рэннэ изволил сказать: «[Действие] света Мида можно сравнить, например, с сушкой мокрых вещей. Благодаря силе солнца сперва сохнет верхняя часть, потом — нижняя. Благодаря же воздействию Чужой Силы (тарики 他力) сердце укрепляется в вере. И все грехи стираются [Буддой] Мида». Такие слова произнес.

[210] Достаточно бросить один взгляд на человека, утвердившегося в вере, кто бы он ни был, чтобы ощутить святость. Это — святость не человека. Поскольку она снизошла благодаря мудрости Будды, то должны знать, насколько [мы] обязаны Будде Мида. Так было сказано.

[211] Во время болезни высокоумный Рэннэ посетовал: «Мне не о чем жалеть. А вот о некоторых [своих] сыновьях²³⁰ и посторонних с сожалением думаю: нет у них веры. У людей в этом мире [много] препятствий на пути становления Буддой. Я не печалюсь, что достигну [вскоре Землю Крайней Радости]²³¹. Однако скорблю, что у них нет веры».

[212] Порой высокоумный Рэннэ угощал людей сакэ и делал [им] подарки. Таким образом, [он] вызывал [у них] чувство благодарности, приближая [их к себе], заставлял слушать [его проповеди] Закона Будды. Тогда им были, говорят, произнесены слова: «Делаю подарки, чтобы дать людям веру, а коль так, то это вызовет у них чувство признательности (хо:ся 報謝) за милость Будды»²³².

[213] Так же им было сказано: «Думаешь, что понимаешь, а [на самом деле] не понимаешь. Думаешь, что не понимаешь, а [на самом деле] понимаешь. Едва

²²⁹ Рэннэ большое внимание уделял священным письмам как средству распространения влияния школы среди простого народа, составлявшего социальную базу движения «икко-икки» 一向一揆. Был введен порядок: Рэннэ читал собравшимся священные послания и проповедовал после этого. См. также в связи с этим фрагменты 53 и 125.

²³⁰ В тексте значит слово «братья» (御兄弟), а не «сыновья». Здесь Рэннэ, вероятно, хотел подчеркнуть не столько кровно-родственную связь со своими многочисленными сыновьями, сколько духовную: мы все братья по вере.

²³¹ Иными словами, Рэннэ говорит о своей смерти.

²³² Поскольку все вещи, в том числе и сакэ, принадлежат Будде Амида, то таким образом миряне приобщались к вере. А возникавшее чувство признательности и благодарности за подарки, естественно, должно было обращаться к Амиде.

ли можно предположить, что совершенно [ничего] не понимаешь». [Затем] такие слова произнес: «Ведь сказано в сочинении «Кудэнсё:»²³³ «Какая [еще] может быть забота у простого смертного, [жаждущего] родиться в Земле Крайней Радости, кроме как [полностью] положиться на мудрость Будды Амида, которая хранится в сердце, вместившим [в себя] Учение Будды». Так можно сказать.

[214] Гансё: 願生²³⁴ из [селения] Суго 菅生 [провинции] Касю 加州 (Кага 加賀 — В.К.), послушав, как священнослужитель [Рэнти 蓮智]²³⁵ читал священные тексты, сокрушался: «Хотя священные тексты превосходны, но [при таком чтении] не проникнешься верой, не почувствуешь святости». Услышав это, высокомуудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] призвал [достопочтенного] Рэнти, и заставил его много раз читать священные тексты в своем присутствии, и наставил его в Учении Закона. [Потом] сказал Гансё: «[Я] обучил Рэнти чтению священных текстов и сделал [необходимые] наставления, [касающиеся] Закона Будды», — и позволил [Рэнти] вернуться в провинцию. После этого, когда [он] читал священные тексты, то [Гансё:] восклидал с чувством удовлетворения: «А сейчас действительно превосходно!»

[215] Высокомуудрый Рэннэ прежде всего говорил подросткам: «Читайте священные тексты». А также произносил следующие слова: «После этого, как бы [внимательно] вы ни читали, [повторите], если не будете [все время] повторять, то не будет прока». Когда обращаешься к текстам с недостаточным вниманием, то: «как бы [тщательно] ни читал священные тексты, как бы правильно вслух ни произносил, — [тщетно]; осознай [свой] долг (гири 義理)». Так сказал. Затем изрек: «Как бы ни запоминал содержание сутр, но если нет веры, [все] тщетно!»

[216] Один человек сказал [достопочтенному] Хо:кё:бо: 法敬坊²³⁶: «хотя [я] исполнен решимости [все] сделать, как учит [Рэннэ], но пребываю в состоянии растерянности и неверия. Это [меня] страшно печалит». Тогда [достопочтенный] Хо:кё:бо: ответил: «Этого нет в поучениях [Рэннэ]. Не следует так говорить, [высокомуудрый] учил: «Не пребывай в растерянности и неверии». Так, говорят, сказал достопочтенный.

²³³ «Кудэнсё:» (口伝抄) — сочинение Какунё (1270–1351). Написано в 1331 году.

²³⁴ Гансё: — человек из провинции Кага (ныне префектура Исикава 石川県) (加州菅生ノ願生), находился при священнослужителе Рэнти 蓮智 из той же провинции. Гансё: сопровождал Рэннэ при одной из его поездок в провинции Кага, по повелению Рэннэ был направлен в Такадама (ныне на территории префектуры Ямагата), где основал небольшой храм школы. Скончался летом 1506 г.

²³⁵ Рэнти (蓮智) — годы жизни установить не удалось. Судя по тому, что первым идет иероглиф рэн 蓮, входящий в имя Рэннэ, можно предположить, что возглавлял досточно большой храм в провинции Кага.

²³⁶ Хо:кё:бо: 法敬坊 — сын, ученик высокомуудрого Рэннэ. Также он известен под именем Дзюнсэй — 順誓. Умер в возрасте 91 года в 1509 г.

[217] Один человек спросил у [достопочтенного] Хо:кё:бо: : «Как это понимать: монахиня²³⁷, приближенная к Хо:кё:бо:, так глубоко погрузившему свое сознание в Закон Будды, пребывает в неверии?» На что, говорят, Хо:кё:бо: ответил: «[Твои] сомнения понятны. Как может сердце не отозваться на священные письма [Рэннэ], которые [монахине] читаются вслух утром и вечером? Оно должно внимать сказанному Хо:кё:бо:».

[218] [Достопочтенный] Дзюнсэй — 順誓²³⁸ сказал: «Когда мне приходится говорить о Законе Будды в отсутствие [высокоумудрого], то от сознания того, что я могу допустить какую-нибудь ошибку, пот течет из подмышек. Когда же высокомурый предшественник предыдущего настоятеля внимает моим речам, то, даже если они есть, в конце концов [Рэннэ] исправит их, и от этого чувствую себя спокойно и говорю [раскованно]». Такие слова сказал.

[219] Высокомурый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] сказал: «[Мы] должны отличать сомнения от полного незнания. Нельзя называть сомнением незнание. Сомнение — это когда различают вещи и имеют представление о том, что есть это и что есть то. Нельзя говорить: «Я сомневаюсь», — когда даже всех обстоятельств не знаешь». Такие слова изволил сказать.

[220] Высокомурый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Я беспокоюсь о том, чтобы в [Ямасина] Хонгандзи²³⁹ и в остальных храмах [школы] все было бы так, как и при жизни Святого [Синрана]. И сам я исполняю [лишь] обязанности зрителя. И [никогда] не забываю о Его благодеяниях». Во время же трапезы²⁴⁰ в первой половине дня [он] проповедовал: «и даже во время трапезы ни в коем случае не следует забывать [об этом]». Такие слова изрёк.

[221] Высокомурый предыдущий настоятель [Дзицунё] изволил сказать о времени высокомурых Дзэннэ 善如 и Сякунё Сякунё 綽如²⁴¹: «В периоды обоих [настоятелей] в основу была положена [внешняя сторона] церемониала». Такие слова изволил сказать. «И это сейчас можно увидеть на [их] портретах, — добавил [Дзицунё], — вот, [смотрите], одеяния желтого цвета кигэса 黄袈裟 и кигоромо 黄衣²⁴². В бытность же высокомурого предшественника предыду-

²³⁷ Речь идет, видимо, о женщине, находящейся в близких отношениях с достопочтенным Хо:кё:бо: — либо о матери, либо о жене, либо о теще.

²³⁸ Дзюнсэй. — 順誓. Он же Хо:кё:бо: 法敬坊.

²³⁹ В источнике написано — «гохондзи 御本寺» («основной храм школы»), под которым понимался Ямасина Хонгандзи 山科本願寺, построенный высокомурым Рэннэ в 1481 г. (13-й год Буммэй 文明).

²⁴⁰ Время для трапезы (оттоки 御齋) отводилось до полудня. После полудня прием пищи по буддийской традиции возбранялся, и это время (после полудня) считалось «неподходящим временем» (хидзи 非時).

²⁴¹ Дзэннэ 善如 (1333–1389) — четвертый, а Сякунё 善如 (1350–1393) — пятый по счету; иерархи школы, предшественники Рэннэ.

²⁴² Одеяния буддийских священнослужителей желтого цвета кигэса 黄袈裟 и кигоромо 黄衣 говорят о принадлежности к школе «тэндай». В «синсю» носили черные одежды.

щего настоятеля [Рэннэ], так как многие предметы культа, начиная с основного объекта поклонения (хондзон 本尊), находились в противоречии с [установлениями] нашей школы, [то] сжигали их, чтобы согреть воду для омовения священных предметов. Должны были сжечь и эти два портрета, но спасли их от огня. Но что подумают об этом? [Тогда Рэннэ] начертил на футляре: «Хорошее и плохое» и отложил [их] в сторону. И сейчас, когда [я] задумался об этом, то вспомнил слова Рэннэ: «И даже среди прежних настоятелей разные есть. Не говоря уже о таких, как мы, которые, должно быть, отошли [в чем-то от истинного Учения]. Поэтому рассматривайте [это], как чрезвычайно важное обстоятельство, будьте осмотрительны!» Такие слова изрек [предыдущий настоятель]. Кроме того, [Рэннэ] было сказано: «Во времена высокоумудрого предшественника предыдущего настоятеля [Рэннэ] многие окружающие его люди говорили по-разному. Все больше и больше закрепляя в сердце Закон Будды, относясь к нему как к самому важному делу [в жизни], [мы] должны интересоваться подробностями и высказывать [свое] понимание». Такие слова изволил сказать [Дзицунэ].

[222] Заметив малейшее отклонение [от Учения] у последователя Закона Будды, должно быть, подумаешь: «Даже с ним это произошло», — [подобное] должно заставить [каждого из нас] глубоко задуматься о себе самом. Кроме того, чрезвычайно постыдно думать: «Даже он ошибся, а я тем более ошибусь». Такие слова были произнесены.

[223] Произнести [слова]: «обратиться всеми помыслами к милости Будды» — не то же самое, что сказать: «обратиться всеми помыслами к мирским вещам»²⁴³. Утвердившись в вере, испытываешь чувство уважения, благодарности и выражаешь радость. Но порой, когда [допускаешь] небрежение, то со словами: «стыдно, что забыл [Его] великую милость [к нам]», — опомнившись, возвращаешься к мудрости Будды и думаешь с благоговением и почтением [о Нем]. И тогда из этого чувства к Нему произносишь возгласение (*нэмбуцу*). В этом и заключается смысл слова «обратиться всеми помыслами».

[224] Есть изречение: «Если не потерял интерес к Закону Будды, то услышишь чудо Закона»²⁴⁴. Предыдущий высокоумудрый настоятель [Дзицунэ] изволил сказать: «К примеру, если нам что-то очень нравится в мирской жизни, то, хотя многое [уже] известно, но стремимся узнать еще больше, спрашиваем [об этом] у других и готовы слушать [без конца] о том, что нам очень нравится,

²⁴³ «Обратиться всеми помыслами к мирским вещам» означает здесь пристрастие к сакэ, игре на музыкальных инструментах, оранжировке цветов, танцам, чайной церемонии.

²⁴⁴ Цитата из трактата «Учение, практика, вера и постижение истины» — «Кё:гё:синсё:» 「教行信証」, являющегося одним из основополагающих сочинений школы Истинной Веры Чистой Земли, написанного Синраном в 1224 г. Это выражение можно обнаружить также и в «Сутре о величии цветка» «Кэгонкё:» 「華嚴經」 (по китайски: «Хуаянь-цзин») (Аватамсака-сутра). Самая поздняя версия текста сутры появилась в середине VIII в. (в 40 цзюанях).

много и много раз. Также и с Законом Будды, сколько раз ни слушай, а насытиться не можешь. Хотя многое [уже] известно, но хочется еще больше познать. И должны обращаться с вопросами много и много раз, чтобы лучше усвоить смысл Учения Закона».

[225] Должен с ужасом задуматься над тем, что «использовать ради мирских наслаждений вещи — означает попусту тратить то, что принадлежит Будде». Вместе с тем будет правильным, если ради Закона Будды будешь без устали отдавать как можно больше вещей. Это [тебе] вознаградится»²⁴⁵. Так было сказано.

[226] Говорят, что [он] изволил сказать: «Высшая ступень (дзэ:хин 上品)²⁴⁶ Крайней Радости Чистой Земли, которую ты получишь в награду без каких-либо усилий, достигается лишь тем, что [ты] обращаешься всеми помыслами к Мида и становишься Буддой».

[227] Все люди, когда говорят или делают что-нибудь хорошее с точки зрения Закона Будды или мирского закона, считают это плодом своей доброты, совершенно забыв о милости [Будды], хранящейся в их сердцах, сделав упор на собственное сердце, в результате этого боги и Будды отказываются от них и неизбежно возникают плохие сердца и в миру, и в Законе Будды. Это — чрезвычайно важное обстоятельство. Так было сказано.

[228] В Сакаи²⁴⁷ [достопочтенный] Кэнъэн²⁴⁸ попросил у высокоумного предшественника предыдущего настоятеля [Рэннэ] написать священное письмо. Тогда [он] изволил сказать: «Я стар, просьба твоя непосильна. Прежде всего, норовишь мне сказать неприятности». Затем добавил: «Только есть вера в Закон Будды, и как бы ни было трудно, я готов написать». Такие слова, говорят, изволил сказать.

[229] Точно так же в храме Сакаи высокоумный предшественник предыдущего настоятеля поздно вечером при свете свечи писал возгласение

²⁴⁵ Случалось, что бонзы тратили ради собственного удовольствия деньги, пожертвования прихожан. В наказание за такую несправедную жизнь, считалось, их ждал ад.

²⁴⁶ Чистая Земля Крайней Радости (гокураку дзэ:до 極樂淨土) делилась на три ступени: высшую, среднюю и низшую.

²⁴⁷ Сакаи 堺 — город-порт, наряду с Хаката 博多 был центром торговли с заморскими странами и прежде всего с Китаем. Здесь находился один из храмов школы. См. также примеч. к 20-му фрагменту, где упоминается Сакаи-доно 堺殿.

²⁴⁸ Кэнъэн 兼縁, или иначе его называли Рэнго 連悟 (1468–1543), седьмой сын Рэннэ. Был настоятелем храма Хонсэнди 本泉寺 в провинции Кага 加賀国. В возрасте 14 лет принял постриг. В 1488 г. руководил восставшими в провинции Кага, взял штурмом замок Тако:дзэ: 高尾城, где пытался укрыться Тогаси Масатика 高尾城 (1455–1488), правитель Кага. К 1506 г. под его властью фактически находились многие земли, получившие название «северных» — Хокурукудо 北陸道 —, а именно: провинции Кага 加賀国, Эттидзэн 越前国, Эттю 越中国, Эттиго 越後国, Вакаса 若狭国, Ното 能登国.

с упоминанием имени Будды Амида (め:го:)²⁴⁹. В это время он изволил сказать: «Тело [мое] немощно, руки трясутся, глаза слезятся, но только сказали мне [последователи школы]: «Завтра мы направляемся в [провинцию] Эттю:», — и вот [я] пишу. Не обращая внимания на трудности, пишу». Так изволил сказать. «Тем не менее, я готов пожертвовать свое [бренное] тело последователям школы. Никому не [хочу] причинять хлопот, беспокоюсь только лишь о том, чтобы дать [им] веру». Такие слова были произнесены.

[230] Можно достать и приготовить редкостные деликатесы, но если никто не отведаст угощение, то все напрасно. Даже если на сходе [религиозной общины] единомышленники славословят [Будду Амида], но никто не обретет веру, то это подобно тому, что никто не отведал деликатесов. Так говорят.

[231] Хотя и пресыщаются вещами, но невозможно пресытиться тем, что станешь Буддой и возрадуешься милости Будды. Начертанное [возглашение] «Да славится Будда Амида» (Наму Амида-буцу) — бесценная драгоценность, которая не исчезнет, даже если сторит. В таком случае величайшее милосердие Мида составляет [ему] славу. Сочту за честь просто увидеть человека, несущего веру. Велико милосердие [Будды]. Так было сказано.

[232] Человек, утвердившийся в вере, должен стремительно направиться к Закону Будды и высоко чтить ниспосланный дар Закона Будды. Так говорят.

[233] Высокомудрый Рэннэ изволил сказать: «Говорить «благодетельные дела в прошлых жизнях замечательны»²⁵⁰ — это плохо. В нашей школе лучше говорить «вызывают чувство благодарности благодетельные дела, совершенные в прошлых жизнях»». Такие слова изволил сказать.

[234] В других школах встречу с Законом называют сюкуэн (сю:эн) 宿縁²⁵¹ — кармой. В нашей школе обретение веры называют семенами добрых дел в прошлых жизнях (сю:дзэн 宿善²⁵²). Крайне необходимо обрести веру. В этом случае по причине того, что к Учению приобщаются все живые существа, то Учение Мида называют всеохватывающим Учением (гукё: 弘教²⁵³).

²⁴⁹ Возглашение с упоминанием имени Будды Амида (め:го: 名号) представляет собой свиток с написанным именем Будды Амида («Да славится Будда Амида» 南無阿弥陀仏), являлся главным объектом поклонения.

²⁵⁰ Формулировка «Благодетельные дела в прошлых жизнях замечательны» (宿善メデタシ) предполагает опору на собственные силы (дзирики 自力), что является неприемлемым с точки зрения адептов школы «Истинной Веры Чистой Земли», которые полагались только на силу Обета Будды Амида, на Его силу (тарики 他力), поэтому принята иная формулировка «Вызывают чувство благодарности благодетельные дела, совершенные в прошлых жизнях 宿善有難».

²⁵¹ В большинстве словарей этот бином 宿縁 читается как «сюкуэн». Но в данном тексте дается окуригана хироганой «сюэн». В представленном переводе этот вариант прочтения приведен в круглых скобках.

²⁵² Точно так же бином 宿善 читается в большинстве словарей как «сюкудзэн», но в данном случае мы придерживаемся варианта, который предлагает Иноуэ Тосио, откомментировавший этот текст.

²⁵³ Всеохватывающее учение — гукё: 弘教.

[235] Говоря о Вратах Закона, крайне важным представляется в нашей школе сознание, открывающее единый смысл веры. Так говорят.

[236] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Последователем Закона Будды становишься благодаря неодолимой силе Закона. Без этой силы не сможешь [им] стать». Такие слова изволил сказать. «Таким образом, ученым и мудрецам не дано выразить словами Закон Будды. А человек, не знающий ни одного письменного знака, человек, обладающий верой, поскольку на него снизошла мудрость Будды, сила Будды, даст другим веру. По этой причине те, кто хоть и читают священные тексты, но более всего думают о своем Я, не могут передать словами Закон Будды²⁵⁴». Так было сказано. «А человек, утвердившийся в вере, пусть он ничего и не знает, так как ему сподобилось услышать Будду, даст веру другим». Такие слова изрек.

[237] «Положившись на Мида, становишься обладателем [возглашения] «Да славится Будда Амида» (*Наму Амида буцу*). Стать обладателем возглашения «Да славится Будда Амида» — значит обрести веру». Так говорят. Более того, «истинно-настоящим сокровищем нашей школы называют [возглашение] «Да славится Будда Амида». Это — вера единого помысла». Так говорят.

[238] И в нашей школе Истинной Веры²⁵⁵ находятся люди, которые порочат Закон, злословят. Задумавшись над этим, должны иметь в виду: «Что касается других Врат [Закона] и других школ, то тут ничего не поделаешь. Хотя и находятся такие люди в нашей школе, но ведь мы отмечены честью верить в Закон благодаря семенам добрых дел в прежних жизнях!» Так говорят.

[239] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] испытывал любовь и сострадание ко всем людям, какими бы они плохими ни

²⁵⁴ Этой же теме посвящено второе письмо Рэннэ из пятой тетради.

²⁵⁵ Еще Хо:нэн дал этому направлению «Чистой Земли» название «Истинная Вера» (*синсю*: 眞宗). Синран продолжил эту традицию, хотя последователи других школ придерживались иного мнения, считая направление Синрана «буддизмом мирян — дзайкэ буккё 在家仏教», которым позволяли употреблять в пищу мясо, иметь жен и детей. Поэтому многие учение Синрана выделяли из других школ, относящихся к направлению «Чистой Земли», называя ее «икко:сю: 一向宗» или же «музэко:сю: 無碍光宗». По этому поводу Рэннэ категорически утверждал, что направление «дзисю: 時宗», созданное Иппэном, логичнее называть «икко:сю:», а не школу Синрана, которую следует правильно называть «школа Истинной Веры Чистой Земли 淨土眞宗». Об этом Рэннэ пишет в 15-м письме из первой тетради. «Намеренно называть наше направление школой *икко:сю:* — значит не считаться с определением, данным, в частности, Наставником-Основателем [Святым Синраном]. Так все называют в основном из-за того, что мы полагаемся исключительно (*икко:*) на Будду Амида. И поскольку в сутре [Мурё: дзюкё:] говорится: “в одном направлении исключительным помыслом к Будде Бесконечной жизни (Мурё: дзю)”, то пусть называют школой одного направления (*икко:сю:*), если имеют в виду ту часть в сутре, где говорится, что мы должны положиться полностью (*икко:*) на Будду Бесконечной жизни. Однако основатель нашего храма Святой Синран четко называл нашу школу “школой Истинной Веры Чистой Земли”. Поэтому, более того, должны знать, что название «школа одного направления» дано людьми не из нашей школы».

были. Особенно [он] сокрушался о тех, — хотя они большие грешники, — кто убивал людей. Говаривал: «Если [он] еще жив, то [я] должен исправить [его] сердце». И пусть [он] даже был изгнан и отлучен от школы, но как только исправлял сердце, в конце концов, позволял [Рэннэ] ему вернуться. Так говорят.

[240] Рэнсо: 蓮宗.²⁵⁶ из [провинции] Аки 安芸 низвергнул [правителя] провинции (Кага 加賀国 — В.К.)²⁵⁷, вошел в противоречие с ранее установленными порядками (*кёкугото* 曲事) и был отлучен от последователей школы. Во время болезни высокоумного предшественника предыдущего настоятеля [Рэннэ] прибыл к нему в храм [Ямасина Хонгандзи]. Но хотя [Рэнсо:] явился с мольбою о прощении, но не нашлось никого, кто бы доложил [это иерарху]. В это время высокоумный предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Я исправлю Аки и верну его». Так изволил сказать. Начиная с сыновей, все отметили: «Как быть с тем, что именно он единожды [уже] причинил вред Закону Будды». На это [Рэннэ] изволил ответить: «Именно так! И это я называю позором! Но если [он] исправился в сердце [своём], каким бы плохим человеком ни был бы, не следует отказываться от него». Сказав это, помиловал его. Тогда явился [Рэнсо] пред иерархом. И когда предстал пред глазами [высокоумного], слезы благодарности хлынули [у него] на соломенные циновки (*татами*). Так говорят. Однако [вскоре] Рэнсо: закончил свой жизненный путь в храме [Ямасина Хонгандзи] во время поминовения в течение семи недель кончины Рэннэ²⁵⁸.

[241] Услышав о человеке, который ложно истолковывает [учение] школы в [провинции] О:сю: 奥州, высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] встретился с Дзё:ю: 浄祐²⁵⁹ из О:сю: и страшно разгневался: «Как ты посмел ложно истолковывать [учение] нашей школы, [учение] Святого

²⁵⁶ Аки 安芸 — название провинции, ныне это западная часть префектуры Хиросима 広島県. Рэнсо: 蓮宗, доверенное лицо Рэннэ, проживал в провинции Этидзэн 越前国. Во многом из-за активной деятельности Рэнсо:, стремившегося подчинить провинцию Этидзэн храму Ёсидзаки 吉崎御坊, Асакура Тосикагэ 朝倉孝景 (1428–1481), военный губернатор, разрушил вышеназванный храм. Рэнсо: — типичный представитель эпохи, когда «низы свергали верхи» (гэкокудзё: 下克上時代). Во многом из-за него — Рэнсо: и люди, близкие ему по духу, подняли жителей провинции Кага против законного представителя светской власти военного губернатора Тогаси Масатика 富樫正親, перешли к насильственным действиям — Рэннэ пришлось уехать из Ёсидзаки 吉崎 (провинция Этидзэн 越前国).

²⁵⁷ Тогаси Масатика 富樫正親 (1455–1488), правитель провинции Кага, был свергнут последователями школы «Истинной Веры Чистой Земли» в 1488 г. Покончил жизнь самоубийством во время штурма замка повстанцами.

²⁵⁸ Иными словами, Рэнсо: умер в течение 49 дней после того, как скончался Рэннэ.

²⁵⁹ Эта встреча состоялась с Дзё:ю: из края О:сю: (奥州ノ浄祐) в Ёсидзаки, провинция Этидзэн, в конце 1473 г. (12-я луна 5-го года Буммэй 文明). Только в 241 фрагменте настоящего сочинения зафиксирована крайняя раздражительность Рэннэ, готового было «изрезать на мелкие кусочки» провинившегося. В остальных же случаях подчеркивается неизменно доброжелательное отношение к своим последователям.

[Синрана] Основателя [школы]? Отвратительно!» Так сказал. Стиснув зубы, вымолвил: «[Вина твоя столь тяжела, что в наказание] недостаточно изрезать на мелкие кусочки». Так говорят. «Особенно низок человек, ложно истолковывающий Закон Будды». Так изволил сказать, говорят.

[242] То, что [мы] называем апогеем размышлений, есть всего лишь Основной Обет Амида-нэрай, [плод] мысли пяти калып²⁶⁰. Если [твое] сердце находится в согласии с истиной этой мысли, то станешь Буддой. [Выражение] сердце находится в согласии со словами означает истину единения человека с Законом (*кихо: иттай 機法 一体*²⁶¹). Так говорят.

[243] Высокоумный Рэннэ изволил сказать: «Все, что я сказал за свою жизнь, все это — о Законе Будды, об искусных приемах и средствах, как лучше объяснить людям, чтобы дать им веру». Такие слова, говорят, изволил сказать.

[244] Точно так же им было сказано во время болезни: «То, что я сейчас говорю, — золотые слова²⁶². Постарайтесь их хорошенько понять!» Такие слова изволил сказать. Затем, говорят, произнес песнь паломников [в святые места]:

«Всего лишь тридцать один письменный знак²⁶³,

И все они о Вратах Закона²⁶⁴».

[245] «Говорят, что «трое глупцов [заменяют] одного умного»²⁶⁵. В любом случае, если они будут вместе рассуждать, то [могут] возникнуть интересные

²⁶⁰ Калыпа (ко: 劫) — космический цикл существования мира от его возникновения из пустоты до разрушения и образования нового мира. Калыпами исчисляется время, необходимое для бодхисаттвы, чтобы стать Буддой.

²⁶¹ Термин *кихо: иттай 機法 一体* встречается в трактате «*Рокуё: сё: 六要鈔*», написанном Дзонкаку 存覚 (1239–1316), а также в сочинении «*Гангансё: 願々鈔*», написанном в 1340 г. первым настоятелем храма Хонгандзи Высокоумным Какунё 覺如 (1270–1351). В «*Андзин кэцудзё: сё: 安心決定鈔*» говорится о том, что нет полного Просветления (*сё: гаку 正覺*) Будды без рождения в Чистой Земле живых существ, и нет рождения в Чистой Земле живых существ без полного Просветления Будды; живые существа и Мида представляют собой одно и то же тело, и мы называем нераздвоенность сознания живых существ и Будды «*кихо: иттай 機法 一体*». Рэннэ в восьмом письме из четвертой тетради пишет: «... когда человек, доверивший свою жизнь [Будде Амида], произнося “наму”, и Закон, который даруется ему как Спасение Буддой Амида, соединяются в одно целое и называется это возглашением “Да славится Будда Амида”, в котором слилось в одно целое человек и Закон» (*кихо: иттай-но наму Амида буцу 機法 一体の南無阿弥陀仏*).

²⁶² Золотые слова (в обычных текстах бином читается *кинган*, в буддийских *конган 金言*) — золотые слова проповеди, произнесенные Буддой.

²⁶³ Японские стихи «танка 短歌» содержат в себе 31 слог — 31 письменный знак, поскольку японская письменность слоговая. В первой строчке 5 слогов, во второй — 7, в третьей — 5, в четвертой — 7 и в последней, пятой — 7 слогов. В приведенном стихотворении также в оригинале 31 слог.

²⁶⁴ Врата Закона — Учение Святого Синрана.

²⁶⁵ Здесь явно просматривается влияние сочинения Конфуция «Лунь юй». «Учитель сказал: «Когда [нас] трое в пути, то каждый из двоих [спутников] может стать моим наставником. Я выбираю хорошее и следую ему, плохое же служит предостережением и помогает исправиться» — Переломов, 1998, с. 351. Это наставление превратилось в народную поговорку не только в Китае, но и в Японии.

мысли», — сказал высокому мудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] высокому мудрому предыдущему настоятелю [Дзицунэ]. И это тоже чрезвычайно важные золотые слова для последователей Закона Будды. Так говорят.

[246] Высокому мудрый Рэннэ сказал [достопочтенному] Дзюнсэй — 順誓: «Хо:кё: 法敬 и я — братья!»²⁶⁶ Так изволил сказать. Хо:кё: отметил: «это выше милосердия». Если обрел веру, то тот, кто первым родился, старший брат, кто позже родился — младший брат!» Так изволил сказать. «Если все обрели милость Будды и едины в вере, то в четырех морях все [люди] братья». Так можно сказать.

[247] Сидя на полу веранды в Южных покоях в саду камней и воды, высокому мудрый Рэннэ изволил сказать: «Мы говорим, что [сами] вещи значительно отличаются от того, что мы думаем о них. Это относится и к достижению [Земли] Крайней Радости. Находясь в этом мире, думаем, что мы и благодарны, и почтительны, но это не может идти в счет. Радость рождения в этой Земле²⁶⁷ не передать». Так, говорят, изволил сказать.

[248] Достаточным можно считать даже то, что человек стремится «Не пусто-словить». И совсем не так уж много людей, которые стремятся «Не лгать в сознании [своем]. Даже если не получают хорошие дела, нужно хотеть всеми силами свершить [их] и в миру, и в Законе Будды». Так говорят.

[249] Высокому мудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Хотя вот уже более сорока лет читаю [трактат] «Андзин кэцудзёсё»²⁶⁸, но не могу начитать». Так изволил сказать. «Это священный текст, из которого можно добыть золото». Так изволил сказать.

[250] В храме [школы] в О:сака [высокому мудрый Рэннэ] изволил сказать, обращаясь ко всем [присутствующим]: «То, что я говорил вам в последнее время, — часть [лишь трактата] «Андзин кэцудзё:сё»²⁶⁹. Такие слова произнес. «В таком случае смысл нашего Учения — смысл, [изложенный] в «Андзин кэцудзё:сё». Это чрезвычайно важно». Так изволил, говорят, сказать.

[251] [Достопочтенный] Хо:кё: 法敬 сказал: «Заслуживает уважения тот, кто искренне почитает [Будду]; а не тот, кто изображает почтение». Высокому мудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил заметить: «Интересную мысль высказал! В человеке, изображающем почтение [к Будде],

²⁶⁶ Здесь имеется в виду широко известное высказывание: «Люди Четырех морей — все братья» из сочинения «Дзё:до ронто: 浄土論註» Тань-луаня (476–542). Несмотря на свое высокое положение, подчеркивая духовную близость с Дзюнсэй и последователями школы, Рэннэ не единожды приводил эту цитату (см. фрагмент 40).

²⁶⁷ Эта Земля — подразумевается Земля Будды Амида, Земля Чистой Земли Крайней Радости. В тексте написано «канодо 彼土».

²⁶⁸ Относительно сочинения «Андзин кэцудзё:сё» см. также комментарий к 185 фрагменту.

²⁶⁹ Рэннэ все время обращался к тексту «Андзин кэцудзё:сё», считая его одним из самых важных в школе «дзё:до синсю:». Некоторые из исследователей считают, что его автором был третий иерарх школы Какунэ (1270–1351).

в человеке, делающем вид, что восхищается [Им], нет никакого почтения. Почтительны лишь те, кто просто испытывают чувство благоговения [к Амида]. Интересную мысль высказал! Саму суть выразил». Так изволил сказать, говорят.

[252] Ночью 15-го числа первой луны третьего [года эры] Бунки 文龜 (11 февраля 1503 г. — В.К.)²⁷⁰, говорят, что [достопочтенному] Кэнъэну 兼縁 пригрезился сон, будто Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля, расспрашивая его, изволил отметить: «Постыдно тратить время попусту. Собери всех вместе и прочти им вслух хотя бы одну сутру в день во время поучений». Так, говорят, изволил сказать. Дело в том, что [Рэннэ] грустно было видеть, как очень много времени люди бесплодно проводят.

[253] Говорят, [Кэнъэну] также привиделось во сне, что ночью 28-го числа, заключающей [тот же год] луны²⁷¹, Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля в облачении окэса коромо 御袈裟衣, отодвинув фусума 襖²⁷², вышел и намеривался выслушать проповедь. Увидев, что [достопочтенный Кэнъэн] читает вслух слова священных писем, записанные на вещи, напоминающей ширму, спросил: «Что это?» Когда [Кэнъэн] с почтением ответил: «Священные письма», — то [Рэннэ], говорят, изволил сказать: «Они очень важны. Верь [им] и слушай [их]».

[254] Также, говорят, [Кэнъэну] приснилось, что в ночь на 29-е число [12й] луны, заключающей следующий год,²⁷³ Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Поставь прочно дом,²⁷⁴ укрепишь прочно в вере и произноси возгласение (*нэмбуцу*)». Такие слова [он] твердо произнес, говорят.

[255] Также пригрезилось во сне в ночь на первое число первой луны третьего [года] недавнего девиза правления Дайэй²⁷⁵, что, пребывая в южной части храма, Номура 野村南殿 (Ямасина Хонгандзи 山科本願寺 — В.К.), Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] после того, как высказал свое

²⁷⁰ 1503 г. — 5-й год после смерти Рэннэ (1415–1499). Кэнъэн — сын Рэннэ (см. прим. 15). Первая луна третьего года эры Бунки 文龜 приходится на 28 января — 27 февраля 1503 г.

²⁷¹ «Заключающая луна» (гокугэцу 極月) — иными словами, 12-я луна; 28-й день 12-й луны — 15 января 1504 г. по григорианскому календарю; двенадцатая луна приходится на 19 декабря 1503 — 18 января 1504 г.

²⁷² Фусума 襖 представляют собой деревянные рамы, которые покрыты бумагой и скользят по направляющим. Они выполняют роль внутренних раздвижных стен в японском доме. С их помощью маленькие комнатки быстро превращаются в одну большую или наоборот.

²⁷³ Первый год эры Эйсё: 永正 сменил эру Бунки 文龜, 3 февраля 1505 г., 12-я луна приходится на 6 января — 4 февраля 1505 г.

²⁷⁴ Под домом, видимо, понимается небольшой сельский храм, внешним видом практически он не отличался от прочих жилых строений в деревне.

²⁷⁵ Первый день первой луны третьего года эры Дайэй 大永 приходится на 17 марта 1523 г. Первая луна длилась с 17 марта до 16 апреля 1523 г.

мнение по различным вопросам относительно Закона Будды, изволил отметить: «В деревенской глуши [до сих пор еще] существуют различные практики разных школ. Следует жестко указать [на недопустимость подобного]». Так, говорят, изволил сказать.

[256] Также, говорят, пригрезилось во сне в ночь на пятое число первой луны шестого [года] *Дайэй* 大永²⁷⁶ (16 февраля 1526 г. — В.К.), что высокому-дрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «Это чрезвычайно важно, [что родишься после смерти в Земле Крайней Радости]. Настоящее время прекрасно. Упустить его жалко». Так изволил сказать. Когда ему почтительно ответили: «Точно так», — то, говорят, произнес такие слова: «Недостаточно просто сказать: точно так. Просто [пойми], это чрезвычайно важное обстоятельство». На следующую ночь пригрезилось во сне, что [достопочтенный] Рэнсэй 蓮誓²⁷⁷ изволил сказать: «В Ёсидзаки 吉崎 наставлял меня по самым важным аспектам нашей школы высокому-дрый предшественник предыдущего настоятеля. [По его мнению, мы] широко пользуемся священными текстами, не принятыми нашей школой, и вносим [тем самым] искажения. К счастью, есть священный текст, содержащий основную суть [нашего учения]. Это — священная тайна нашей школы. [Так] меня наставлял в Ёсидзаки высокому-дрый предшественник предыдущего настоятеля». Так, говорят, изволил сказать Рэнсэй 蓮誓. Словом, я все записал, что увидел во сне. И сейчас, когда Высокому-дрого предшественника нет с нами, ценным представляется даже одно его слово. И то, что услышал во сне, — золотые слова, истинные [его] изречения. [Я] их записал без искажений. Действительно, можно сказать, что это [всего лишь] сон. И все сны — плод фантазий. Однако появление Будды в облике человека во сне — доброе предзнаменование. Более того, подобные золотые слова надо, говорят, записывать.

[257] Плохо звучит, если сказать: «Почитаема милость Будды». Невежливо. Если же сказать: «С чувством благодарности думаем о милости Будды» — гораздо лучше звучит. Такие слова, говорят, изволил сказать [Рэннэ]. Невежливо звучит, если скажем «священные послания». Лучше сказать: «Выслушав проповедь священных посланий, испытываем чувство благодарности к ним». Такими были [его] слова. Говорят, дело в том, что с какой бы мерой почтения мы бы ни выражали [свое] уважение к Закону Будды, этого все равно будет недостаточно.

[258] «Когда славим Закон Будды, то нескромно обращаться к единомышленникам со словами «господа...» (катагата²⁷⁸). Лучше — «уважаемые господа» (онкатагата²⁷⁹). Такие слова, говорят, изволил сказать.

²⁷⁶ Пятое число первой луны шестого года эры *Дайэй* 大永 приходится на 16 февраля 1526 г, первая луна — с 12 февраля до 13 марта 1526 г.

²⁷⁷ Рэнсэй 蓮誓 (1455–1421) — четвертый сын Рэннэ.

²⁷⁸ В тексте слово «господа (катагата)» написано катаканой «カタガタ».

²⁷⁹ В тексте «уважаемые господа (онкатагата)» написано иероглифической «御方々».

[259] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Если уж строишь дом, то должен так его построить, чтобы надежно он укрывал от дождя». Излишества [Рэннэ] не любил. «Даже одежду красивую [должен] стыдиться носить. Помни лишь о покровительстве Будды и сердце полностью обрати к Закону Будды». Так, говорят, изволил сказать.

[260] Также изволил сказать: «Каким бы [ты] ни был человеком, но если служишь в доме Закона Будды, то, пусть [ты] до вчерашнего дня принадлежал к другой школе, сегодня, должен понять, обязан быстро все исполнять во благо Закона Будды. И [даже] если занимаешься торговлей, должен заботиться о благе Закона Будды». Так изволил сказать.

[261] Также, говорят, [он] изволил сказать: «Идет ли дождь, палит ли солнце, не тни с делом, [все] делай быстро и позволь людям [поскорее] вернуться [домой]. Такие слова изволил сказать. Это также — [Его] сострадание, заботясь о людях, [Амида] проявляет сострадание Великой Любви и Великого Милосердия. [Рэннэ] постоянно повторял: «Принаравливаясь к людям, я разъяснял [им] Закон Будды». Так говорил. Последователи — телом рядом, но не мыслями, и это вызывало у него такое разочарование, что не высказать словами.

[262] По приказу дома сёгуна — по приказу [Асикага 足利] Ёсихиса 義尚²⁸⁰ — требуют отлучить поднявших восстание в провинции Кага от школы. Сыновей, пребывающих в [краю] Касю: 加州 вызвали [в храм Ямасина Хонгандзи 山科本願寺]. В это время высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Требуют отлучить жителей [края] Касю: от школы, испытываю состраданье от этого больше, чем если бы на части разрежали тело мое. Как подумаю о таких, как ни о чем не ведающих монахинях в миру, в крайнее отчаяние прихожу от этого». Такие слова изволил сказать. Порвать отношения со своими последователями! Для добродетельного Учителя что может быть мучительнее?

[263] Высокоумный Рэннэ изволил сказать: «Не пристало отдавать первые плоды [нового] урожая наших последователей [представителям] других школ как священные подношения. Отведав их по крайней мере один или два раза, можно преподнести после этого и другим». Такие слова изволил сказать. Никто лучше его не посвящен в такие подробности. Особенно не подобает по небрежности забывать о благе Закона Будды и о милости, оказанной нам. Это приводит в изумление.

[264] Когда [достопочтенный] Хо:кё:бо: 法敬坊 посетил храм в О:сака 大坂殿, то высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Я скоро достигну [Чистой Земли], но ты еще проживешь десять лет». После этого еще о чем-то говорили, но вновь повторил «еще проживешь». Прошел год жизни [у достопочтенного] после рождения [в Чистой Земле Рэннэ], когда один человек заметил Хо:кё:бо: : «Все так, как изволил

²⁸⁰ Асикага Ёсихиса 足利義尚 (1465–1489) — девятый сёгун из дома Асикага.

сказать высокому мудрый предшественник предыдущего настоятеля. Этот год жизни подарен вам высокому мудрым предшественником предыдущего настоятеля». [Достопочтенный] со словами: «Действительно, это так», — сложив руки, произнес слова благодарности. Как и говорил высокому мудрый предшественник предыдущего настоятеля, десять лет ему было отпущено. Значит, это отвечало воле Будды. Удивительным [он] был человеком.

[265] Все время такие слова повторял: «Совершать непотребные вещи в [любом] деле — значит остаться без покровительства Будды».

[266] Высокому мудрый Рэннэ изволил сказать: «Даже когда ем, [все равно] не забываю, что это — милость Нёрай и Святого [Синрана]. Как только отведаю самую малость, сразу вспоминаю об этом». Такие слова, говорят, изволил сказать.

[267] Посмотрев на [обеденный] стол, [высокому мудрый] изволил сказать: «Подумал о том, что я буду есть то, что другим не дано, и сразу же пропал аппетит. Только и думаю с почтительным уважением о милости Будды». Так изволил сказать.

[268] В ночь на 18 число 12-й луны 2-го года Кёроку 享祿²⁸¹ (17 января 1530 г. — В.К.) [достопочтенному] Кэнъэну 兼縁 пригрезилось во сне, что высокому мудрый Рэннэ пишет священное послание. В нем были слова об [аппетитных] солоноватых сушеных сливах «умэбоси» 梅干: «От одного упоминания о солоноватых сушеных сливах во рту ощутишь [приятную] кислинку. Успокоенность в вере всех единомышленников точно так же проявляется. «По той причине, что единое для всех возгласие (нэмбуцу) не оставляет другого Пути»²⁸² — запечатлите это в сердце». Так, говорят, [писал].

[269] Когда [достопочтенный] Ку:дзэн 空善 сказал: «Поскольку мне не нравится Закон Будды, то не могу обратиться к нему всеми помыслами», — то высокому мудрый Рэннэ изволил сказать: «Не любить — значит ненавидеть, не так ли?» Так, говорят, изволил сказать.

[270] «Человек, поставивший себя вне Закона, считает Закон Будды отклонением от нормы, — изволил сказать [Рэннэ], — и когда я возношу хвалу Закону Будды, [он] думает: «Какое занудство, скорее бы он окончил». Не это ли наводит его на мысль об отклонении от нормы». Так, говорят, изволил сказать.

[271] Во время болезни высококчтимый прежний настоятель [Дзицунё]²⁸³ изволил сказать 24-го дня первой луны: «прежний настоятель [Рэннэ] со словами: «Быстро иди ко мне, — поманил меня левой рукой. — Я рад тебя видеть». Несколько раз это повторив, произнес возгласие (нэмбуцу). Тогда все поду-

²⁸¹ 18-й день 12-й луны 2-го года Кёроку 享祿 приходится на 17 января 1530 г., 12 луна — с 31 декабря 1529 г. до 29 января 1530 г. 31-й год после смерти Рэннэ.

²⁸² Цитата из «Дзё:до ронтю:» 「浄土論註」, сочинение Тань-луаня.

²⁸³ Дзицунё 実如 умер второго дня второй луны пятого года эры Дайэй 大永, через 27 лет после кончины Рэннэ. Следовательно, описываемые события происходили накануне смерти по болезни Дзицунё.

мали, что [Дзицунё] заговорил, находясь в замутненном сознании, но это было не так. Когда [он] изволил сказать: «Вздремнул и во сне грезил» — то все успокоились. Опять же, это было явление чуда. Так говорят.

[272] 25-го дня той же луны [Дзицунё] изволил беседовать с [достопочтенными] Кэнъё 兼誉 и Кэнъэном 兼縁. Речь шла о разных событиях, что произошли после того, как высокомурый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ], уйдя на покой, передал бразды правления²⁸⁴ сыну [Дзицунё]. «Мои слова проникнуты верой (андзин 安心), единым помыслом доверился Мида и совершенно определенно достигну [Чистой Земли]. Этим я обязан предыдущему настоятелю [Рэннэ]. Я рад, что до сегодняшнего дня в моем сердце не было и мысли: Я». Так [он] говорил по этому поводу. Действительно, это достойно благодарности и удивления. Если мы [все] будем точно так же думать, то сможем сказать, что утвердились в вере в Чужую Силу. Это — чрезвычайно важное обстоятельство.

[273] По той причине, что неуважительно [просто] произносить: «Святой Синран» («Синран Сё:нин» 「親鸞聖人」), как написано в [трактате] «Тандоку-но мон» 「嘆徳ノ門」²⁸⁵, поэтому читаем «Святой Первоучитель» («Соси Сё:нин» 「祖師聖人」). По этой же причине читаем «Святой Основатель школы» («Кайсан Сё:нин» 「開山聖人」), [а не Святой Синран].

[274] Невежливо просто коротко сказать: «Святой» 「聖人」. Также, наверно, невежливо сказать и «наш Святой» (коно сё:нин コノ「聖人」). Можно ли сказать: «Основатель школы», сократив [слово «Святой»]? Лучше просто сказать: «Святой Основатель школы». Так говорят.

[275] В трактате «Тандоку-но мон» говорится «*моттэ гудзэй-ни такусу*» 「以つて弘誓に託ス」 (полностью эта фраза звучит: Положимся на Великую клятву [Амида] в силу того, что [Будда] сострадает»²⁸⁶. — В.К.). Нельзя, говорят, читать, сокращая [слово] «моттэ» 「以つて」 (в силу того, что — В.К.).

[276] Когда высокомурый Рэннэ пребывал в храме в Сакаи 堺ノ御坊, то посетил [его достопочтенный] Кэнъё 兼誉. Положив на стол в основном павильоне храма (хондо: 本堂) священные письма, [высокомурый] стал читать их [сначала] одному-двум [присутствующим], [а потом] пятерым-десятерым подошедшим. В этот вечер в разговоре с людьми [он] изволил сказать: «В последнее время я думаю о чудесных вещах. Если постоянно читать священные письма приходящим людям, пусть даже одному, то человек, у которого накоплены семена

²⁸⁴ Рэннэ передал всю полноту власти по управлению школой пятому сыну Дзицунё (1458–1525) и отстранился от дел в возрасте 75 лет в 1489 г. (в 28-й день 8-й луны 1-го года Энтоку 延徳 — 23 сентября 1489 г.; восьмая луна приходится на 27 августа — 25 сентября).

²⁸⁵ «Тандоку-но мон 嘆徳ノ門» (воспроизведено написание, которое встречается в тексте, чаще в литературе встречается — 嘆徳門) — сочинение Дзонкаку 存覚 (1290–1373), сын иерарха Какунё 覚如 (1270–1351). Дзонкаку — старший сын Какунё.

²⁸⁶ 「悔怯退以託弘誓」

добрых дел в прежних жизнях, непременно обретет веру. В последнее время я размышляю о чудесных вещах». Несколько раз [Рэннэ] это повторил. «Итак, все больше и больше осознается чрезвычайная важность священных писем²⁸⁷», — изволил сказать [Кэннэ].

[277] «Насколько близко принимаешь к сердцу [житейские] дела нынешней жизни, настолько же хочется, чтоб [ты] отдал [свое] сердце Закону Будды», — сказал один человек. «Сравнение с суетным миром представляется неоправданно легковесным. Просто должен искренне возрадоваться Закону Будды», — так, говорят, ответил [Рэннэ]. Тогда, говорят, этот человек сказал: «Мы должны день за днем приобщаться к Закону Будды. И это — тягостное обязательство на протяжении всей жизни». А потом добавил [Рэннэ]: «Подумаешь о тягостном обязательстве — и возникает неудовлетворенность. И как бы ни была длинна человеческая жизнь, а не должен уставать радоваться». Так, говорят, было сказано.

[278] Ужасно, когда бонза наставляет других на путь Будды, а [сам] не следует ему²⁸⁸. Так говорят.

[279] До:сю: [из Акао 赤尾ノ道宗]²⁸⁹ попросил у высокоумного предшественника предыдущего настоятеля [Рэннэ написать] священное письмо, тот изволил заметить: «Письмо можно потерять, но если сердцу [оно] даст веру, то не пропадет». Такие слова изволил сказать. Кроме того, в следующем году [он] написал [еще одно].

[280] Достопочтенный Хо:кё:бо: 法敬坊 сказал: «Когда говоришь о Законе Будды и внемлет этому собеседник, искренне тянущийся к Закону, то говоришь с еще большим энтузиазмом». Такие слова сказал.

[281] Человек без веры, владеющий важным священным текстом, подобен младенцу с мечом (цуруги 劔)²⁹⁰. Поэтому даже если меч — огромная драгоценность, владея им, ребенок поранит себе руки. Человек, который может обращаться с ним, представляет собой драгоценное сокровище. Так говорят.

[282] Высокоумный предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: если даже, допустим, сейчас я скажу: «Умри», то, должно быть, кто-нибудь и умрет. Но вряд ли он обретет веру [силою слов]». Так, говорят, изволил сказать.

²⁸⁷ Как правило, после службы в храме Хонгандзи читались священные письма, написанные Высокоумным Рэннэ.

²⁸⁸ Эта фраза написана из трактата «О:дзё: райсан 往生礼讚».

²⁸⁹ Акао 赤尾 — название местности в провинции Этто: 越中国 (ныне префектура Тояма 富山県). До:сю: 道宗 — монашеское имя. Он был близким учеником Рэннэ, благодаря его стараниям дошли до нас многие «священные письма» учителя.

²⁹⁰ Священный текст — зеркало умиротворенного сознания (андзин 安心), а человек, не имеющий добрых семян в прошлых жизнях, человек без веры при чтении текста неизбежно придет к неправильному его толкованию и исказит его.

[283] Обращаясь ко всем присутствующим в храме в О:сака 大坂殿, высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил сказать: «То, что благодаря единому помыслу [в Амида] простые смертные рождаются в Чистой Земле, не является секретным учением или секретно передаваемым учением. Не так ли?» Так, говорят, изволил сказать.

[284] Когда шли строительные и отделочные работы храмового комплекса на собранные пожертвования последователей, [достопочтенный] Хо:кё: 法敬 сказал: «Все чудесно! И вид [на вновь разбитый сад] открывается прекрасный». На эти слова высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля изволил заметить: «Мне известны еще большие чудеса. Я познал, что простые смертные становятся Буддами». Так изволил сказать.

[285] Высокомудрый Рэннэ подарил [достопочтенному] Дзэндзю: 善從²⁹¹ каллиграфический свиток²⁹². Спустя некоторое время после этого спросил у Дзэндзю: «Что ты сделал со свитком, на котором я написал письмена?». [Достопочтенный] Дзэндзю: ответил: «[Я] наклеил его на картон и, [чтобы сохранить], положил в коробку». Тогда на эти слова [Рэннэ] изволил заметить: «Это не имеет никакого смысла! Повесь на стену, чтобы можно было его видеть все время. И таким образом он будет будить в сердцах сокровенные мысли. Пусть будет так». Такие слова изволил сказать.

[286] Говорят, также им было сказано: «Не станут Буддами те²⁹³, кто, проживая на территории храма и слушая проповеди, проявят небрежность!» Так, говорят, изволил сказать. Чрезвычайно важное замечание.

[287] Говорят, это — высказывание [высокомудрого]. Он обратился к присутствующим бонзам со словами: «Большие грешники те, кто называют себя бонзами», — чем вызвал тогда у всех без исключения крайнее замешательство. Потом продолжил: «А уж если грех велик, то Амида-нёрай спасет». Так, говорят, изволил сказать.

[288] Если тебе изо дня в день читают золотые слова священных писем, то это равносильно тому, что тебя одаривают драгоценностями. Так говорят.

[289] Во времена Святого [Синрана], Основателя школы [достопочтенный] Кэнти 顯智²⁹⁴, второй по счету настоятель храма²⁹⁵ в Такада, по прибытии

²⁹¹ Дзэндзю: 善從 в этом же письменном источнике встречается под именем До:сай 道西 из Канэгамори 金森. См. также примеч. к фрагменту 197.

²⁹² Речь идет о *какэмоно* 掛け物, каллиграфической надписи на продолговатой полосе шелка или, скорее всего в данном случае, бумаги, которую вешают вертикально на стене.

²⁹³ Речь идет о людях, непосредственно подчиненных Рэннэ и проживавших на территории храма.

²⁹⁴ Кэнти 顯智, годы жизни неизвестны. Буддийский священнослужитель середины периода Камакура. Ведет свою родословную от дома Тайра, представители которого осели в провинции Этиго 越後国. Был монахом храма Энрякудзи. Позже, встретившись с Синраном, стал его учеником, в 1228 г. в связи с этим сменил имя на Кэнти, повсюду проповедовал учение Синрана. В 1258 г. был назначен вторым по счету настоятелем храма Сэндзю:дзи в Такада 高田専修寺.

в столицу сказал: «Я думал, вряд ли уж встречу с Вами сейчас, но случилось чудо, и я встретился». Когда он так сказал, [Синран] изволил спросить: «В чем дело?» [Кэнти] ответил: «Я был страшно обеспокоен: судно на своем пути попало в жестокий шторм». Святой изволил сказать: «Коль так, не садись больше на корабль». Так изволил сказать. После этого [Кэнти] «следуя Слову [Основателя школы]» до конца жизни не поднимался на борт судна. Потом в другой раз, когда он отравился грибами и опоздал на встречу [со Святым], то же самое ему было сказано, и Кэнти до конца жизни не ел грибов. Так говорят. Можно считать, что он так верил Слову [Святого], что не мог ослушаться. Это действительно вызывает чувство благодарности и заслуживает похвалы.

[290] Если тело в тепле, то одолевает дрема. Постыдно. Памятуя об этом, держи тело в прохладе, и охладись дрему. Если же отдаться власти тела, то проявишь небрежность и в Законе Будды, и в светском законе, будешь бездейственным и неосторожным. Это обстоятельство чрезвычайно важно. Так говорят.

[291] Если обретаешь веру, то не можешь грубо разговаривать с единомышленниками. И сердце становится нежным. Это — обет [Будды]: «Тот, кто соприкоснется со Светом, обретает Нежность»²⁹⁶. Если нет веры, то человек замыкается в себе, слова становятся грубыми, и обязательно вспыхнет ссора. Постыдно! Постыдно! Обдумай это хорошо. Так говорят.

[292] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил поинтересоваться об одном последователе с севера страны: «Почему он так долго не приезжает в столицу?» [Так] изволил спросить. Человек, близкий к иерарху, ответил: «Одна влиятельная особа [в храме Хонгандзи] отругала его и запретила появляться здесь». Его настроение тогда совершенно испортилось, и он изволил заметить: «Недопустимо, чтобы так обращались с последователями Святого [Синрана], Основателя нашей школы. Непозволительно даже думать [никому] о таких вещах, в том числе и мне самому. И пусть кто-то [уже] нечто подобное свершил, передайте — пусть он быстрее прибудет в столицу». Так, говорят, изволил сказать.

[293] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля [Рэннэ] изволил сказать: «Никогда не позволяйте себе разговаривать грубо с последователями нашей школы»²⁹⁷. Основатель школы бережно к ним относился, называя [их] спутниками по вере (*он-до:гё: 御同行*), [а монахов —] братьями

Приложил немало усилий для создания мавзолея Синрана в О:тани (восточная часть Киото), собрал деньги на покупку земли под храм Хонгандзи. По сути дела его можно считать основателем храма Хонгандзи. Указом императора Ханадзона 花園天皇 (1297–1348, на троне 1308–1318) ему был жалован ранг *хо:ин 法印*.

²⁹⁵ Храм Сэндзюдзи в Такада находится в живописном месте на берегу озера Бива, в настоящее время там сохраняются многие предметы, имевшие отношение к тому периоду.

²⁹⁶ 33-й из 48-ми Обетов Будды Амида. См. также комментарий к 91-му фрагменту.

²⁹⁷ «Последователи нашей школы» написано иероглифами 御門徒 *гомонтто*. См. комментарий к фрагменту 115.

по вере (он-до:бо: 御同朋). Непозволительно думать о них плохо». Так, говорят, изволил сказать.

[294] «Святой [Синран], Основатель нашей школы, называл своих последователей самыми дорогими гостями», — так, говорят, изволил сказать.

[295] Когда последователи школы прибывали в столицу, то высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля обычно говорил в холодную погоду: «Хорошенько подогрейте сакэ, чтобы они забыли о холоде на улице», — в жару же — «остудите сакэ». Так обычно говорил. Такими словами смягчал сердца. А также упрекал: «Не годится с опозданием сообщать о прибытии в столицу последователей школы». Или такие слова, говорят, произносил: «Не годится заставлять ждать последователей нашей школы и с опозданием с ними встретиться».

[296] «Милость [Будды] — думать хорошо обо всем. Отказаться от мысли думать плохо — милость [Будды]. Отказаться ли, согласиться ли, — в любом случае — милость [Будды]. Так говорят.

[297] Высокомудрый предшественник предыдущего настоятеля, сложив руки ладонями друг к другу под одеяниями священника, с благоговением принимал пожертвования и подношения последователей школы. Поскольку он считал, что все вещи принадлежат Будде, то было непозволительным проступком для него случайно коснуться ногой даже собственной одежды²⁹⁸. И если касался, то одевал ее. Он изволил, говорят, [как-то] сказать: «Другими словами, подношения последователей нашей школы считаю подарком, полученным от Святого [Синрана]».

[298] Утвердившись в Законе Будды, во всем — будь то в [радости или] печали, в любом случае, — при мысли, что будешь спасен после жизни на этом свете, великая радость должна переполнять тебя. Это милость Будды. Так говорят.

[299] Не будет никакого вреда, если находишься в непосредственной близости от последователя Закона Будды, в каких бы потехах или проделках [ты ни принимал бы участие в это время]. Наша добродетель велика настолько, насколько настойчиво печемся о Законе Будды, который должен [прочно] покоиться на дне сердца. Так говорят.

[300] Имеется много свидетельств тому, что Будда Амида являлся людям на какое-то время в облике высокомудрого Рэннё. Об этом уже писали. И в песне паломника поется:

В память о себе

Я оставляю Имена шести письменных знаков²⁹⁹.

Пусть напомнят они обо мне,

Когда с вами меня не будет.³⁰⁰

Достоверно известно, что он был инкарнацией Мита.

²⁹⁸ В другом письменном источнике сообщается, что Рэннё специально так раскладывал вещи, чтобы даже случайно невозможно было прикоснуться ногой к ним.

²⁹⁹ Здесь имеется в виду известная формула возгласения «Да славится Будда Амида» (Наму Амида-буцу 南無阿彌陀仏), состоящая из шести иероглифов.

³⁰⁰ Цитата из сочинения «Рэннё сё:нин итокуки 蓮如上人遺徳記».

[301] Высокомудрый Рэннэ часто показывал сыновьям³⁰¹ свои ноги. На них четко проступали глубоко врезавшиеся в кожу следы от завязок соломенных сандалий. При этом [он] говорил: «Как видите, проповедуя Закон Будды, я исходил и столицу, и деревни вокруг»³⁰². Такие слова, говорят, изволил сказать.

[302] Также обычно поучал: «Вместо того, чтобы подражать плохому человеку³⁰³, подражай человеку, утвердившемуся в вере». Так, говорят, поучал.

[303] Во время болезни высокомудрого Рэннэ на пути в столицу из храма в О:сака, в 18-й день второй луны восьмого [года эры] Мэйю: 明応³⁰⁴ (29 марта 1499 г. — В.К.), в местечке Самба-но Дзёкэн³⁰⁵, (что в провинции Кавати — В.К.) он обратился к прежнему настоятелю [Дзицунё] со словами: «Так как я подробно изложил в священных письмах основную суть нашего Учения, то теперь вряд ли найдется человек, который, что-нибудь перепутав, неправильно расскажет. Хорошенько пойми то, что от меня услышал, и передай это нашим последователям». Таким было его последнее слово. И в подтверждение того, что вера высокомудрого прежнего настоятеля соответствует [вере, запечатленной] в священных письмах, а также что и последователи во всех провинциях будут обретать такую веру, что запечатлена в священных письмах, поставил, говорят, личную печать.

[304] Дзонкаку³⁰⁶ — инкарнация [бодхисаттвы] Дайсэйси 大勢至³⁰⁷. Так говорят. Однако в [трактате] «Рокуё:сё: 六要鈔»³⁰⁸ [он] пишет: «Трудно понять смысл иероглифов «три сознания»³⁰⁹, передавая содержание с китайского

³⁰¹ Переведено по смыслу. В тексте значит слово «братья 御兄弟» — то есть «братья по вере», а не «сыновья», которых он так называл.

³⁰² В других сочинениях, посвященных житию Высокомудрого Рэннэ, эта сцена описывается более подробно. Указывается, что иерарх исходил пешком почти всю страну, чтобы «распространить Закон Будды (Учение Синрана — В.К.) на все провинции Японии». Особенно подчеркивается, что Рэннэ обошел пешком все места, которые в свое время посетил Святой Синран.

³⁰³ См. примеч. 131 к фрагменту 150.

³⁰⁴ 18-й день 2-й луны восьмого года Мэйю: 明応 — 29 марта 1499 г.; восьмая луна приходится на 27 августа — 25 сентября.

³⁰⁵ Самба-но Дзё:кэн サンバノ浄賢 — так написано в тексте. Иноуэ Тосио, авторитетный исследователь и комментатор жития Рэннэ, указывает на место Санбан-но Дзё:кэн в провинции Кавати 河内の三番の浄賢. Дзё:кэн — название прихрамового города. Имелся Итибан-но Дзё:кэн 一番の浄賢, Нибан-но Дзё:кэн 二番の浄賢 и Самбан-но Дзё:кэн 三番の浄賢.

³⁰⁶ Дзонкаку 存覚 (1290–1373), третий по счету иерарх школы, многое сделал для усиления ее влияния. См. также примеч. к фрагменту 158.

³⁰⁷ Дайсэйси 大勢至 — бодхисаттва Махастхама-прапта.

³⁰⁸ «Рокуё:сё: 六要鈔» — один из первых комментариев к «Кё:гё:синсё:». Написан высокомурым Дзонкаку.

³⁰⁹ «Три сознания — сансин 三心» — «искреннее сознание» (сисин 至心), «верить и ощущать радость от этого: радость веры» (сингё: 信樂), «желание родиться в Чистой Земле» (ёкусё 欲生). Три аспекта веры, которые нашли отражение в Основном (18-м) Обете Будды

на японский язык», — и далее, — «должны [в этом] почтительно положиться на великий талант Святого [Синрана]». Хоть и был [Дзонкаку] инкарнацией бодхисаттвы, но писал, опираясь на трактат [«Кё:гё:синсё:»] Святого. Действительно, очень трудно выделить божественный смысл, следует следовать воле [Синрана], отказавшегося от Собственной Силы и почитавшего Чужую Силу. Подобные деяния и составят доброе имя. Так говорят.

[305] [Дзонкаку] написал комментарий [«Рокуё:сё:» к сочинению «Кё:гё:синсё:»] не для того, чтобы продемонстрировать свою ученость, а для того, чтобы показать [скрытую] красоту слов, чтобы проявить уважение к сказанному [Святым Синраном]. Так говорят.

[306] В своей предсмертной песне паломников [высокоумный] Дзонкаку *存覚* говорит:

Сегодня вся жизнь³¹⁰

Стала грезой одной ночи.

И этот мир казался прочным домом,

Но оказался временным ночлегом³¹¹.

Говорят, что когда эти слова услышал высокоумный Рэннэ, то произнес: «А теперь [Дзонкаку] инкарнация Шакьямуни³¹². Стал сознанием приходящим и уходящим из этого мира». Так было сказано, говорят. «Если иметь в виду самого себя, я то приходил, то уходил с Шести Дорог³¹³, и сейчас, в предсмертный час, на исходе жизни настало Просветление. Таким стало сознание». Так говорят.

[307] Есть солнечная и темная стороны. Цветы под солнечными лучами быстро раскрываются. На темной стороне, в тени, цветы поздно расцветают. Таким же образом в зависимости от добрых дел, посеянных в прошлых жизнях, человек рано или поздно [достигает Просветления]. В таком случае есть рождения [в Чистой Земле] в прошлом, настоящем и будущем. Есть люди, которые рано

Амида, о котором ведется речь в сутре «Даймурё:дзюкё: 大無量寿經». В тексте 304 фрагмента значится «три сознания» и дается чтение «сансин», в то время как во многих словарях читается как: «сандзин 三心». Кроме того, в самой сутре «Даймурё: дзюкё:» и в трактате «Рокуё:сё:» мы встретим другое выражение «сансин 三信» — «три веры», то есть, иными словами, говорится о «трех аспектах сознания адепта, верующего в Будду Амида».

³¹⁰ Так как достиг рождения в «Земле Крайней Радости», то прежние заблуждения стали сном одной ночи.

³¹¹ «...временным ночлегом» — в тексте буквально написано: «приходил и уходил с ночлега». Это перекликается дальше с фразой: «приходящими и уходящими из этого мира...», далее «... то приходил, то уходил с Шести Дорог».

³¹² Будда Шакьямуни (яп. Сяка) — последний земной Будда, прообразом послужила реальная историческая личность принца Сиддхартха из рода Гаутама. После смерти Шакьямуни Закон Будды приходит в упадок, последовательно проходя три этапа: «правильного Закона» (сё:бо: 正法), «подобия Закона» (дзо:бо: 像法) и «конца Закона» (маппо: 末法). Расцвет амидаистских школ приходится как раз на последнюю эпоху.

³¹³ Шесть Дорог рождений и смертей — дороги ада, голодных духов, животных, воинственных асуров, людей и небожителей.

достигают Просветления, встретившись со Светом Мита. Есть люди, которые достигают Просветления поздно. В любом случае — укрепился ли в вере или пребываешь в неверии — должен, поселив в сердце Закон Будды, слушать проповеди. Таким было слово. Так, говорят, изволил сказать высокоумудрый предшественник предыдущего настоятеля относительно прошлого, настоящего и будущего. «Есть люди, которые вчера достигли Просветления. Есть люди, которые сегодня достигнут Просветления». Так, говорят, изволил сказать.

[308] [Однажды] высокоумудрый Рэннэ проходил по коридору и увидел клочок валявшейся бумаги: «Во владениях Будды небрежно относятся к вещам, [принадлежащим Ему]?» Двумя руками поднял. «В общем даже такие [мелкие] вещи, как клочок бумаги, он считал предметами Будды, его собственностью, с которой нельзя обращаться небрежно». Так нам рассказал Высокоумудрый прежний настоятель [Дзицунэ].

[309] Высокоумудрый Рэннэ в последние годы своей жизни [часто] повторял: «Все, что ни сказал [я] во время своей болезни, — золотые слова. Должны очень внимательно [их] слушать». Такими были, говорят, его слова.

[310] Во время болезни [Рэннэ] позвал к себе [достопочтенного] Кё:мон 慶聞³¹⁴ и, говорят, изволил сказать: «Я должен, взяв себя в руки, собравшись с мыслями, рассказать, какие удивительные вещи таятся во мне».

[311] Высокоумудрый Рэннэ изволил сказать: «Приятно, когда человек ведет себя непринужденно и в миру, и в [пределах] Закона Будды». Он не любил молчунов. «Плохо, когда человек не разговаривает, — повторял [он]. А также отметил: «Плохо, когда говорят невнятно или шепотом».

[312] Также ему принадлежат слова, высказанные в двустишии³¹⁵:

И Закон Будды, и домашнее хозяйство держатся на том,

Что к ним все силы свои обращает человек.

А также:

И Врата Закона [Будды], и сосны в саду

Хорошеют от того, что за ними ухаживают³¹⁶.

И это в двустишии было сказано, говорят.

³¹⁴ Полное имя Кё:мон — Кё:монбо: Рю:гэн 慶聞坊竜玄.

³¹⁵ Двустиишем здесь переводится бином «*цуйку* 对句», что означает параллелизм, параллельные строки в стихах.

³¹⁶ В тексте обыгрывается написанное катаканой слово «ю:» — в отношении Закона Будды означает «говорить», относительно сосен — придавать им красивую форму (два разных иероглифа). В переводе приведен один глагол «ухаживать» для обоих случаев, поскольку в тексте оригинала слово «ю:» стоит в конце стихотворения и выступает сказуемым и для Закона Будды, и для сосен, поэтому и написано каной, а не иероглифом. 法門ト庭ノ松トハイフニアガル。イフ читается как «ю:», но в случае с Законом Будды будет в настоящее время писаться «いゝう», а в случае с соснами — «ゆゝ».

[313] Еще при жизни высокомудрого Рэннэ в Сакаи [достопочтенный] Кэнъэн 兼縁 купил полотно синего цвета (*сэсури*³¹⁷), тогда высокомудрый Рэннэ изволил сказать: «Такая вещь у нас есть. Бессмысленная покупка!» Когда Кэнъэн на это ответил: «На свои деньги купил», — то [Рэннэ] спросил: «Деньги тебе принадлежат?» Все без исключения вещи — вещи Будды, [они] принадлежат Нэрай и Святому [Синрану]».

[314] Высокомудрый Рэннэ сделал подарок [достопочтенному] Кэнъэну, но тот отказался со словами: «Спасибо, [я] не достоин [этого]». [Рэннэ], говорят, изволил сказать: «Должен взять, что тебе дарят. Просто возьми и укрепись в вере. Если нет веры, хотя и скажешь: «Спасибо, я этого не достоин», — и не примешь вещь Будды, будет мелочно это. Не одолевает ли гордыня: и я могу это сделать? Всё принадлежит Будде. Что бы то ни было, всё получаем от Него».

Скреплено печатью Дзицунэ.

実如 御判

Литература

Записи сказанного высокомудрым Рэнне / пер. с японск. В.Ю. Климова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. — СПб.: 1993.

Климов В.Ю. Религиозная община (ко: 講) буддийской школы «Истинной веры чистой земли» в средневековой Японии // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Выпуск 5. Этнография, фольклор, искусство, история, музееведение 2005—2006. СПб.: 2008.

Климов В.Ю. Краткий обзор письменных источников, посвященных высокомудруму Рэннэ // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение 2008—2010. Выпуск 6. СПб.: 2010.

Климов В.Ю. Светские власти, Рэннэ, восьмой иерарх буддийской школы «Истинной веры Чистой Земли», и ее адепты в средневековой Японии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 12. Выпуск 1. СПб.: 2011.

Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». — М.: 1998.

Иноуэ Тосио 井上鋭夫. Бункэн кайдай — Рэннэ сё:нин го-итидай кикигаки (文献解題・蓮如上人御一代聞書) = Аннотированная библиография — Записи сказанного Высокомудрым Рэннэ // Нихон сисо: тайкэй. Т. 17. Рэннэ — икко:-икки (日本思想体系17. 蓮如・一向一揆 = Серия: мысль Японии. Т. 17. Рэннэ — движение икко:-икки). Токио: 1972. С. 641—679.

The Words of St. Rennyu. Complete Translations of the Rennyoshonin — Goichidaiki-Kikigaki and the Anjinketsujosho. Translated and annotated by Kosho Yamamoto. Tokyo: 1968.

³¹⁷ «Полотно синего цвета» в тексте передано тремя иероглифами «背摺布». Допущена ошибка, видимо, при переписке. Должно быть написано другими иероглифами «青擦布». Произношение не меняется при этом.

Summary**“Records of Master Rennyo’s sayings”.****Translation from Japanese, Commentary, Preface by V.Y. Klimov**

Rennyo (1415–1499) is a figure of enormous influence. Rennyo transformed a relatively small religious sect into powerful religious organization. Before him the church, Honganji, was only one among many branches of Shin Buddhism. Rennyo emerges as a religious leader who deeply understood the anxieties of his age and stated a response that met with overwhelming acceptance. His propagation created large communities of Shin followers that came to play a prominent role in popular movement, known as the “Ikko-ikki”.

“Rennyo shonin goichidai kikigaki” is a record of what was heard about the whole life of Rennyo shonin. The record is compiled from stories of his life and recollections of various disciples and relatives. Rennyo was idealized, and his image is an inspirational portrait of charismatic religious leader. We can find a wealth of information concerning religious leader himself, the age in which he lived and the history of late medieval Japan. Memoirs are an essential source for any study of Rennyo’s life and thought and also the Japanese history of XV century. “Kikigaki” contains 314 items (Nishi Honganji version) or 316 items (Higashi Honganji version) or 249 items. The text for this translation of Memoirs is “Rennyo shonin goichidai kikigaki” (314 articles), published in highly appreciated series of written sources of Japanese thought “Nihon shiso taikai” [日本思想体系], vol. 17.

Key words: “Rennyo shonin goichidai kikigaki”, religious movement *ikko-ikki*, Buddhist school “*jodo shinshu*”, Shinran, Rennyo, Buddhist temple Honganji.

Об авторах

Об авторах

- Биткеев Мингиян Петрович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета, директор Института буддийской философии (г. Элиста)
- Бурмистров Сергей Леонидович** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна** — доктор исторических наук, зав. Сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Дьякова Ольга Васильевна** — доктор исторических наук, профессор, зав. Лабораторией археологии Приамурья Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток)
- Ермакова Татьяна Викторовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Иванов Владимир Павлович** — кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Климов Вадим Юрьевич** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН
- Колесников Анатолий Сергеевич** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Кубасов Федор Витальевич** — аспирант Института восточных рукописей РАН, ассистент кафедры японоведения восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Ленков Павел Дмитриевич** — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; доцент кафедры языков и культур стран Востока РХГА

Островская Елена Александровна — доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН

Рысаков Алексей Сергеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры восточных языков и культур Русской христианской гуманитарной академии, преподаватель кафедры философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств

Столярова Екатерина Владимировна — соискатель Института восточных рукописей РАН, младший научный сотрудник Отдела «Религии Востока» Государственного музея истории религии

Стрелков Андрей Михайлович — кандидат исторических наук, докторант Института восточных рукописей РАН (в 2004–2008 гг.), генеральный директор издательства «Удумбара» (г. Улан-Удэ)

Стрижак Юлия Николаевна — пресс-секретарь вице-губернатора Санкт-Петербурга по вопросам научной политики, образования, культуры

Харькова Елена Юрьевна — кандидат исторических наук, независимый исследователь

Четырова Любовь Борисовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета (г. Самара)

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН

**Пятые востоковедные чтения
памяти О.О. Розенберга**

Труды участников научной конференции



Издательство А. Голода

Издательство А. Голода

199226, Санкт-Петербург, Новосмоленская наб., 6-131

Тел.: +7 (981) 847-09-71, (812) 940-63-96

E-mail: martinfo@rambler.ru

www.sesame.spb.ru

Подписано к печати 10.07.2012. Гарнитура Times.
Формат 70 x 100 ¹/₁₆. Объём 20 печ. л. Печать офсетная.
Тираж 100 экз.