

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫП. XXIII

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК
(История, этнография, культура)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

Г. Г. Свиридов

**К ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
«ПОВЕСТВОВАНИЯ, СОБРАННОГО В УДЗИ»
(«УДЗИСЮИ МОНОГАТАРИ»), ЯПОНИЯ, XIII в.**

Один из видов средневековой японской прозы, так называемая литература *сэцува* сохранила богатейший материал по истории японского общества и культуры. Средневековые *сэцува* дошли до наших дней в составе сборников (*сэцува-сю*). В основе авторской концепции творцов отдельной *сэцува*, представляющей собою малую литературную форму (рассказ, новелла, анекдот), лежит пристальный и живой интерес к человеческой личности, к вопросам «переменчивости» и «постоянства» в человеческой натуре, к глубинам человеческой психики. Отсюда нешаблонное, часто парадоксальное художественное решение в той или иной *сэцува*.

Литература *сэцува* привлекает к себе не только богатейшим историко-культурным содержанием, запечатленным в ней бережно и вполне адекватно. Не менее важен и общий принцип отбора материала составителями сборников *сэцува*, принцип, в основе которого лежит некий интуитивно найденный этими средневековыми писателями социально-психологический подход.

Исследования показали, что материал *сэцува-сю* часто отбирается таким образом, что отдельные, на первый взгляд независимые рассказы, собранные вместе, обнаруживают черты внутренней общности, тяготеют к неформальному объединению в «циклы» или «серии». Так, например, в одном из крупнейших *сэцува-сю*, «Повествовании, собранном в Удзи», присутствуют рассказы самурайской тематики. Хотя рассказы эти расположены в памятнике разрозненно, исследование показало, что каждый из них дополняет другие в чем-то существенном, являет собой новый, неожиданный взгляд на самурайское сословие. При этом тип самурайства в отдельно взятом рассказе исследуется на примере конкретного носителя этого типа, и черты индивидуальной психики, натуры героя интересуют автора якобы сами по себе. В одном человеке автора интересует его хладнокровие, смелость, в другом — его грубость, невежественная самоуверенность. Из сопоставления цепочки таких точных и предельно

конкретных «психологических этюдов» постепенно складывается многогранный портрет социально-психологического типа¹.

Не только самурайство, но и всякий другой социальный тип, существовавший в средневековой Японии, подвергается на страницах литературы *сэцува* трезвому и пристальному анализу. Если обособленно взятая *сэцува* не всегда представляет собою глубокое, многоплановое художественное «исследование», то совсем иначе дело обстоит, когда под пером талантливого составителя разрозненные *сэцува* объединяются в сборник. Вопросы структуры сборников, особенности их построения представляют собой самостоятельный научный интерес и рассмотрены нами отдельно². Здесь следует лишь сказать, что аранжировка материала, «комбинации» рассказов в этих сборниках организованы по всегда строго продуманной системе, задача которой в том, чтобы способствовать максимальному взаимному обогащению смыслового и художественного планов рассказов. Получаемый эффект можно образно сравнить с игрой драгоценной камней в искусно подобранном ожерелье. Главное же в том, что художественные задачи при этом не превалируют над философско-идеологическим аспектом произведения. Конечной целью автора сборника *сэцува* является все же максимально достоверное, адекватное отображение происходящих в обществе социальных и социально-психологических процессов и передача своего, глубокого, пережитого к ним отношения.

Именно таким образом поставлена и решается в литературе *сэцува* ярко своеобразная, чисто японская проблема *хидзири* — мудрецов. Во внешне непритязательных рассказах, посвященных им, авторы ставят глубинные вопросы о сущности и некой «результативности» человеческой мудрости, о пределах и беспредельности человеческого разума и добродетели. И вместе с тем это не только раздумья философско-абстрактного характера, но и горькие размышления о трагической судьбе целой плеяды блестящих представителей японской интеллектуальной элиты, получивших известность под именем *хидзири*.

К моменту появления в XIII в. «Повествования, собранного в Удзи» исторический тип японского *хидзири* уже сложился и прошел длительный путь развития. Некоторые *сэцува* «Повествования» свидетельствуют об оригинальной интерпретации *хидзири* как социально-психологического типа. О том, насколько соответствует портрет мудреца художественно воссозданной в этом литературном памятнике реальной исторической ситуации, мы скажем в заключение статьи. Зачастую *хидзири* в «Повествовании» предстают как люди, которые по тем или иным причинам претендуют на роль духовных наставников, но в действительности — не в состоянии (по разным, в каждом случае своим, но объективным и убедительным причинам) выполнять эту самовольно взятую на себя функцию духовных провидцев и пастырей. Как правило, причины неуспеха *хидзири*

кроются как будто в индивидуальных свойствах их натуры — они не могут побороть природную свою склонность к обжорству, свое сладострастие, стремление к легкой наживе, иногда, наконец, дело заключается просто в недостатке умственных способностей. Но тем не менее столь полный, почти всеобъемлющий набор человеческих слабостей обескураживает и невольно заставляет задуматься: не кроется ли единственная, основная причина всех этих неудач в том, что исторический тип мудреца, стремящегося к достижению некой «конечной» истины в одиночку, своими лишь силами, пренебрегая при этом социальными условиями и даже сознательно противопоставляя себя не только правителям, власть имущим, но и «толпе», народу, уже исчерпал себя. На смену мудрецу-одиночке шел духовный пастырь, кровно ощущавший свою неотрывность от народа, наставник, который проповедовал жить в народе, жить его нуждами, делить его тяготы. Именно таков был духовный лидер японцев (главным образом крестьянства) в послехэйанскую эпоху — Синран, учение которого активно содействовало некоторой национальной стабилизации в особенно тяжелые для страны годы окончательного перехода власти во всех ее проявлениях к самурайскому сословию. Когда же выход из кризиса наметился, сменились и «духовные ориентиры» японцев, и на смену патриархально-почвенному Синрану пришел максималист Нитирэн с его откровенной проповедью духовного избрничества японцев.

Синран, человек трудной судьбы, полагал, что только жизнь праведным крестьянским укладом может обеспечить человеку счастье, которое он понимал как спокойствие совести и основанное на ней личное спасение в Чистой Земле.

Однако, прежде чем прийти к пониманию того, что истинным носителем мудрости является народ, коллективно несущий в себе, в самом своем укладе оплодотворяющее, творческое начало, японская концепция мудрости прошла длительное развитие, на некоторых этапах которого, проиллюстрированных в «Повествовании», мы и остановимся.

Характер духовной жизни японцев, которая, видимо, во все времена отличалась неповторимым своеобразием, в значительной мере переменял буддизм — религия, заимствованная в VI в. н. э. В предшествующую этому эпоху безраздельного господства синтоизма суть духовной жизни, характер духовной ориентации японцев заключались в том, что мудрость, как таковая, не была выделена в некую отдельную, обособленную субстанцию. Она была равномерно разлита во всем сущем в природе, отсюда — пантеизм (или политеизм), синто — вера в многочисленных kami (духов), обитающих во всем и представляющих собой «душу» гор, рек, лесов.

Именно буддизм с его обостренным вниманием к вопросам нравственной причинности, воплощенным в законе коллектив-

ной и личной кармы, способствовал выделению понятия «мудрость» в некую отдельную субстанцию, обособлению и развитию категории личной мудрости как абстрактного символа особого сочетания дхарм, приводящего к наиболее благоприятному влиянию личной кармы на возможность скорейшего достижения тем или иным конкретным лицом вхождения в нирвану, а затем, по мере развития японского буддизма, более осязаемой цели — возрождения в Чистой Земле.

Внимание к личной судьбе как «единице измерения» закона нравственной причинности обусловило понимание и признание ценности человеческой индивидуальности, отсюда — глубокий интерес раннесредневековой японской литературы к неповторимым личностям, к тем, кто идет своим, непохожим жизненным путем, преодолевая стереотипы человеческого поведения, бросая вызов общепринятым нормам и установлениям. Эта своеобразная борьба с косностью надолго становится одной из главных тем японской повествовательной литературы малых форм.

Апология своеобразности жизненного пути человека содержится, например, во вводной легенде XII свитка «Повествования, собранного в Удзи», свитка, который в целом посвящен вопросу о внутренней зрелости, о духовном мужестве человека. Вопрос этот трактуется в свитке на обширном по своей тематике и по стилю литературном материале, с привлечением широкого круга индийских, китайских и японских сюжетов. Самой этой широтой охвата как бы подчеркивается универсальность рассматриваемой проблемы.

Вводная легенда свитка повествует о визите одного из столпов индийского буддизма, Бодхидхармы (в Японии его называют Дарума), в некий монастырь, монахи которого исключительно плодотворно и добросовестно предаются религиозным занятиям. Обходя кельи монастыря, Дарума видит, как одни обитатели творят молитву *нэмбуцу* (хвала будде Амида), другие читают сутры и так далее. Лишь в одной келье застаёт Дарума картину, которая заставляет его остановиться в недоумении. Перед ним — два очень старых монаха, они сидят и сражаются в шашки. В келье не видно ни образа будды, ни сутры. Вся обстановка резко контрастирует с общей для монастыря атмосферой внешнего благочестия. Выйдя из этой кельи, Дарума расспрашивает других обитателей монастыря об удивительной картине, только что им увиденной. Ему отвечают сразу же, с готовностью, за которой проглядывает страстное негодование «праведной братии» к странным отщепенцам. Оказывается, смолodu два игрока не занимались ничем другим, кроме шашечных баталий. Ради этого азартного времяпрепровождения они жертвовали всем, в том числе необходимыми для буддийского монаха обрядами и занятиями. По мнению других членов братии, два игрока лишь понапрасну едят мона-

стырскую пищу. Их давно уже презрительно чураются остальные монахи и считают как бы иноверцами.

Казалось бы, характеристика столь исчерпывающая, а само поведение монахов — однозначно, что можно бы на этом поставить точку и тем завершить рассказ — наблюдение о «паршивой овце в стаде», о том, что и среди монашеской общины попадаются нестойкие, созерцание которых в конечном счете лишь оттеняет общее благочестие праведных служителей культа. Но происходит иное. Мудрый Дарума не из тех, кто с легкостью полагается на чужое мнение. Тем более он не согласен осуждать кого-то только за то, что его путь непохож на известные, «узаконенные» примеры.

По глубокому внутреннему побуждению Дарума возвращается в келью старцев, и там на этот раз ему дано увидеть чудо, нечто сверхъестественное, что до той поры десятилетиями не могли узреть рядовые члены монашеской общины — и прежде всего потому, что слишком увлеклись вопросами внешнего благочестия, суетно и дотошно исполняя ритуалы, предписания и установления.

Увиденное Дарумой содержит в себе элемент необъяснимо-го. Вместе с тем происходящее в келье «действие» до крайности несложно. Просто, когда один из старцев делает ход, он встает и испаряется в воздухе. В этот момент другой старец материализуется в пространстве и начинает как ни в чем не бывало размышлять над своим ходом. Сделав его, он, в свою очередь, тоже встает и испаряется. И так далее.

Дарума воспринимает увиденное как откровение, как указание на безусловную святость старцев и правильность избранного ими пути к постижению истины. Тем не менее мудрец Дарума, интуитивно осознавший значение увиденного, хочет и «рационально» приблизиться к пониманию свершаемого в скромной келье, лишенной внешних признаков благочестия. Дарума с благоговением приближается к старцам и просит объяснить ему суть происходящего. Ответ старцев также удивительно прост, хотя простота эта таит в себе некую тайну, и попытка проникнуть в ее суть сродни желанию разобрать на составные части какой-либо простой геометрический предмет, например шар. Подобные попытки, по сути, ни к чему не ведут, ибо, разобрав шар на составные элементы, получаешь более «сложные», визуально более «несовершенные» геометрические фигуры и не приближаешься к достижению истины, но удаляешься от нее. Таковы и все попытки разобраться в сути свершаемого старцами. Их игра представляет собой некую аллегорию. Белые фигуры олицетворяют добро, черные — зло. Когда побеждают белые фигуры, побеждает добро, когда черные — зло. Старцы бессильны оказать влияние на ход поединка, они лишь созерцают его и печалются и радуются попеременно, видя, как та или иная сторона то выигрывает, то проигрывает. Хотя они и передви-

гают фигуры, конечный результат все же зависит не от самих игроков, а от складывающейся ситуации, оказать влияние на которую бывает не под силу даже самому опытному игроку. Мудрость заключается в том, чтобы трезво признать эту неизбежную истину.

Таков своеобразный путь старцев к некоему идеалу, быть может не вполне ясному им самим. Но уважения заслуживает уже сама попытка идти к истине своим путем, преодолевая не только внутренние сомнения, но и грубое, беспощадное сопротивление окружающей среды. Когда Дарума растолковывает смысл подвижничества старцев остальным монахам, отношение к ним в корне меняется, и все начинают горевать, что так долго не могли признать живущих рядом «провидцев».

По сути, эта легенда должна внушать уважение к иной «точке зрения», иному взгляду на жизнь, который хотя и покоится на тех же или сходных принципах, но в процессе формирования непроизвольно получает обособленное развитие. «Непохожесть» не есть еще признак негодности, но нередко включает в себя самородный и мудрый опыт, достойный постижения. В конечном же счете в легенде декларируются уважение и любовь к неповторимой человеческой индивидуальности, к человеку. Мудрость — не всегда только в освоении известного и признанного, она и в борьбе, в поисках своего пути.

В более конкретной плоскости ставится вопрос о человеческой мудрости во второй легенде свитка, где непосредственно рассматривается проблема «контакта» мудрецов, их «коммуникабельности». Здесь рассказывается о свидании двух буддистов в древней Индии: бодхисатв Рюдзю (Нагарджуна) и Дайба (Дэва). Один из них, Дайба, прослышав об исключительной мудрости другого, решил отправиться из Центральной Индии, где обитал сам, в Западную Индию, чтобы повидать провидца. Запыленный и усталый, Дайба достиг наконец дома Рюдзю и постучал в ворота. Открыли не сразу. Вышел ученик хозяина и спросил, кто стучится. Дайба ответил, что, узнав о глубокой мудрости великого наставника, он пришел из дальних мест, терпя по пути лишения, дабы повидать его. Ученик передал все услышанное своему наставнику. Тот приказал налить в маленькую плошку воды и вынести путнику. Когда это было сделано и Дайба увидел плошку, он, как сказано в легенде, сразу «понял» в чем дело. Вынув из воротника своей одежды одну иголку, Дайба бросил ее на дно плошки и попросил вернуть хозяину. Лишь только Рюдзю увидел это, он приказал немедленно прибрать в келье и пригласил гостя войти.

О дальнейшем общении двух мудрецов ничего не сообщается. Все случившееся дается как бы глазами несмышленного ученика, который интерпретирует увиденное по-своему. Ему кажется, что хозяин предложил путнику воды оттого, что тот пришел издалека, устал и не прочь был промочить горло. Однако про-

тив ожидания гость пить не стал, а только бросил в воду иголку. Все это повергло ученика в такое недоумение, что он решил обратиться за разъяснениями к своему наставнику. Последовавшее толкование случившегося было настоящим откровением для ученика.

Действие первое: чаша с водой путешествует от хозяина к путнику. Смысл этого: хозяин хочет сказать, что его мудрость — не более чем горсть воды в этой маленькой плошке. Но приход гостя, явившегося за десятки тысяч ри, всколыхнул его разум и чувства, и они плещутся теперь, подобно воде в этой плошке. Действие второе: путник опускает в плошку иглу и отдает ее назад. Согласно признанию хозяина, гость «познал его душу». Смысл действия в том, что маленькая иголка мудрости хозяина может проникнуть на самое дно океана мыслей и чувств самого гостя. Так, прибегая к аллегориям, беседовали заочно два философа, и разговор их был исполнен не только самой глубокой мудрости, но и возвышенной поэзии.

Проникновенное понимание скрытых процессов сознания и бытия и вместе с тем трепетное волнение от сопричастности к познанию этих процессов — вот что составляет суть двух главных образов легенды. Но не следует забывать и еще об одном персонаже — ученике хозяина. Роль ученика хозяина не только в его функциональной незаменимости (именно он формально осуществляет «связь» между двумя героями, именно его «непонимание» позволяет хозяину четко сформулировать тайный смысл аллегории). Идеологически образ ученика не менее важен. В этой легенде, по существу, присутствует та же проблема, что и в легенде о Даруме и старцах: непонимание рядовой монашеской братией действий и самого смысла исканий выдающихся подвижников, которые общаются между собою на некоем «элитарном» языке. В первом случае — это язык шашек, во втором — язык символических действий. Важно, что при этом обособленность, психологическая отчужденность неизменно сопровождают образ духовного подвижника.

Избранничество мудреца, его отчужденность, которая иногда оборачивается враждебностью, настороженностью «толпы», рядовых людей, не случайно рассматриваются автором «Повествования» на примере древнеиндийских мудрецов. Отнесение этой очень актуальной для тогдашней духовной жизни Японии проблемы «во глубь веков» ставило целью подчеркнуть всеобщность, универсальность понятия об исключительности подлинной мудрости.

И действительно, следом за двумя «индийскими» сюжетами о мудрецах в тексте непосредственно идет история о «дне сегодняшнем», повествующая о любопытном эпизоде, происшедшем с японским епископом Дзиэ, знаменитым общественным деятелем X в. Рассказ этот во многом контрастен только что описанным легендам о Даруме, Рюдзю и Дайбе. На первый

взгляд темы, герои, стиль этих легенд с их глубоким акцентом на моменте духовной сосредоточенности не имеют ничего общего с любопытным эпизодом, попросту анекдотом из жизни Дзиэ. Хотя и здесь перед нами предстает буддийский деятель, все же при этом внутренний мир, духовная сущность его натуры не составляют объекта интереса рассказчика. И тем не менее история эта глубоко связана с предшествующими буддийскими легендами сутью своей проблематики.

Епископ, герой рассказа, воспринимается исключительно глазами «толпы» и предстает перед нами в ее оценках, изменчивых и поверхностных, меняющихся на протяжении нескольких часов коренным образом. Толпа с легкостью переходит от безмерного осуждения к столь же безудержному ликованию по поводу обнаружившейся пронизательности епископа, спасшего жизнь многим из этой толпы.

Сюжет рассказа таков. На буддийскую церемонию, которая должна проводиться под покровительством Дзиэ, собрались толпы людей, главным образом рядовые священнослужители. Епископ сначала и сам собирается принять участие в торжестве, но в последний момент по непонятным причинам отменяет свое решение и приказывает сообщить собравшимся о переносе праздника на другой день. Все крайне недовольны, в толпе монахов открыто порицают капризного епископа. Собравшиеся нехотя расходятся, когда место сборища пустеет, неожиданно разыгрывается тайфун, и стоящие поблизости ворота обрушиваются в ту сторону, где только что стояли люди. Тогда лишь осознают обычные люди силу особого дара епископа, видимо предугадавшего ход событий. Отметим, что в этом рассказе мы, читатели, не можем даже близко взглянуть на прозорливого епископа и находимся от него на таком же удалении, как и непонимающая его «толпа». Любопытно, что во всех трех рассмотренных историях речь идет не просто о «толпе» или о рядовых сторонних наблюдателях, но и о представителях духовенства. Но если в «индийских» легендах люди получают ощутимую возможность приобщиться к сути духовного подвижничества (в первой легенде разъясняется смысл шашечной партии, во второй — растолковывается значение символических действий), то в третьей истории толпа оказывается наименее подготовленной к восприятию «сокровенного». Раскрытия «сокровенного» так и не происходит в рассказе. Кульминация здесь чисто внешняя, она достигается за счет «визуального» созерцания толпой сокрушенных тайфуном ворот. Психологическая реакция ужаса, переходящая затем в восторг по поводу прорицательского дара епископа, имеет, по сути, столь же поверхностный, мимолетный, чисто поведенческий характер, не имеет касательства к сфере подлинной, глубокой духовности, как и первоначальная бурная реакция толпы — раздражение в связи с непонятными ей действиями епископа.

Но если кто-либо из читателей хочет догадаться, каким образом пришел епископ к обладанию своим пророческим даром, такому читателю остается одно — обратиться к собственной интуиции, пойти путем смутных догадок и предчувствий. В легенде как бы говорится, что только ощущающий в себе внутренние силы может пойти по тернистому, зыбкому пути в надежде обрести Истину — готовых рецептов нет и быть не может. Это совсем иное, нежели в индийских легендах, где каждый может «ознакомиться» с содержанием духовного подвижничества, а значит, и сам пойти по этому пути, последовать примеру. И это несмотря на то, что внешне неповторимость, непохожесть истинной мудрости усиленно декларируется. Японскому «варианту» мудрости это совершенно не свойственно. В легендах о японских мудрецах иногда ничего не сообщается о том, каким образом тот или иной человек достиг «прозрения», вступил во владение «сверхъестественными» силами. Характерна в этом смысле знаменитая легенда о мудреце с горы Сиги. Герой этой легенды предается затворничеству на отдаленной от суетного мира горной вершине. Никто не нарушает его покой, и читателю легенды наряду с прочими «обычными» людьми, по существу, так и не дано заглянуть под покров тайны. В тексте говорится лишь, что мудрец подвижничал «не сказать как». Дело, видимо, не только в том, что у автора нет слов, выразительных средств, чтобы описать, как предавался мудрец своим занятиям. Описание избраннического пути к истине для автора японской легенды — своего рода табу, и он свято ему следует. Об эффективности тайного пути к совершенству дано судить лишь по его результатам. Для убедительности «обычному» читателю предлагаются «вещественные доказательства» могущества мудреца. Так, он способен не сходя с места излечить тяжело больного императора, что бессильны были сделать не только профессиональные лекари, но и «святые» отцы церкви, понапрасну возносившие свои молитвы. В этой детали мы видим еще один характерный признак противопоставления подлинной мудрости и общепринятых религиозных представлений и авторитетов, подчеркивание непреодолимой дистанции между «непризнанным» до поры, отвергаемым мудрецом и самодовольной и недалекой монашеской братией, претендующей на роль мессий и пророков.

Японским представлениям о мудрости и пути к ее достижению свойственна особая умягченность, своего рода гуманистичность взгляда на женщину, мало присущая раннему индийскому буддизму. Так, известна «индийская» легенда, бытующая в прозе *сэцува* и включенная в «Повествование», в которой декларируется необходимость пренебрежения женщиной. Тот, кто ступил на путь просветления, должен избегать даже приближаться к женщине. Герой легенды, сердце которого дрогнуло при виде страданий встреченной им случайно на дороге женщины, безого-

ворочно осуждается и предается ostrакизму. Его шельмует сам Упагупта — один из величайших столпов раннего буддизма.

Совершенно иное отношение к женщине (хотя и выраженное не столь открыто) видим в уже упомянутой японской легенде о мудреце с горы Сиги. Герой легенды, усиленно подвижничавший и доказавший свою способность к аскезе, в конце своего отшельнического пути разделяет его с женщиной, своей сестрой. В легенде, которая в своем лаконизме не содержит лишнего слова, тем не менее специально оговорено, что сестра не только молилась вместе с мудрецом, но и заботилась о нем чисто поженски. Она принесла ему теплую фуфайку, причем оговаривается, что фуфайка эта очень пригодилась мудрецу, ибо у него совершенно изорвалась прежняя одежда. Благостность сделанного сестрой подарка подчеркивается тем, что фуфайка впоследствии становится ритуальным, священным предметом, в чудотворную силу которого уверовали люди. Лоскуты этой фуфайки долгие годы бережно сохранялись теми, кому удалось совершить паломничество к месту аскетического подвижничества мудреца.

Весьма любопытно, что в отличие от индийских мудрецов Рюдзю и Дайба мудрец с горы Сиги не ведет мудрых, полных многозначительности бесед, не совершает, подобно тем же Рюдзю и Дайба или подобно увиденным Дарумой двум мудрецам-шашистам, никаких символических действий. Жизнь его, хотя и сокрытая от смертных некоторым покровом таинственности, на что намекают слова легенды («подвижничал не сказать как»), тем не менее в основе своей достаточно проста, внешне обыденна, подчеркнута лишена всякой многозначительности. Как раз наоборот, она внушает благоговение именно своей удивительной простотой, безыскусственностью. Эту безыскусственность и призвано подчеркнуть высвечивание факта «бытовой беспомощности» мудреца. Придание ему сестры в качестве добровольной помощницы — не просто «биографическая» подробность и тем более не чисто повествовательный прием, направленный на преодоление бессобытийности заключительной части легенды. Этот факт следует рассматривать в идеологическом аспекте: святость мудреца достигла уже настолько высокой степени, что присутствие с ним рядом женщины, порождения темного начала, или, как прямо сказано в легенде о нерадивом ученике Упагупты, — перевоплощения дьявола, не имеет никакого значения. Помыслы и сама сущность мудреца уже настолько не соотносятся с земными мерками, условиями и условностями, что нелепо укорять его в присутствии сестры, участии ее в повседневной его жизни.

Вместе с тем факт участия женщины в радениях святого мудреца, нам кажется, непосредственно соотносится с некоторыми особенностями социального и социально-психологического положения женщины в раннесредневековом японском обществе. Определенная независимость положения женщины в выс-

ших слоях общества, любовное отношение к женщине-матери и хозяйке в крестьянской Японии уже в раннее средневековье привели к феминизации наиболее популярных религиозных культов Каннон и Дзидзо. Косвенным свидетельством матриархальных настроений следует считать и «женскую линию» в легенде о мудреце с горы Сиги.

Легенда эта построена как своеобразный триптих. Последняя часть ее рассказывает о жизни мудреца с сестрой, а центральная часть — история излечения мудрецом императора. Первая же часть ее рассказывает о начале пути мудреца и о первых плодах его настойчивых поисков «сокровенного». Как награду за самоотверженную аскезу получает мудрец фигурку божества. Если в первых вариантах легенды герой эту фигурку откапывает в месте, указанном ему через откровение, то в окончательном варианте, помещенном в «Повествовании, собранном в Удзи», мудрец получает ее «нежданно» мистическим путем, как знак небесного благоволения. По мере своего формирования японский путь мудрости все более акцентировал, как видим, интуитивное и вместе с тем «непостижимое», не поддающееся анализу, дедукции движение к «истине».

Если тонкости интерпретации эпизода с фигуркой божества отразили некую основополагающую черту японского философского мышления, то в составе легенды есть и такие элементы, которые направлены на то, чтобы привлечь внимание, возбудить чувства самой неприхотливой массы верующих, поразить которых можно было лишь наглядным, эффектным «чудом». Мудрец свершает такое чудо уже в первой части легенды. Весь «чудесный» эпизод строится как убедительная картина неотвратимого возмездия, настигающего жадного богача. Присущий этому эпизоду характер нравственной назидательности (включающий в себя резко окрашенный социальный момент) также убеждает нас в том, что основным адресатом демонстрируемого чуда был непросвещенный простолюдин.

Богач, обитавший где-то у подножия горы Сиги, кормил иногда мудреца какой-нибудь немудреной пищей. Чтобы не нарушать своего уединения, мудрец, овладевший тайными силами, неведомым образом отправлял свою чашу по воздуху богачу, тот наполнял ее чем-нибудь, и чаша тем же путем возвращалась обратно. Однажды богач сидел у себя в амбаре, где, видимо, пересчитывал нажитое. Внезапно появилась чаша и, залетев прямо в амбар, требовательно остановилась перед богачом. Жадный богач не совладал с эмоциями и в сердцах забросил чашу подальше в угол. Вскоре он вышел из амбара и запер его, забыв о брошенной чаше. Через некоторое время мудрец вспомнил о чаше и решил вернуть ее назад. Неизвестно, узнал ли мудрец о том, что чаша заперта в амбаре. Во всяком случае, его мистических сил хватило на то, чтобы вместе с чашей поднять на воздух и самый амбар. Благополучно совершив пере-

лет на вершину горы, амбар приземлился поблизости от хижины мудреца. «Чудо летающего амбара» видели якобы многие люди, которых привело в изумление и трепет могущество мудреца над силами природы.

Интересно, что сам мудрец отнюдь не упивался своим могуществом и совсем не считал себя сверхчеловеком. Он даже пожалел жадного богача, который просил вернуть амбар на прежнее место. Удивительно «обыденным», лукаво-житейским кажется принятое мудрецом по этому поводу соломоново решение: амбар оставить на месте, там, куда он прилетел. Содержимое же амбара, мешки с отборным рисом, мудрец с готовностью отправляет назад и тоже — воздушным путем. Подобно стае птиц (так говорится в легенде), взмыли мешки в небо и перенеслись на прежнее место. Кстати, материально мудрец все же совершенно бескорыстен: несмотря на настойчивые предложения богача, он категорически отказывается оставить себе больше риса, чем нужно ему на пропитание.

Легенда о мудреце с горы Сиги — это вершина в развитии японской легендарной литературы. Нет сомнения в том, что создание этой легенды (середина эпохи Хэйан) совпало по времени «с пиком» в социальном развитии типа мудреца (*хидзири*). Дальнейшее развитие легендарной литературы показывает, что с конца эпохи Хэйан (XII в.) тип мудреца стал неуклонно, безостановочно деградировать.

Чертами деградации, нарушения внутренней гармонии, отмечены уже образы тех мудрецов, которые как будто еще всеми своими помыслами направлены на самоусовершенствование.

Привлекает внимание рассказ «Повествования», в котором забавное существо из японского фольклора (*тэнгу*) без труда обманывает старого мудреца, надеющегося на свое перерождение в Западном раю будды Амида. *Тэнгу* принимает облик Амида, и дряхлый мудрец с легкостью дает себя провести: он действительно считает, что к нему явился сам правитель Западного рая, чтобы увлечь его в свою страну блаженства.

Рассказ этот можно толковать по-разному: и как курьезный эпизод, забавное происшествие, и как свидетельство недовольства народа (фольклорное происхождение рассказа несомненно) беззаботной жизнью амидаистских мудрецов-бездельников. В таком контексте описание образа жизни мудреца — «ничем не занимался, кроме как возносил молитву» — можно воспринять двояко: уже не только в плане безудержного восхищения ревностным служением культу, но и как скрытый укор тунеядцам в ореоле святости. В этом же ключе работает еще одна деталь рассказа: упоминание о низшем духовенстве, используемом на подсобных работах, т. е., по существу, об обслуге монастыря, привилегированная часть обитателей которого не занималась трудом. В таком ракурсе концовка рассказа становится как бы заключительным аккордом бесславного финала исто-

рии «праведника»: крушение всех его надежд сопровождается полным нравственным уничтожением, выразившимся в помешательстве. Из двух главных персонажей — почтенного монаха и озорного *тэнгу* — симпатии безотчетно отдаются последнему.

Несколько развивает и углубляет сомнения в моральной несостоятельности мудрецов еще один рассказ «Повествования», в основе сюжета которого также лежит розыгрыш. Только мудреца здесь пытается провести не *тэнгу*, а барсук, который в японском фольклоре почитается за существо сметливое, лукавое и способное к перевоплощению. Оборачивается барсук в Фугэн, известное буддийское божество, которое, согласно поверью, путешествует на белом слоне.

В отличие от предыдущего примера, где перед нами разворачивается в торжественном стиле все содержание рассказа и лишь в заключение «привешивается» контрастный, все меняющийся финал, в истории о барсуке и мудреце повествование строится иначе. Неизвестно, чем бы закончился предпринятый барсуком розыгрыш, если бы не появление здесь с самого начала неожиданного, инородного для подобных «житийных» историй персонажа — сурового охотника, человека, весьма далекого от умозрительной философии и здраво сознающего это. Собственно, здравый смысл охотника и определяет ход развития событий в рассказе. Радостное сообщение мудреца о том, что ему удалось лицезреть Фугэн, и предложение разделить с ним эту радость не вызывают у охотника ответного энтузиазма и лишь наталкивают его на размышления. Скептицизм житейски умудренного человека позволяет ему «заглянуть в корень». Охотник удивляется, почему возможность лицезреть божество ниспослана не только святому старцу, но и нисколько еще не преуспевшему в мудрости подростку — прислужнику. Когда же милосердное божество верхом на белом слоне является и самому охотнику, который, как говорится в легенде, «сделал убийство своим занятием и не заботится о деле спасения своей души», здравый смысл его решительно восстает против этого. Рука охотника тянется к луку, но действия и теперь основаны на трезвом расчете. Если это и вправду божество, думает охотник, стрела не причинит ему вреда. Если же самозванец, обман сразу же обнаружится. После выстрела видение гаснет, раздается чей-то протяжный вой. Наутро в долине находят мертвого барсука. Разоблачение оборотня ставится в заслугу не праведному отшельнику, но мирянину, случайно оказавшемуся при этом, к тому же далеко не безгрешному.

Как видим, тип мудреца все более и более теряет свое внутреннее содержание, становится несостоятельным. Причем внешнее соблюдение благочестия или степенности ничего не значит и зачастую лишь подчеркивает комический эффект разоблачения внутреннего банкротства героя. Добровольная самоизоляция мудрецов, их претензия на обладание некой истиной в ко-

нечной инстанции, противопоставление себя «толпе» и общепринятому здравому смыслу — все эти качества, драгоценные для немногих подлинных искателей истины, превратились по мере развития движения *хидзири* к концу эпохи Хэйан в расхожую монету, в удобную ширму, прикрывающую лень, инертность, склонность к легкой наживе и гордычество наплодившегося к тому времени сонма мудрецов. Собственно, сам факт существования этой массы «провидцев» и «высокомудрых», «производство» которых было поставлено «на поток», находился в противоречии с утверждаемым ими понятием об избранничестве, исключительности подлинной мудрости. Как жалки портреты некоторых из них, всецело поглощенных мирскими страстями, стремлением к обогащению и славе!

Один из персонажей «Повествования» «записался» в мудрецы смолоду. На вид ему лет 36—37. Решив сделать себе имя и некоторое состояние, он готов на «самоутопление» (один из буддийских путей к спасению), сопровождая свой поступок шумной саморекламой. Толпы ротозеев привлечены необычным зрелищем, ибо самоутопление должно произойти публично. Однако странности начинают происходить еще до того, как он прибыл к месту своей грядущей кончины. По дороге собравшаяся на улицах толпа осыпает повозку с героем дня ритуальным белым рисом. И тут скаредное сердце «праведника» не выдерживает, он кричит: «Не рассыпайте его понапрасну, лучше соберите в мешок и отправьте мне домой!»

Прибыв к месту «кончины», мудрец раздевается и долго стоит в воде, все время под тем или иным предлогом оттягивая завершение своего «дела». Расчет его прост: он надеется, что люди устанут ждать и разойдутся. Однако и в этом рассуждении новоиспеченный мудрец проявил «несовершенство» своей природы, свою глупость: нет более разъяренного животного, чем толпа, обманутая в ожидании зрелища. Рассвирепевшие зеваки понимают, что их провели, и начинают кидать камни в жалкого «утопленника». Герой спасается бегством.

Характерна и еще одна деталь этого рассказа. Деградация типа *хидзири* дошла, видимо, к тому времени до столь низкой точки, что в дальнейшей своей жизни неудавшийся мудрец не считал нужным скрывать этот удивительный факт своей биографии. Во всяком случае, в концовке рассказа сообщается, что в письмах своих он подписывался: «бывший утопленник».

Можно подумать, что полная деградация типа *хидзири* не представляла никакой альтернативы, но это не совсем так. Народ, поначалу восторженно принявший тип *хидзири* в лице его лучших представителей, столь же эмоционально и безоговорочно осудил тех, кто спекулировал на некоторых уже известных нам чертах *хидзири*.

На смену уединенному, не стремящемуся к признанию, идущему своим путем *хидзири* шел новый тип духовного наставни-

ка, человек нового склада. Таков, видимо, некий «держатель Лотосовой сутры» Эйдзицу, персонаж многочисленных легенд. Деятельность Эйдзицу можно охарактеризовать как «активное деяние добра» или «активное милосердие». Известен рассказ о том, как Эйдзицу в качестве исцелителя пригласили к заболевшему императору Энью. По дороге в императорский дворец Эйдзицу увидел женщину, страдающую от болезней, тут же слез с повозки и заботливо, будто то была его собственная мать, помог ей. Посланник императора, сидевший в той же повозке, бранил Эйдзицу за то, что они опаздывают во дворец, но Эйдзицу сказал, что, будь воля императора, многие знаменитые монахи прибыли бы во дворец, но эта бедная женщина надеется только на него, Эйдзицу. В конце концов он отказался ехать во дворец.

В том же ключе рисует нелицеприятие Эйдзицу легенда из «Собрания повестей о ныне уже минувшем», где герой, после того как он вылечил простого больного, прибыл во дворец и облегчил страдания императора. Тот решил дать ему духовный сан, но Эйдзицу отказался и ушел.

Об Эйдзицу-исцелителе рассказывает и легенда «Повествования», где герой заочно лечит одного больного — еще до того, как тот прибыл к нему «на консультацию». Особая ценность творимого здесь Эйдзицу добра заключается в том, что он совершает его по отношению к знатному и могущественному человеку, несмотря на то что сам с презрением относится ко всякого рода чинам и званиям. В этом пренебрежении собственным принципом ради самого «добра», возводимого таким образом в абсолют, есть элемент подлинного бескорыстия и даже самоотвержения.

Презрение Эйдзицу к власти имущим, сильным мира сего, к богатству и славе было не показным, не наигранным. Хотя, возможно, Эйдзицу принадлежал к императорскому роду, он с малых лет покинул отчий дом и вступил в монашество. Местом его обитания была гора Атаго; там он занимался философско-религиозной практикой «очищения, бедности и мучений» и достиг в этом успеха: ему стали являться удивительные знамения. Его чудотворная сила была из ряда вон выходящей, он заслужил горячее расположение императора и аристократии, но, презрев славу, проявлял сострадание и милосердие только к больным беднякам. Сам Эйдзицу терпел такую крайнюю нужду, что, когда пища иссякала, вынужден бывал есть землю из очага. Чувство сострадания в нем было развито настолько, что, завидя страдающего от холода человека, Эйдзицу снимал с себя одежду и отдавал мерзнущему.

Эйдзицу был, видимо, натурой многогранной, эмоционально тонкой. Во всяком случае, свидание с ним глубоко поразило высокородного аристократа из легенды «Повествования». Слушая декламацию Эйдзицу, аристократ испытывает не только ни

с чем не сравнимое благочестие, но и эстетическое чувство печального очарования (*аварэ*). Тем не менее конец своей жизни Эйдзицу проводит в глухой деревне, живя вместе с крестьянами. Вряд ли можно предположить, что эстетическая сторона его натуры именно там находила себе наилучшее проявление. Остается думать, что свое переселение на окончательное жительство в деревню Эйдзицу воспринимал как высокую и трудную миссию, как свой духовный долг. Путь Эйдзицу как бы предвосхищает путь знаменитого буддийского проповедника послехэйанского времени Синрана с его проповедью жить крестьянским укладом, делить все тяготы сурового сельского быта и нести людям проповедь добра не только на словах, но и всеми своими поступками, всем существом.

Как видим, легенды о мудрецах отразили в общих чертах этапы становления и развития понятия о мудрости в средневековой Японии. Первым из этих этапов было чисто философское осмысление, «приятие» собственно самой категории личной мудрости. Затем последовал довольно длительный период проверки этой мудрости «на практике», в результате чего многие схоластические моменты были принесены в жертву ради главной цели — делания добра, блага для человека. Наконец, в эпоху гражданских войн, глубочайшего социального кризиса прекамакурской Японии задача «делания добра» была выдвинута на первый план и объективно способствовала некоторой моральной стабилизации народных масс в этот трудный исторический период.

Таков в общих чертах литературный портрет мудреца, запечатленный в «Повествовании, собранном в Удзи». Вполне естественно, что этот портрет не полностью идентичен реальному социально-психологическому феномену *хидзири*. Более того, отличия, ясно выявляемые при наложении «идеального» литературного образа на исторический прототип, позволяют сделать выводы, важные для понимания идеологического характера «Повествования» и даже — идеологического «стержня» самой эпохи его создания.

Так, согласно бытующим в науке представлениям, тип мудреца-провидца, самоотверженного борца за истину и тип лжемудреца, порочного эгоиста, использующего в корыстных целях маску праведника, скорее всего исторически синхронны в своем развитии. В «Повествовании» же они представлены как бы следующие один другому. Цель странного «изгиба» в интерпретации развития социальных типов достаточно ясна и согласуется с общими «апокалиптическими» настроениями литературного памятника. Отнесение типа порочного лжемудреца в глубь времен (что исторически более верно) не соответствовало бы по меньшей мере двум существенным для автора «Повествования» идеям. Это, во-первых, идея тоски по золотому веку, концепция идеализации прошлых, ушедших времен (многопланово

отраженная в литературе *сэцува* и нашедшая яркое выражение в формуле зачина большинства рассказов, звучащей как воздыхание: «ныне уже в старину»). Помещение в этом взлелеянном прошлом не отдельного неполноценного персонажа, но целого «порочного» социального типа нанесло бы ущерб всей рисуемой гармоничной картине золотого века. Во-вторых, это идея «Конца Закона» («Маппо»). Согласно этому повсеместно распространенному в Японии в то время буддийскому представлению (наступление «Конца Закона» ожидалось в 1052 г.), «нынешним временам» соответствует картина крайней деградации нравов. Показ лжеправедников как типичного продукта «современной эпохи» очень убедительно и ярко дополнял изображенные в «Повествовании» апокалиптические фрески.

¹ Подробнее о самурае см. нашу статью «Литературный портрет самурая» («Азия и Африка сегодня». 1977, № 6).

² См. нашу статью «Повествование, собранное в Удзи» («Народы Азии и Африки». 1978, № 1).