

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУП ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)

январь 1982 г.

Часть 1

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1983

27. Там же, с.211-216.
28. Ю.В.Ванин, Феодалная Корея в XIII-XIV вв. М., Наука, 1962, с.43-49.
29. М.В.Воробьев, Япония в III-VII вв. М., Наука, 1980, с.124-137.
30. Хондзё Эйdzиро, Социальная история Японии, М., 1927, с.31.
31. О.Плетнер, К изучению японского феодализма, отд.отт., с.178.
32. Хондзё Эйdzиро, Социальная история Японии, с.34.
33. Там же, с.37.
34. СИЭ, т.16, с.907-908.
35. Хани Горо, История японского народа, М., 1957, с.44-45.
36. Хондзё Эйdzиро, Социальная история Японии, с.39.

А.С.Мартынов

РЕЛИГИИ, "УЧЕНИЯ" И ГОСУДАРСТВО НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА^X

В данном сообщении речь пойдет о существовании на Дальнем Востоке в средние века особого типа культуры, единственного в контексте всего мирового средневековья типа культуры, свободного от теологической доминанты. Думаю, что одного этого обстоятельства вполне достаточно для того, чтобы уделить данному аспекту духовной культуры стран Восточной Азии достаточно серьезное внимание. Вот та первая проблема, на которой бы хотелось остановиться. Но к этому надо еще добавить, что все страны, в которых культура подобного типа получила распространение, подверглись влиянию мировой религии, располагавшей богатейшим духовным арсеналом и способной дать свой ответ на любые запросы и потребности человека средних веков, начиная от самых отвлеченных философских построений и кончая самыми примитивными суевериями. Но буддизму, а речь идет, конечно, о нем, не удалось на Дальнем Востоке приложить на практике все свои возможности, не удалось, прежде всего, навязать теологическую доминанту культуре Китая и уничтожить влияние этой культуры в сопредельных с Китаем странах. Попытаться выяснить причины такой стойкости - вот вторая проблема нашего сообщения. И, наконец, особенности положения религий в странах подобной культу-

¹ В основу данного текста положен доклад, прочитанный на всесоюзной конференции "Актуальные проблемы и основные направления исследования истории древнего и средневекового зарубежного Востока" 9.12.1981 г.

ры и возможность возникновения там официальных систем воззрений, достаточно свободных от теологии — это третья проблема, которой нам бы хотелось коснуться, хотя бы в нескольких словах.

Может быть не лишним будет оговориться, что те особенности исторического развития стран Дальнего Востока, о который идет речь в данном сообщении, ярче всего проявились в сфере духовной культуры, а потому и рассматриваются нами преимущественно в этом плане, что отнюдь не означает, что эти особенности ограничиваются лишь сферой духовной культуры, и тем более не означает, что они порождены и сформированы данной сферой. Хочется подчеркнуть, что применительно к культуре Дальнего Востока, и, прежде всего, культуре Китая, рассматриваемой в общеисторической ретроспективе, мы вынуждены или, в другой модальности, мы имеем полное право говорить именно об ином типе культуры, а не о каких-то культурных особенностях, которым, как правило, ни один историк, занятый "серьезными проблемами", не придает никакого значения. Основные отличия этого типа культуры от культуры европейского образца, как нам представляется, можно свести к следующим, логически связанным между собой, чертам:

1) Главенство государства над религией, вплоть до жесткого административного контроля.

2) Прагматический подход к религиям.

3) Отсутствие теологической доминанты в духовной культуре.

Остановимся несколько подробнее на последнем моменте. Отсутствие теологической доминанты, в свою очередь, обуславливает три важнейшие характерные особенности культур данного типа:

а) светский характер идеального сообщества людей, на которое культура сориентирована,

б) светский характер доминирующего в данной культуре типа личности, ее агента и ее носителя,

в) светский характер доминирующих видов культурной продукции.

Несколько слов о каждой из этих черт на материале самой влиятельной на Дальнем Востоке культуры, культуры Китая.

Если в Европе средних веков цель и предел развития сообщества людей мыслился в виде "Града Божия" и его земной ипостаси — церкви, а светские власти никак не могли поднять свой статус выше оправдательной формулы "от бога" и никогда не могли искоренить глубокого убеждения, что настоящему христианину государство не требуется (см. Лютер), то в Китае все образованные люди считали общественным идеалом классическую античность (прежде всего, время

царствования императора Яо) и даже идеология наиболее радикальных революционных движений (например, Тайпиндао) не выходила из этих статистических рамок.

Вместо идеала средневековой Европы – человека праведной жизни – доминирующее положение в данной культуре занимал конфуциански, то есть светски, образованный человек, высшим видом деятельности для которого являлось служение государству, что ближе европейской античности, чем средневековью. Этот же конфуциански образованный человек являлся и основным деятелем культуры. Неразрывное единство культурной и государственной деятельности мыслилось не только как нормальное, но и как необходимое и наиболее плодотворное состояние, что нашло четкую формулировку у Чжу Си: "лишь участь и занимаясь управлением [людьми, можно достичь] полного проникновения в суть дел". Чжу Си был убежден в том, что те, кто приобрел с помощью учения "ясность ума Яо и Шуня", в силу этого смогут совершить дела, достойные Яо и Шуня. Невиданное в Европе "единство" культуры и власти нашло, пожалуй, наиболее странное воплощение в типичной для Китая фигуре чиновника-поэта. Причем, необходимо подчеркнуть, что это единство было органичным. Так, гениальному поэту сунского времени Су Дун-по вряд ли пришлось бы в голову сетовать на то, что служба отрывает его от "творчества", ибо настоящим и главным видом творчества для него было служение государю в качестве "великого сановника", хотя и как поэт, и как мыслитель он прекрасно знал себе цену, но, будучи верным последователем доктрины "совершенномудрых" в данном вопросе, полагал, что остальными видами творчества следует заниматься лишь тогда, когда нет возможности заниматься главным или когда необходимо отдохнуть от него.

Характер доминирующего типа личности естественно отражался и на характере основных видов культурной деятельности, которые закономерно оказывались лишенными столь характерной для Европы средних веков теологической доминанты. Если говорить о памятниках письменности этого периода, то в них можно выделить три главные темы: а) история, понимаемая в Китае как история своего, "срединного", государства, а в истории – смена периодов "порядка и беспорядка", б) комментирование классических текстов, в которых доминировала та же тема, по которой вся конфуцианская доктрина иногда называлась учением "о порядке и беспорядке" (так, вся средневековая китайская образованность могла быть определена как знание о "порядке и беспорядке, о Лао и Чжуане и о Шакьямуни"), в) литера-

турно-художественные произведения, где наиболее знаменательным отличием от Европы средних веков будет, пожалуй, не только отсутствие литературно-художественных произведений с теологической направленностью, но и наличие невиданного количества поэтической продукции, в которой главное место принадлежало лирической поэзии, воспевающей природу. Если Европа средних веков видела прекрасное и возвышенное в разнообразных победах духа над плотью, то Китай того же времени полагал, что красота открывается, прежде всего, при лицезрении космической панорамы природы, когда особенно наглядным становится величие двух основных частей мироздания — Неба и Земли — и когда пронизательный взор улавливал "скрытую красоту эфиров и предметов" (цзи сянь чжи мяо). Все это, естественно, нашло отражение и в поэзии того времени.

В соответствии с двумя главными опорами — космосом и государством — дальневосточный тип культуры выработал две главные модели времени, весьма резко отличавшиеся от европейских. Вместо европейской теологической линейности, получившей в европейской культуре наибольшее развитие в результате воздействия христианства, на Дальнем Востоке мы сталкиваемся либо со спокойным "космологическим" циклом, либо с историческим, "государственным", временем, членившим историю на династии и отдельные царствования, а эти последние — на отрезки, различающиеся по девизам правления, которые, на самом деле, были скорее идеальной программой, чем просто произвольно выбранным обозначением определенного отрезка правления. Наличие этих девизов правления является одним из наиболее характерных признаков культуры дальневосточного типа, культуры, лишенной теологической доминанты.

Столь тесно связанная с государством, с политической историей модель времени вкупе со столь же непосредственной зависимостью от судеб государства жизни и творчества чиновников-литераторов определили и традицию — по династиям (а иногда и более дробную, по девизам отдельных царствований) — периодизацию литературы, которая доставляет столько хлопот некоторым ее современным исследователям, предпочитающим членить литературный процесс на основе более фундаментальных соображений, более глубоких закономерностей общественного бытия, чем политическая история. Все упомянутые выше отличия духовной культуры Дальнего Востока от Европы средних веков совершенно явно зависят от двух факторов: государства и религии, мировой религии, в первую очередь. Взаимоотношения между религией и государством в этом регионе резко отличались от привычных нам от-

мошений европейского типа. Естественно возникает вопрос, в чем же заключена причина этого отличия, в характере государства или мировой религии, влиянию которой подверглись страны данного типа культуры. На этот вопрос можно ответить вполне определенно, ибо развитие культуры в сфере действия одной и той же мировой религии, в данном случае речь идет о буддизме, могло принимать весьма различные формы, в чем можно убедиться, сравнив определенные моменты истории буддизма в трех странах: в Китае, Японии и Тибете. Смысл и правомерность подобного сравнения основана, прежде всего, на том, что все три страны в сопоставимые отрезки времени испытали на себе воздействие одной и той же мировой религии — буддизма — и что взаимодействие автохтонной культуры с буддизмом привело в этих странах к образованию трех весьма отличных друг от друга культур, культур с различной исторической судьбой, и, что особенно бросается в глаза, с различными возможностями и различными способами перехода от традиционной культуры средних веков к новому времени, где бы этот порог ни расположила для них история. Две из них — китайская и японская — могут быть отнесены, при всем их различии, к одному типу культуры, характерной чертой которого является отсутствие теологической доминанты, в то время как тибетская по типу своему оказалась намного ближе к культуре Европы средних веков. Используя уже приведенный нами набор признаков, тибетскую культуру можно охарактеризовать следующим образом:

- 1) Главенство религиозной организации над политической, нашедшее наиболее полное воплощение в теократии.
- 2) Прагматический подход церкви к политической организации.
- 3) Полное господство теологии в духовной культуре, что нашло выражение и в совершенно противоположном характере трех выделенных нами выше для дальневосточной культуры признаков:
 - а) духовный характер идеального сообщества людей, на который данная культура сориентирована,
 - б) духовный характер доминирующего в данной культуре типа личности, ее агента и ее носителя,
 - в) духовный характер доминирующих видов культурной продукции,
 - г) теологическая интерпретация смысла исторического процесса, трактуемого, прежде всего, как история распространения буддийской "доктрины", дополненная соответствующей моделью времени и соответствующей хронологической системой — "данцзий реумиг" то есть "хронологией доктрин", обусловившая и наиболее распространенный вид исторических сочинений — "чжой чжун" то есть сочинений о возникновении и развитии учения Будды.

Несомненно, определенные периоды проникновения и развития буддизма в этих трех странах имеют много общего: патронаж двора и смена его государственными гонениями, сложные взаимоотношения с представителями местных религиозных традиций, оппозиция аристократии дворцовым начинаниям, монументальное строительство, призванное в наглядной форме продемонстрировать торжество новой религии, составление соответствующих официальных документов, закрепляющих статус новой религии в общества. Эти документы отличались иногда удивительным, текстуальным сходством. Исследователи давно обратили внимание на поразительные текстологические совпадения двух важнейших государственных документов — так называемой "Конституции" принца Сётоку и кодекса общественной жизни, приписываемого тибетскому царю Сронгцзангамбо. Вторые статьи обоих документов, совпадая почти текстуально, предписывают почитание "трех драгоценностей" буддизма. Что же привело к столь резким отличиям в культуре этих стран?

Политическая история трех стран подсказывает такой ответ: они были обусловлены различной судьбой государства в этих трех странах. В Тибете после смерти гонителя буддизма царя Лангдармы (IX в.) наступает длительный период раздробленности. Затем государственное единство воссоздается ламами Сакья (XII—XIII вв.) уже на совершенно иных началах. За этот период Китай и Япония пережили много политических потрясений, но ни та, ни другая страна не знали столь долгого периода раздробленности на столь мелкие части, а главное — не знали воссоздания государства на иной основе. Остановимся несколько подробнее на этом моменте. Ко времени проникновения буддизма в Китай, Тибет и Японию в каждой из этих стран институт монархии располагал определенным сакральным фондом, который выполнял функцию легитимации высшей власти. О Японии в этом плане говорить много не приходится. Потомки богини Аматэрасу перестали быть таковыми на нашей памяти. Относительно добуддийской сакрализации монархии в Тибете после работ Дж.Туччи, Р.Стейна и А.Макдональд не должно возникать никаких сомнений. Наименее нагляден этот фонд в Китае, ибо там он прикрыт во многих отношениях более заметной конфуцианской доктриной, столкновения которой с буддизмом могут показаться полностью исчерпывающими проблему взаимоотношений этой религии с местной культурой. Но это, по нашему мнению, не совсем так. Что же относится к сакральному фонду китайской монархии? Это, кроме хорошо известного культа Неба и Земли, поклонение "ста духам" или "массе духов", то есть всей совокупности духов природы, о которой

говорится еще в классическом конфуцианском тексте "Щуцзин" ("Книга документов", гл. "Каноны Щуня"). Надо сказать, что в Китае и Японии, где поклонение важнейшим из "ста духов" было первейшей обязанностью государя, введение буддизма было воспринято некоторыми сторонниками местных верований как практика с точки зрения государственных интересов весьма сомнительная. Любопытно, что несмотря на все несходство местных верований китайская и японская антибуддийская "государственная" реакция на введение буддизма имела весьма сходный характер и даже, как свидетельствуют прямые заимствования в японской летописи "Нихон-сёки" из китайского сочинения "Лян гаосэн чжуань" ("Жизнеописание выдающихся монахов, составленные при династии Лян"), могла быть выражена одними и теми же словами. Нежелание местных тибетских "демонов" примириться с религией Шакьямуни придали истории распространения буддизма в Тибете весьма драматический характер, поделив ее на два периода: раннее распространение и позднее распространение. Местные верования, на которые опиралась монархия, держались довольно долгое время. Интересно, что в преамбуле китайско-тибетского договора, заключенного в 821-822 годах, как показал Р.Стейн, при описании происхождения и характера власти, несомненно, "божественной власти", тибетского государя невозможно обнаружить каких-либо следов влияния буддизма, тогда как со времени деятельности первого распространителя буддизма в Тибете - Сронгцзангамбо - прошло к тому времени почти двести лет. Но во время политической раздробленности связь между высшей властью и местными верованиями была полностью утрачена и патриархи Сакья, как уже упоминалось выше, приступили к объединению страны, опираясь уже исключительно на "ученье Шакьямуни".

Иной была история взаимоотношений буддизма с местными верованиями в Японии. Несмотря на то, что по временам буддизм добивался на японских островах официально более высокого положения, чем местная религия (синто), несмотря на то, что буддизм предпринимал колоссальные усилия, чтобы совместиться с синто и заменить его (доктрина "Хон-дзи суйдзяку"), синто отстояла свою самостоятельность, благодаря чему институт монархии сохранил свой независимый от буддизма сакральный фундамент, свой независимый от буддизма сакральный статус, что позволило ему сохранить и независимость своих действий по отношению к буддизму. В некоторые периоды истории Китая буддизм был близок к тому, чтобы стать государственной религией. К таким периодам обычно относят династию Лян (502-557). Сюда можно добавить и годы царствования императрицы У-хоу, когда буддийская

ориентация монархии оказалась закрепленной в почетном титуле императрицы (Цзи пегу тянь цэ цзинь лунь шэн шэнь хуан-ди - Святой и божественный император, вращающий золотое колесо и получивший небесное назначение, Майтрея, превзошедший древность) и в названии ее годов правления "тянь шу", то есть "данное Небом" (690 г.). Под "данным Небом" имелся в виду буддийский апокриф, в котором содержалось предсказание прихода к власти "совершенномудрой императрицы". Но подобные взлеты буддизма были преходящим явлением в долгой истории существования доктрины Шакьямуни в Китае. Более закономерным был утилитарный подход государства к буддизму. И, хотя влияние буддизма на общественную жизнь в Китае трудно переоценить - это учение воистину обладало удивительным свойством проникать повсюду - буддизму не удалось проникнуть в сакральный фундамент китайской монархии. Культ сакрализованного космоса, представленный на низших ступенях административной иерархии алтарями божеств Земли и Злаков, ветра, облаков, грома, дождя, гор и рек и всех остальных духов природы (специальный алтарь литань), а на высших - императорскими жертвоприношениями Небу, Земле и всем тем духам, которые самим же этим государством и были выделены из огромной совокупности народных верований и включены в официальный государственный пантеон, этот культ, не обладавший, по сути дела, никакой мало-мальски разработанной теоретической базой, оказался совершенно непроницаемым для буддизма. Именно эта система верований и служила в первую очередь сакральным фундаментом государства, именно она-то и оказалась для буддизма неприступной крепостью, которую он так и не смог овладеть.

Государства, обладавшие как в Китае и Японии независимым сакральным фундаментом и занимавшие по уровню сакральности более высокое положение, чем проникая туда мировая религия, наложили свой отпечаток на историю религии в этих странах. Среди наиболее характерных черт истории религии в этих странах можно упомянуть:

- 1) Диспуты о статусе различных религий, о достоинствах и недостатках различных религий, о выборе религий для императорского патронажа и о трактовке одних и тех же проблем различными религиями.
- 2) Выбор и утверждение из всей совокупности народных верований определенного числа божеств для официального, "государственного" пантеона. Награждение этих божеств почетными титулами и званиями и их разжалование.
- 3) Существование различных религий, из которых ни одна не могла претендовать монопольно на прихожан, что в результате приводило к

отсутствию в этих странах такого важнейшего для Европы средних веков понятия, как "вероисповедание".

Мы не останавливаемся здесь специально на жестком административном контроле над церковными организациями со стороны государства, поскольку это не относится непосредственно к сфере духовной культуры.

Непосредственная сакрализация государства и прагматический подход его к религиям как к одному из вспомогательных средств управления породил в этом регионе весьма необычное для мирового средневековья явление — официальное мировоззрение, лишенное теологической доминанты, представленное прежде всего доктриной "совершенномудрых". В этом есть своя логика: если государство "десакрализует" религии, трактуя их всего лишь как учения, если оно само по себе сакрально, если оно утверждает и подтверждает свою сакральность в официальном культе, то у учений обязательность включения в свою систему воззрений сакрального элемента отпадает. Конфуцианство, по нашему убеждению, не потому совершенно не интересуется религиозными проблемами, что китайцы по своей природе были склонны к атеизму уже в средние века, а потому, что государство удачно отделило "государственный культ" от "государственного мировоззрения", а точнее будет сказать, от учения об управлении государством. То, что речь в данном случае идет именно о разделении различных сфер, а не о противостоянии мировоззрений, можно продемонстрировать на подходе конфуцианцев к культовым функциям. Последователи совершенного мудреца из княжества Лу охотно занимались по долгу службы различными утвержденными государством жертвоприношениями и написали огромное количество текстов, предназначенных для этих целей, но к элементам культа в рамках своей доктрины относились очень настороженно. Нечего и говорить о различных народных верованиях, не получивших государственного одобрения. Но основное свое внимание, как мы уже говорили выше, конфуцианцы уделяли практической государственной деятельности, всячески способствуя достижению эры "совершенного правления" и наступлению годов "великого спокойствия". Здесь, разумеется, мы имеем в виду выработанные в сфере культуры модели поведения, а не конкретную социальную реальность.

Итак, отделение "государственного культа" от "государственного мировоззрения" позволило последнему обходиться без теологической проблематики, а господство этого мировоззрения в образовании

и повседневной государственной деятельности привело к уникальному для мирового средневековья явлению – возникновению и развитию в ряде стран Восточной Азии средневековой духовной культуры, лишенной теологической доминанты.