

Буддизм

и

государство

на Дальнем

Востоке



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

Буддизм
и
государство
на Дальнем
Востоке

Сборник статей



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

ББК 86.3
Б90

Ответственный редактор
Л. П. ДЕЛЮСИН

Рецензенты
Л. Н. МЕНЬШИКОВА, Е. В. ПОРШНЕВА

Б 90 Буддизм и государство на Дальнем Востоке.
Сборник статей. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

228 с.

В сборнике предпринята попытка сформулировать некоторые общие основы взаимоотношений буддийской общины и государств стран Дальнего Востока начиная с проникновения буддизма в эти страны и до конца XVIII в.

Работа делится на две части: одна касается практических взаимоотношений сангхи и государства, другая — разрешения этой проблемы в теоретическом плане. Все статьи основаны на богатом источниковедческом материале.

0400000000-213
Б 013(02)-87 14-87

ББК86.3

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИИ НА ДАЛЬНОМ ВОСТОКЕ (вместо предисловия)

Эта книга — продолжение научных поисков (успешных или нет — судить читателю), начатых в коллективной работе «Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века» (М., 1982), где авторы стремились показать проникновение буддизма в различные сферы социальной жизни стран Восточной Азии и силу его влияния в самых разных областях культуры в этом регионе. Авторы этой работы пришли к выводу о том, что буддизм на Дальнем Востоке обладал способностью проникать почти повсюду, но нигде не смог занять доминирующего положения, особенно в его взаимоотношениях с государством. Последнее обстоятельство позволило выдвинуть предположение, что именно специфические отношения данной мировой религии с институтом монархии на всем Дальнем Востоке, и прежде всего в Китае, где и следует искать ключ к пониманию проблемы, определяли в этих обществах и социальный статус, и своеобразие подхода к религиям, в том числе и к мировым.

В самом общем плане можно выделить два типа отношений между религиями и государством: первый — когда степень сакрализации религиозной системы несомненно превосходит степень сакрализации монархии (как это и было в Западной Европе, где религия превратилась в совокупность предписаний, представлений и верований, обладающих для ее последователей наивысшим авторитетом и говорящих о наивысших целях человеческого бытия, совокупность, оказывающую определяющее влияние на все сферы духовной деятельности); второй — когда институт монархии (или шире — государственность) оказывается наделенным намного более сильной сакрализацией, как это и было на Дальнем Востоке. В этой ситуации отношения между религией и государством строились на совершенно иной основе, нежели, например, на средневековом Западе.

Естественно возникает вопрос — возможно ли такое положение и если возможно, то каковы причины его возникновения? Думается, что возможно. Что же касается причин, то о них мы и намерены высказать ниже несколько своих соображений.

По нашему мнению, институт монархии оказывается более сакрализированным, чем любая организованная религиозная система мировоззрений, в том числе и мировая религия, тогда

как государственность (в Китае, а отчасти под его влиянием и на всем Дальнем Востоке) в качестве своего сакрального фундамента имеет не какую-либо отдельную религиозную систему, а всю совокупность народных верований. Обильный материал по истории религиозных воззрений в Китае позволяет утверждать, что китайская монархия неизменно, с древнейших времен и до своих последних дней, опиралась именно на это сакральное основание. Остановимся на этом несколько подробнее.

В пугающем многообразии народных верований Срединной империи, безусловно, можно обнаружить свою систему. Одна из древнейших классификаций потусторонних существ, сохранившаяся в «Шу цзине» («Книге документов»), выделяла в китайском пантеоне: шая ди — верховного владыку; лю цзун — досл. («шесть предков» — довольно неясная категория, включавшая, по мнению Дж. Легга, переводчика китайских классических книг, духов природы); шань чуань — духов гор и рек и цюнь шэнь — всех остальных духов [50, с. 33—34]. Необходимо отметить, что всех их, в почти неизменном виде, китайский пантеон сохранил вплоть до нового времени. Подробное обозрение святилищ, содержащееся в географическом описании империи, помещенном в громадном собрании текстов периода маньчжурской династии — «Гу цзинь ту шу цзи чэн» («Полное собрание текстов и изображений, относящихся как к древности, так и к новому времени»), позволяет говорить о том, что по крайней мере часть народных верований имела совершенно определенный социальный статус и находилась под неусыпным вниманием властей, в результате чего приобрела систематизированный и унифицированный вид. Обзор главных святилищ различных местностей позволяет легко выделить эту актуальную для государства часть народных культов.

Приведем несколько примеров из «Гу цзинь ту шу цзи чэн». Так, в уезде Хайнин округа Ханчжоу провинции Чжэцзян среди наиболее важных упомянуты следующие святилища [II, цэ 135, л. 86]:

1. Шэ цзи тань — алтарь Земли и Злаков.
2. Фэн юнь лэй юй шань чуань тань — алтарь [духов] ветра, облаков, громов, дождя, гор и рек.
3. И ли тань — городской алтарь всем духам.
4. Сян ли тань — уездный алтарь всем духам.
5. Ли шэ тань — сельский алтарь Земли.
6. Чэн хуан мяо — храм божеству — покровителю города.

В уезде Фуян того же округа [II, цэ 135, л. 96]:

1. Фэн юнь лэй юй шань чуань тань.
2. Шэ цзи тань.
3. И ли тань.
4. Сян ли тань.
5. Чэн хуан мяо.

В уезде Ланъань того же округа [II, цэ 135, л. 106]:

1. Шэ цзи тань.
2. И ли тань.
3. Сян шэ тань.
4. Ли шэ тань.

То же самое мы наблюдаем и в остальных уездах этого округа: Юйхан [11, цэ 133, л. 10а], Юйцянь, Синьчэн [11, цэ 133, л. 11а] и Чэнхуа [11, цэ 133, л. 11б].

В округе Хучжоу той же провинции описание святилищ полностью совпадает с таковыми в округе Ханчжоу. В уездах Дэцин [11, цэ 136, л. 57а], Укан и Сяофэн [11, цэ 136, л. 57б] один и тот же набор святилищ (три алтаря и один городской храм):

1. Шэ цзи тань.
2. Фэн юнь лэй юй шань чуань тань.
3. Ли тань.
4. Чэн хуан мяо.

В самом окружном центре округа Цзясин и его уездах — Цзяшань, Хайянь, Шимэнь, Пинху и Тунсян — мы видим ту же картину [11, цэ 136, л. 16б, 17б—18б].

Единообразие приведенных выше списков святилищ говорит о том, что в данной сфере на уровне низовой административной единицы китайской империи — уезда — мы встречаемся не с хаосом народных верований, а с хорошо организованной системой религиозной активности, которая приобрела столь единообразный вид, безусловно, не в результате спонтанного развития, а под несомненным воздействием со стороны властей, иными словами, с системой, которую в какой-то степени можно считать государственной. Достаточно привести в этой связи указ минского императора Чжу Юаньчжана, который в 3-м году «хун-у» (1370 г.) повелел во всех окружных городах и уездных центрах воздвигнуть алтари «ли тань» для совершения трижды в год молений всем тем духам, которые не имеют особых святилищ и моления которым до сих пор не совершались [11, цэ 135, л. 5а]. В сельской местности округа Ханчжоу провинции Чжэцзян насчитывалось 330 таких алтарей, обычно объединенных или соседствовавших с основными святилищами китайского сельского поселения — «ли шэ», т. е. деревенскими алтарями духу Земли, которые, как можно видеть по приведенным выше спискам, занимали в системе организованных государством народных верований неоспоримое первое место. Об алтарях «шэ» существует огромная специальная литература, освещающая различные аспекты этого культа, в том числе и политический, поскольку они сыграли большую роль в формировании представлений о государстве и стали одним из обозначений своей страны (см., например [5, с. 73]). В плане же интересующей нас темы необходимо прежде всего подчеркнуть, что эти святилища были главным звеном, связывавшим различные социальные общности Китая — от сельского поселения до всей Поднебесной — с основным ядром аграрных верований, где, естественно, культ

Земли, понимаемой как плодоносящая почва, занимал одно из первых мест, и что применительно к каждой общности этот культ выступал в качестве ее непосредственного сакрального фундамента и обоснования самого существования данного объединения.

Алтарь «шэ» превратился в синоним социального единения. В результате его название оказалось перенесенным на эту общность, что отразилось в таких словообразованиях, как «шэ цан» («общественное хранилище»), «шэ сюэ» («сельская школа») и, наконец, «шэ хуэй» (собрание у алтаря „шэ“) [65, с. 98] — в современном китайском языке означает название любого общества).

В связи с историей буддизма в Китае интересно отметить, что и низовые буддийские ассоциации унаследовали это обозначение, на что уже обратил внимание Ж. Жерне. Трудно сказать, чем объяснялось это заимствование: тем ли, что собрания у святилищ «шэ» отпечатались в общественном сознании в качестве наиболее типичной социальной общности надсемейного масштаба, или тем, что между ассоциациями двух различных культов существовала прямая связь. Цитируемый Ж. Жерне отрывок из биографии монарха Пу-аня (530—609) убеждает в том, что нельзя отрицать и последнее предположение [45, с. 253].

Поскольку культ «шэ» объединял не только членов определенного коллектива, но и всю совокупность этих коллективов, он оказался одним из наиболее всеобъемлющих культов традиционного китайского пантеона, что прекрасно выражено в строках «Оды алтарю „шэ“», написанной при династии Цзинь (265—420): «О сколь высоко ценится алтарь „шэ“ в этом мире! Ведь все, начиная с Сына Неба и кончая простолудином, имеют к нему отношение» [11, цэ 18, л. 16].

Культ Земли-почвы, как это легко предугадать, уходит своими корнями в глубокую древность, появившись в том или ином виде, вероятно, на заре истории данного земледельческого общества. Естественно поэтому, что уже в древнейших китайских текстах можно встретить упоминания об алтаре «шэ». Так, в «Ши цзине» («Книге песен») в разделе «Сяо я» («Малые оды») можно прочесть следующие строки:

В жертву чистейшего сам отберу я зерна,
Выбран уже одномастный баран без пятна —
Духов Земли и сторон четырех уважай!
Если на поле, бывало, хорош урожай —
Счастье моих земледельцев являлося тут.

[7, с. 291]

Приведенные выше строки, как это следует из китайского оригинала [37, с. 156], описывают жертвоприношение духам Земли именно на алтаре «шэ». На основании комментариев к классическим текстам можно установить, что жертвоприношения на алтаре «шэ» распались на два вида: «чунь ци» («весеннее моление об урожае») и «цю бао» («осеннее благодаре-

ние за урожай») [11, цэ 17, л. 53а]. Согласно классическому тексту «Чжоу ли» («Ритуал династии Чжоу»), каждое сельское объединение в 25 семей имело свой алтарь «шэ», другие тексты называют цифру в 100 дворов [11, цэ 17, л. 53а]. Конкретные религиозные представления о характере «шэ» довольно запутанны; они менялись, вероятно, в зависимости от географического и иерархического положения «шэ». В сельской местности было распространено представление, что это земляное возвышение служит обиталищем для супружеской пары Шэ-гуна («господина Шэ») и Шэ-му («матушки Шэ»). Эти духи, что естественно для аграрного культа, отличались особым пристрастием к дождю, или, как это формулировала традиция, они «не терпели несвежую воду» [11, цэ 17, л. 53а]. Поэтому в день жертвоприношения на алтаре «шэ» обязательно должен был идти дождь, который имел специальное название — «дождь старика Шэ». Как писал поэт Чэнь Сянчжан в стихах о дне жертвоприношений, «[пусть] пять ветров и десять дождей сменяют друг друга из года в год» [11, цэ 18, л. 26]. Поверье гласило, что старик Шэ «не ест сухого зерна» или что он «пробует новые воды», если дело происходило весной [11, цэ 17, л. 53б]. Считалось, что если в день жертвоприношения на алтаре «шэ» нет дождя, то с засевом поля следует еще повременить [11, цэ 17, л. 54а].

Весной и осенью в день жертвоприношений у этих святилищ повсюду устраивались массовые гулянья, сопровождавшиеся веселой музыкой и раздачей мяса. Одно из стихотворений поэта Чэнь Сянчжана, посвященное празднику у этого святилища, начинается так: «В день шэ из года в год [все] собираются и вместе пьют, от восточного источника до западной плотины гремят барабаны дун-дун» [11, цэ 18, л. 26].

В тексте для жертвоприношений цзиньского автора Ин Шо можно прочесть такие строки:

Мясо вздымается, словно холм,
А вино течет, будто река Цзян,
[Поскольку] владыка шэ — ниспослатель благодати,
[Все мы] благоговеем перед его строгим обликом.
[11, цэ 18, л. 16]

Интересно отметить: разделка мяса у алтаря «шэ» могла восприниматься как аналог политической деятельности, что, безусловно, указывает на наличие в данном аграрном культе определенного синтеза религиозного и политического моментов. На эту тему в «Хань шу» («Истории династии Хань»), в биографии одного из главных советников основателя династии Хань Лю Бана (Гао-цзу) — Чэнь Пина, сохранился прекрасный рассказ. Чэнь Пину выпало разделять и делить жертвенное мясо. Он выполнил это с большим искусством и заслужил похвалу деревенских старейшин. В ответ на похвалу Чэнь Пин пообещал старейшинам, что, став первым министром (который, кстати, назывался тем же словом, что и разделяющий мясо — «цзай»), он «разделит Поднебесную так же, как это мясо» [8, с. 2039].

Впоследствии Чэнь Пин действительно стал левым (первым) министром [8, с. 2046]. И на этом посту ему действительно пришлось заниматься операцией, весьма сходной с делением мяса на равные части, а именно определять меру заслуг и порядок получения государственных постов для удельных правителей, не принадлежавших к императорскому роду [3, с. 300—302].

Надо сказать, что синтез религиозного и политического моментов в культе Земли-почвы (или Земли и Злаков), по всей вероятности, вопреки некоторым сомнениям специалистов [60, с. 34] уходит своими корнями в глубокую древность. Судя по тексту «Лунь юя» («Суждения и беседы»), во времена Конфуция алтарь «шэ» «считался принадлежностью» всех трех династий древности: Ся, Инь и Чжоу, которые, согласно традиционной хронологии, правил соответственно в периоды с 2205 по 1766, с 1766 по 1122 и с 1122 по 255 г. до н. э.

Если же обратиться к более реальной хронологии, то присутствие «шэ» в первые годы династии Чжоу может быть подтверждено наиболее древними частями «Шу цзина», восходящими согласно датировке У. Добсона, к XI—X вв. [44, с. 238, 240]. Одним из таких текстов является «У гао» («Пять повелений»), в котором содержится сообщение о ритуальном оформлении Чжоу-гуном начала правления династии Чжоу: «Через три дня, в день под циклическими знаками „дин-сы“, [Чжоу-гун] совершил в предместье жертвоприношение [Небу]. [В жертву были принесены] два быка. На следующий день, под знаками „моу-у“, [Чжоу-гун совершил жертвоприношение] у алтаря „шэ“ в новой столице. [В жертву принесены] один бык, одна овца и одна свинья» [50, с. 323]. В менее достоверных главах «Шу цзина» можно найти упоминания о «шэ», относящиеся к более отдаленному времени. Так, в главе «Речь [перед битвой в местности] Гань» повествуется о событиях, которые, по традиционной хронологии, относятся к 2194 г. до н. э. Готовясь к сражению, император династии Ся по имени Ци (2197—2189 гг. до н. э.) [42, т. 1, с. 104] заявил своим непокорным вассалам: «Те, кто подчинится приказу, будут награждены у алтаря предков, тех, кто не подчинится приказу, предадут смерти у алтаря „шэ“» [50, с. 155]. Нетрудно усмотреть в этом отрывке совершенно определенный намек на предрасположенность духа «шэ» к «кровавой пище».

В главе «Тай-цзя» первый советник основателя династии Инь Чэн Тана (1766—1754 гг. до н. э.) — И Инь — увещевает его наследника Тай-цзя (1753—1721 гг. до н. э.) следовать путем предшественника. «Прежний государь, — писал И Инь, — постоянно следил за светлыми повелениями Неба. Среди же духов верха и низа, алтарей Земли и Зерна и храма предков не было таких, кому бы он не служил с надлежащим почтением» [50, с. 199].

Приведенное выше поучение И Иня со всей определенностью

свидетельствует о том, что уже в глубокой древности сложилось триединство, которое стало сакральным основанием института монархии: жертвоприношения Небу, служившие выражением верховенства института монархии, культ императорских предков, подтверждавший право данной семьи на власть в Поднебесной, и жертвоприношения у алтаря «шэ», которые как бы гарантировали плодородие земель во вверенных правителю пределах и были связаны с территориальным аспектом государства. Все эти три сакральные опоры китайской монархии сохранялись вплоть до крушения Срединной империи [1, с. 170; 60, с. 26], демонстрируя тем самым прочность данного ритуально-политического синтеза.

О важности в этом синтезе ритуального момента предельно четко сказано в конфуцианском классическом тексте «Чжун юн» («Учение о середине»): «Жертвоприношения в предместьях и у алтарей „шэ“ [адресованы] высшему божеству. Жертвоприношения в храме предков суть моления предкам. Для того, кто уяснил смысл жертвоприношений в предместьях столицы, у алтарей „шэ“ и в храмах предков, дело управления государством становится столь же легким, как поворот ладони» [49, с. 268].

Надо сказать, что, несмотря на огромную литературу, в истории развития культа «шэ» остается много неясного. По мнению японского исследователя Оти Сигэаки, первоначально алтарь «шэ» был местом поклонения далекому предку, тогда как «мяо» — святилищем, где приносились жертвы менее древним прародителям. Постепенно, в период от Западного Чжоу до Чжаньго (1403—221 гг. до н. э.), в связи с трансформацией общины из кровнородственной в соседскую произошло превращение данного предка в духа Земли-почвы, что реально объединяло новую общину [24, с. 42—57]. Параллельно этой эволюции шел, по-видимому, процесс политизации культа «шэ». Центральная власть использовала объединение людей вокруг «шэ» как инструмент политического контроля. Строго и четко было определено: носители какого ранга имеют право на сооружение «шэ». Вельможи с рангом «да фу» были лишены этой привилегии. По мнению известного ханьского (206 г. до н. э.—220 г. н. э.) комментатора Чжэн Сюаня, в эпоху Хань да фу возглавляли жертвоприношения у сельских алтарей «шэ» [24, с. 57]. В «Хань шу» сохранились сведения о запретах самовольно сооружать «шэ». По мнению комментатора «Хань шу» Янь Шигу, эти запреты были вызваны тем, что крестьяне не придерживались установленных с древности норм — один «шэ» на 25 семей — и, объединившись по 5—10 дворов, самостоятельно сооружали алтари «шэ» [24, с. 57]. Строгий контроль за «шэ» и превращение их в инструмент управления привели к тому, что «шэ» стало восприниматься как название административной единицы. Так, в «Гуань-цзы» можно прочесть: «Когда сторона квадрата равняется ли, это [пространство] называют „шэ“» [24, с. 56].

Повсеместность культа Земли-почвы, органическое объединение в нем религиозного и политического, четкость его пространственных пределов — все это послужило причиной того, что вся совокупность алтарей «шэ» в государстве образовала строгую иерархическую систему, подобную пирамиде с широким основанием из сельских «шэ», на вершине которой находился государственный алтарь Земли (или Земли и Злаков). В соответствии с общими представлениями о функциях императорской власти в Китае (см. подробнее [5]), жертвоприношения Земле-почве, наряду с общими задачами всех «великих жертвоприношений» — «благодарения основе и возвращения к началу» [43, с. 588], включали монархию (и династию в целом) в сложный процесс течения циклического времени и чередования различных элементов, делали ее одним из составных элементов всего мироздания, поскольку именно алтарь «шэ», как о том свидетельствует «Чжоу ли», является «местом соединения Неба и Земли, сопряжения всех четырех времен года, [местом], где скапливались дождь и ветер и где приходили в гармонию темное и светлое начало» (цит. по [24, с. 75]). Неудивительно поэтому, что алтарь Земли-почвы превратился в один из важнейших инструментов коррекции, помогающей монархии (и династии в целом) согласовывать свои действия с космическим процессом и тем обеспечивать государству благоприятную судьбу. Об этом весьма убедительно свидетельствует сохранившийся в «Гу цзинь ту шу цзи чэн» диалог между крупнейшим знатоком и комментатором классических текстов Ван Су и его повелителем — одним из императоров династии Вэй.

Император спросил у Ван Су, почему жертвоприношения у алтаря «шэ» совершаются под циклическим знаком «вэй», а жертвоприношения «ла» — в день под знаком «чоу» (второй знак цикла)? Ван Су ответил: «Все государи в своем поведении руководствовались следующим: в день расцвета назначали жертвоприношение у алтаря „шэ“, а в день упадка — жертвоприношение „ла“. Сила „дэ“ элемента огня династии Хань приходила в упадок в день под знаком „сюй“ (11-й знак двенадцатиричного цикла). Поэтому [при Хань] жертвоприношение „ла“ совершали в день под знаком „сюй“. Династия Вэй соотнесена с элементом „земля“. „Земля“ боится элемента „дерево“. Поскольку же после дня под знаком „чоу“ наступает день „инь“ (третий знак), а знак „инь“ соотносится с элементом „дерево“, то для жертвоприношения „ла“ [наша династия] выбирает день под знаком „чоу“. Элемент же „земля“ достигнет своей полноты [в день под знаком] „вэй“. Поэтому [наша династия] начинает год с жертвоприношения у алтаря „шэ“ [в день под знаком] „вэй“» [11, цэ 18, л. 3а].

Основная мысль приведенного выше отрывка в том, что жертвоприношения «шэ» и «ла» совершаются соответственно в худший и лучший для данной династии день. Для определения дня жертвоприношения «шэ» учитывается элемент, с которым соот-

носит свои творческие потенции данная династия, и соответствующий этому элементу знак двенадцатиричного цикла — для определения наиболее оптимального момента совпадения силы «дэ» династии с циклическим процессом в мироздании. Соответственно жертвоприношение «ла» устанавливается в день под знаком, «преодолевающим» элемент династии, с тем чтобы оно оказало помощь царствующему дому в наименее благоприятный для него момент.

Как можно видеть, к жертвоприношению у императорского алтаря «шэ» предъявлялись несколько иные требования, чем к «ли шэ» — сельскому алтарю. Если крестьянам было важно лишь то, чтобы шел дождь, то династия желала достичь полного соответствия с циклическим временным процессом в мироздании. Но суть культа в первом и во втором случае оставалась одной и той же — поклонение животворным потенциям Земли. Поэтому жертвоприношения у алтаря «шэ» считались важным государственным делом. Достаточно сказать, что одним из первых императорских указов династии Тан (618—907) был указ Гао-цзу, датируемый 1-м месяцем 618 г. и носящий название «О личном жертвоприношении у великого алтаря „шэ“».

По нашему мнению, текст этот настолько интересен для данной темы, что вполне заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью.

«Толща Земли несет на себе все сущее. [За это] повелителю „шэ“ совершают жертвоприношения. Благодатные злаки питают народ. [За это перед алтарем Злаков] совершают первое моление. Ряд совершенномудрых завещал нам эти каноны. Государи древности проникли [в смысл этих] наставлений. Основывая государство и определяя [для престола] правильное место, [они] почитали [жертвоприношения Земле и Злакам] наипервейшим делом. Поэтому, начиная от столицы и кончая округами и селениями, во всех землях [к этим святилищам] относились с крайним почтением. Посредством этого поощрялось усиленное занятие земледелием, упорядочивалось правление и воздавалось благодарение за [благие] свершения. [Посредством этого] благоволили к соблюдающим порядок и обучали долгу, выправляли нравы и усовершенствовали обычаи.

[Однако] последние времена отличались испорченностью и неустойчивостью. Каноны молений не соблюдались. Времена пришли в расстройство, и возникли беспорядки, а милосердие и гуманность распространялись очень слабо. У алтарей и святилищ не совершались достигающие и извещающие [высшие силы] церемонии, в деревнях и уездах не [произносились] объединяющие [народ] наставления. Я, император, пренебрегая едой и дворцовыми [удовольствиями], держу в своих руках планы [правления] и временной распорядок. Я поднес драгоценные яшмы [в храме предков] со строгим почтением, [отобрал] в изобилии чистейшее зерно и [воздвиг] алтарь жертво-

приношений. Я высоко ставлю стремление лично заниматься земледелием и усиленно совершенствую основу управления. Я постоянно заявлял о восстановлении ритуала и глубоко хранил устои благой силы „дэ“.

Поэтому в благоприятный день под знаком „у“ [я, император,] лично совершил жертвоприношение у великого „шэ“, где, сопровождаемый всеми чинами, [я произвел] моление [об урожае] всех девяти злаков. Нынче, принимаясь за работу на южных полях, уже начали подъем с восточной стороны. Необходимо, чтобы в округах и уездах жертвоприношения были проведены со всей серьезностью, а народ четырех сторон [должен] весь усиленно заниматься посадочными работами. Приказываю [вам], согласно распределению по родам, [совершить жертвоприношения] у „шэ“ [своих] предков. Все столичные чиновники, и весь штат провинциальных учреждений, и все, присутствующие при сельских жертвоприношениях, должны почтительно следовать нормам жертвоприношений у алтаря „шэ“ и в соответствующее время совершать ритуал молений и благодарений. Существующим же одновременно [с этими жертвоприношениями] пиршествам и разливающимся по всем деревням веселым гуляниям также должен быть дан письменный образец, разъясняющий правила их организации. Пусть все движения — вперед, назад, вверх, вниз, подъем и нисхождение, разделение и повороты — получают разъяснения, и пусть [эти разъяснения] передаются друг другу для наград и поощрений. [Все должно быть] отрегулировано ритуалом. Все позорное должно быть [сразу же] наказано. Объявить об этом Поднебесной, и пусть она следует [этому указу]. 1-й месяц 1-го года под девизом „у-дэ“ [31, с. 411—412].

Основатель династии Тан был не одинок в своих заботах об алтаре Земли. Когда императрица У-хоу изменила в 690 г. календарный распорядок года, сделав началом его 11-й месяц, она должна была передвинуть и важнейшие государственные жертвоприношения. Соответствующий указ относительно «шэ» был обнародован в 692 г., по случаю чего был даже принят новый девиз правления — «чан шоу» («длительное долголетие»). В указе предписывалось отныне совершать жертвоприношения у алтаря «шэ» в 9-м месяце с последующим «великим пиршеством» в течение семи дней. Вернувшийся в 705 г. к власти император Чжун-цзун немедленно восстановил старый порядок [11, цэ 18, л. 3а].

Нам кажется, что приведенный выше материал с достаточной полнотой объясняет, почему в средние века название «алтари Земли и Злаков», к которым, в полном соответствии с концепцией Оти Сигэаки, присоединялся иногда и культ императорских предков, превратилось в символ и синоним государства, в наглядный синтез ритуального и политического, что являлось отличительной чертой китайской монархии. А в том, что дело обстояло именно таким образом, можно убедиться, обратясь к

различным политическим и историческим текстам того времени. Приведем несколько примеров.

1. Известный политический деятель конца Тан — Цуй Инь уговаривал военачальника по имени Сунь Дэчжао выступить совместно против евнухов, на что получил такой ответ: «Я всего лишь военный и самостоятельно не смею осуществлять никаких планов [относительно] алтаря Земли и Злаков. Но если мне это поручат министры, то уклониться я тоже не посмею» [35, цз. 177, с. 1434]. Совершенно очевидно, что в ответе военачальника Суня «алтарь Земли и Злаков» употреблен как синоним государственного, того, во что ему, как профессиональному военному, вмешиваться не положено.

2. Конец династии Тан. Фактическую власть в стране захватил цзедуши Чжу Цюаньчжун. В 904 г. он принимает решение перевести двор из Чанъани в Лоян. Император Чжао-цзун (889—904) сохранял еще какую-то видимость власти и своему переезду в Лоян старался придать вид «возрождения [династии] посередине». С этой целью он издает императорский указ, в котором провозглашается смена девиза «тянь фу» («Благодать Неба») на «тянь ю» («Помощь Неба») и объявляется амнистия. Первым государственным делом после переезда на новое место Чжао-цзун считал восстановление ритуального комплекса, что и описывал в следующих строках:

Расчистим терновник — построим двор,
Уберем пепел и приведем в движение творящую
силу [природы].
Слева [воздвигнем святилища] пригородов и храмы
предков,
Справа — алтари Земли и Злаков.
[35, цз. 20, I, с. 261]

Указ Чжао-цзуна интересен, с нашей точки зрения, тем, что в нем алтари Земли и Злаков, выступая в качестве важнейших атрибутов государства, сохраняют вместе с тем всю свою предметную конкретность ритуального сооружения.

3. Еще один пример из более раннего, но столь же драматического периода истории династии Тан. Известный политический деятель царствования Сюань-цзуна — министр Чжан Юэ при обсуждении готовившихся в то время жертвоприношений императора на горе Тайшань выступил с рассуждениями о роли ритуала в судьбе династии, где напомнил, что в период «тянь шоу» (690—692), когда императрица У-хоу переименовала династию и переделала танский ритуал, алтарь «шэ» рухнул, что, по мнению Чжан Юэ, свидетельствовало об утрате императрицей У-хоу поддержки «высшего сокровенного» [35, цз. 23, с. 298].

Сыма Цянь в «Исторических записках» приводит рассуждения странствующего политического советника Фань Цзюя о нежелательности для государства неудачных войн. По мнению Фань Цзюя, военные неудачи приводят к тому, что «в народе

накапливается озлобление, а к алтарю Земли и Злаков приходят бедствия» [29, цз. 79, с. 850]. Много веков спустя в аналогичном значении употребил название алтаря «шэ» танский император Сюань-цзун. Обращаясь к начальнику дворцовой гвардии Гэ Фушуню в 710 г., во время борьбы за престол между различными дворцовыми кликами, будущий Сюань-цзун торжественно пообещал: «Вместе с вами [я] искореню великую смуту и успокою алтари Земли и Злаков. А вы все в одно мгновение получите и богатство и знатность» [38, с. 58].

Приведенные выше примеры, на наш взгляд, довольно ясно говорят о том, что алтари Земли и Злаков воспринимались не просто как синонимы или символы государства, а как некие ритуальные его двойники, разделявшие и с особой наглядностью демонстрировавшие его судьбу. Этим и объяснялось то, почему забота об алтарях почиталась важнейшим государственным делом, а стабильность политического положения внутри и вне страны формулировалась как «спокойствие алтарей Земли и Злаков». Приведем примеры.

Уже упоминавшаяся нами тревожная ситуация предшествовала воцарению Сюань-цзуна, тогда еще князя Цзи, сына императора Жуй-цзуна. Жуй-цзун, благодаря своего сына за внезапную и быструю ликвидацию их политических противников, обращается к нему с такими словами: «[Храм] предков и алтарь Земли находились в бедственном и трудном [положении]. Ты утвердил и успокоил их. И духи и народ — [все] полагаются на твою силу» [35, цз. 8, с. 79]. Аналогичные слова можно найти и в указе императора Жуй-цзуна от 712 г. о передаче престола князю Цзи, где будущий Сюань-цзун охарактеризован следующим образом: «Наследник престола Цзи имеет большие заслуги перед Небом и Землей. [Именно он] ликвидировал опасность, [грозившую] алтарям Земли и Злаков» [35, цз. 8, с. 80]. Поскольку «спокойствие [храма] предков и алтаря Земли» [21, цз. 11, л. 56] понималось как символ благополучия страны, то естественно, что обеспечение этого состояния почиталось важным государственным делом, дословно — «тяжестью». Так, у Бань Гу об этом говорится следующее: «Государь держит в своих руках [всю] тяжесть алтарей Земли и Злаков и ведает делами всех чиновников» [8, цз. 81, с. 3358]. Оуян Сю в одном из указов от имени императора заявлял так: «Я, император, принял свыше [всю] тяжесть храма предков и алтарей Земли и Злаков покойного императора Жэнь-цзуна» [25, т. 3, цз 14, с. 45].

Естественно предположить, что алтарь «шэ» должен был чем-то воздавать за заботы о нем. Механика этого воздаяния была очень проста. Будучи точкой коммуникации с различными духами и местом сосредоточения приносимой ими сверхъестественной благодати, алтарь «шэ» распространял ее на всю страну. Таким образом, устойчивое благополучие, удача, победа, избавление от бедствий — все могло быть интерпретировано как

результат влияния алтаря «шэ», ибо туда спускалась чудесная сущность— «лин», которая оказывала помощь в управлении государством [31, с. 63], или прямо счастье— «фу» [27, с. 425]. Приведем по этому поводу еще один пример из танской истории.

Императорские войска отбили наступление повстанцев во главе с Чжу Цы. По этому случаю императору был подан доклад, где говорилось: «Разбойник Цы бежал, подданные преисполнены великой радостью. Все это — [результат] безграничной благодати, [идущей от] храма предков и алтаря Земли» [35, цз. 144, с. 1219].

Из всего разнообразия народных верований мы остановились только на культе «шэ», поскольку именно в нем наглядно проявилась связь государства и народных верований, характерный для Китая синтез ритуального, религиозного и политического. В той или иной мере этот синтез, хотя в иных формах, был достигнут и в других государствах Восточной Азии— в Японии и в Корее. В Японии главным связующим звеном между безбрежным миром ками (богов) и государством следует, по-видимому, считать миф о чудесном происхождении императорской династии [47, с. 17—18]. В Корее эти функции, возможно, пришлось на долю «предков-основателей» [2, с. 43, 59, 77]. И во всех этих трех странах соединение государственных институтов с народными верованиями оказалось столь прочным, что приход мировой религии— буддизма— не смог его порвать. Поэтому во всем этом регионе мы не имеем «обращения», «крещения», перехода государств к новой вере, как это было, скажем, на Руси и в Западной Европе. Вместо этого мы можем наблюдать процесс «проникновения» мировой религии в различные сферы общественной жизни этих стран и ее весьма сложные и неровные взаимоотношения с государством, история которых знала и чрезмерное благоволение, и жестокое гонение.

* * *

В первой части нашей статьи мы попытались показать, что в отличие от Европы в Восточной Азии народные верования образовали прочное единство с государственной структурой, в результате чего в этом регионе распространение мировой религии приняло совершенно иные формы, чем на Руси или в Западной Европе. Вместо обращения населения в новую веру и искоренения прежних религиозных культов здесь наблюдался процесс медленной инфильтрации пришедшей мировой религии в различные сферы общественной жизни. Но разница этим не ограничивалась. Государство, имевшее свой традиционный сакральный фундамент, относилось к местным и пришедшим религиозным системам как к чему-то более частному и низшему по сравнению со своей собственной сакральностью, а потому поставило их в подчиненное положение. Оно трактовало религии

исключительно с прагматической точки зрения и стремилось использовать их лишь в качестве вспомогательных средств управления народом. Сакральная доминанта имела следствием полное и неограниченное господство государства над религиозными организациями в политическом, административном, правовом и идеологическом отношениях. Политическое господство выражалось в том, что государство в Восточной Азии никогда не признавало за религиозными организациями права на прямое участие в политических делах. В наибольшей степени в этом отношении преуспела китайская монархия, что наглядно подтверждается полной неспособностью буддийской общины в Китае оказывать сколько-нибудь существенное сопротивление государству как во время гонений на буддизм при династиях Вэй и Чжоу, так и при Тан — в период наибольшего могущества буддизма. Политическое подчинение буддийской общины государству было окончательно закреплено в Китае при танском императоре Су-цзуне, когда монахов обязали именовать себя «чэнь» («подданными») [39, с. 43]. Административное подчинение с предельной ясностью было выражено прямой подведомственностью сангхи (монашеской общины) государственным учреждениям и отсутствием каких-либо религиозных институтов, наделенных хотя бы номинальной автономией. Так, в Китае в танское время всеми делами буддийской общины занималось сначала ведомство хунлусы, а с 694 г. — палата по религиозным делам — сыбу. Сходным образом дело обстояло и в Японии, где (при всем влиянии буддийского духовенства) сангха была поставлена под столь жесткий административный контроль, что некоторые японские исследователи склонны определять эти функции как религиозно-полицейские [47, с. 35; 53, с. 455].

Правовому положению буддийской общины в нашей работе посвящена специальная статья Е. И. Кычанова. Здесь мы отметим только, что китайское право не потрудились даже выработать для взаимоотношений государства с церковью особый понятийный аппарат, а приравнивало их к внутрисемейным отношениям.

Так, всякие проступки буддийских и даосских монахов относительно своих наставников Танский кодекс приравнивал к аналогичным действиям, направленным против дяди и тети по отцовской линии, и соответственно отношения наставников к своим ученикам были приравнены к отношениям к племянникам и племянницам по мужской линии [58, с. 271]. Иными словами, сангха не только не пользовалась никаким юридическим иммунитетом, но с точки зрения права даже не являлась коллективом особого рода, будучи приравнена к основному эталону общественных отношений — семье. Здесь опять резкое отличие правового подхода к религии в Европе и на Дальнем Востоке. Если, скажем, для России характерна была кооперация государства и церкви, направленная на ослабление в социальной жизни кровнородственных уз, то на другом конце континента

государство, наоборот, рассматривало религиозную общину как разновидность кровнородственного объединения. И еще одно обстоятельство в высшей степени показательное для правового положения сангхи — строгий государственный контроль за переходом в монашеское звание. Согласно Танскому кодексу, те, кто самовольно «встали на путь», и те, кто без согласия высшей администрации официально оформили этот акт, получали по 100 ударов палками [32, т. 3, с. 276]. Подводя итоги, следует сказать, что, проиграв государству в степени сакральности и лишившись, таким образом, всякого сакрального иммунитета, буддийская община в Китае, да и в какой-то степени на всем Дальнем Востоке, оказалась беззащитной в политическом, административном и правовом отношениях. Что же касается идеологической сферы, то здесь господство государства над религиями с особой яркостью проявилось в подходе к ним как к «цзяо» — «учениям», на чем, как нам представляется, следует остановиться подробнее.

Смысл подобной трактовки раскрывается в полной мере лишь с учетом того, что один из аспектов мироустроительной по своему характеру императорской власти носил такое же название — «цзяо» — и был призван преобразовать народ ненасильственными методами воспитания и обучения. Иногда эти функции объединялись, и устойчивое словосочетание «цзяо хуа» («обучение и преобразование») оказывалось чуть ли не наиважнейшим содержанием государственной власти. Источником подобного поучения, естественно, выступали либо царствующие монархи, либо образцовые государи древности, о чем постоянно говорится в политических текстах. Так, в одном из своих указов танский император Дай-цзун (762—779) торжественно заявил: «Древние государи установили обучение. Разве я посмею не следовать им с почтением?» [35, цз. 11, с. 111]. В сочинении «Бо ху тун» («Дискуссии [в зале] Белого тигра») дается разъяснение содержания этих древних наставлений: государи династии Ся учили людей верности, государи династии Инь — почтительности, а государи династии Чжоу — просвещенности («вэнь») [9, цз. 2, л. 296]. Однако в средние века подобное конкретное содержание монаршего «цзяо» утрачивается. Правда, иногда в официальных документах этот вид императорского воздействия на внешний мир еще сохраняет следы какого-то конкретного поучения, однако чаще всего он понимается довольно абстрактно и в сочетании с другими разновидностями императорского влияния выступает в качестве одного из синонимов государственной власти в самом общем смысле. Сохраняется лишь устойчивая связь между «поучением» («цзяо») и «преобразованием» («хуа»). Заведующий высшим учебным заведением Срединной империи (гоцзыцзянь) Сяо Синь, обращаясь к императору Дай-цзуну, так определил отношения «цзяо» и «хуа»: «Почитать конфуцианцев (жу), возвышать обучение и тем выправлять [свое], подобное ветру, поучающее влияние (цзяо) — вот что является основой

преобразующего воздействия государя (ван хуа)» [35, с. 306].

Высокая теория считала, что для благоденствия мира достаточно одних императорских совершенств и одной императорской личности. Однако при более конкретном рассмотрении политических проблем приходилось признать, что нужны помощники, бюрократический аппарат, нужна определенная техника управления и правила обучения, иными словами, нужны еще какие-то «учения», дополняющие императорское поучающее воздействие, императорское «цзяо». В средние века эти «дополняющие средства» образовывали триаду «сань цзяо» («три учения»): конфуцианство, буддизм и даосизм. У историка-медиевиста, не сталкивавшегося с конкретным материалом по Дальнему Востоку, эта триада может вызвать, если подходить к ее составляющим как к обычным религиям, двоякое недоумение: разнородностью включенных в нее элементов и единством их функций. Однако оба этих недоумения рассеиваются, если к традиционной китайской триаде подходить не как к религиям, а как к «учениям», да еще «учениям» вспомогательного характера, дополняющим некое главное. Тогда перестает удивлять то, что в данную триаду оказалось включенным конфуцианство, которое, по причине полного отсутствия в нем какой-либо своей, «конфуцианской» теологии, никак нельзя считать религией. Естественным оказывается и убеждение китайцев в едином функциональном назначении триады, выраженное в поговорке «сань цзяо гуй и» — «три учения ведут к одному».

Несмотря на то что конфуцианству посвящена поистине необозримая литература, вплоть до сего времени характер его продолжает оставаться дискуссионным. Показательна в этом отношении статья американского синоведа К. Яна, где он сформулировал проблему с точки зрения истории религий следующим образом: как конфуцианству с его моралью и рационализмом удалось занять господствующее положение в обществе, где религия играла столь существенную роль? К. Ян склонен приписывать это трем обстоятельствам: во-первых, наличию в конфуцианстве религиозных элементов, к которым он относит различные официальные жертвоприношения и культ предков; во-вторых, сильному этическому давлению конфуцианства на даосизм и буддизм, что привело к заимствованию этими религиями конфуцианских этических ценностей, и, в-третьих, организационной слабости китайских религий, вызванной целым рядом факторов общественной жизни, и прежде всего децентрализацией их структуры силой различных политических и магических культов [64, с. 269—290].

Нам кажется, что К. Ян предельно четко сформулировал проблему и привел довольно веские объяснения традиционной религиозной ситуации в Китае. Однако, по нашему мнению, подобная постановка вопроса требует указания на ряд причин, которые, в свою очередь, нуждаются в объяснении. Действительно, почему религии Срединной империи децентрализованы

и почему политические культы сохранили свою силу? В первой части статьи дана попытка объяснить эти явления доминирующим положением государства и его нерасторжимой связью с народными верованиями. Этим же обстоятельством можно объяснить и неоспоримое первенство конфуцианства, вытекавшее из наиболее практического характера этого учения, что делало его наиболее полезным для государства, которое прагматически смотрело на всю триаду. Надо отметить, что в качестве важнейшей части официальной государственной идеологии конфуцианство во многом способствовало выработке концепции «учений». Поэтому неудивительно, что оно по самой своей структуре в наибольшей мере соответствовало модели «учения» и, как можно судить по приведенным выше словам Сяо Синя, находилось в самой тесной связи с «подобным ветру поучающим влиянием государей». В одном из своих указов знаменитый Сюань-цзун восклицал: «Разве не в технике [управления] ученых-жу заключено [средство] распространения преобразующего влияния государя!» [35, цз. 24, с. 306]. В отличие от буддизма и даосизма конфуцианство никогда не пыталось сакрализовать и «космизировать» личность своего основателя. Он навсегда остался учителем, обучавшим своих учеников нормам поведения, свойственным легендарной древности, и мудрецом, умевшим претворять их на практике. Последнее давалось ему не без труда, в связи с чем известный сунский ученый и реформатор Ван Аньши (1021—1086) заметил, что Конфуций, хотя и является наивысшим воплощением совершенного мудреца, смог позволить себе следовать за своими желаниями лишь после семидесяти лет [10, с. 425]. Естественно, что подобный персонаж не мог превратиться в самостоятельный источник благодати, и его появление в мире не явилось поворотным пунктом в человеческой истории, как на том настаивают все мировые религии. Тексты, которые образовали фундамент конфуцианского учения, не были записью новой истины, «откровения», наоборот, они предлагали осваивать опыт легендарной древности, и их нельзя было постичь внезапным озарением, их надо было долго и упорно изучать. Поэтому конфуцианство составило как бы единое целое с традиционной китайской системой образования. С ней совместились даже культовая сторона конфуцианства: ритуальные жертвоприношения Конфуцию, за исключением мемориального комплекса на его родине, осуществлялись в учебных заведениях, и эта практика продолжалась вплоть до последней династии [1, с. 170]. При этом необходимо отметить, что культовая сторона в конфуцианстве имела сугубо «вспомогательный» характер и всякое увеличение этого момента воспринималось как отклонение от истинного духа доктрины. Так, уже упоминавшийся Ван Аньши, сетуя на упадок образования, приписывал его веяниям своего времени, когда люди предпочитают поклоняться Конфуцию в храме, а не изучать его [10, с. 863]. В надписи для училища

в округе Нинбо (провинция Чжэцзян) Ван Аньши еще более резко выразил эту мысль: «Полагаю, что возникновение храмов происходит от разрушения училищ и является нормой нашего времени» [11, цз 137, л. 436].

Взгляд на конфуцианство как на что-то практическое и вспомогательное хорошо прослеживается на материале официальной историографии. Так, один из ведущих политиков и конфуцианских ученых начала династии Тан — Вэй Чжэн (580—643) — в «Истории династии Суй» дал следующую характеристику конфуцианской традиции: «Роль конфуцианцев-жу в деле обучения огромна. Их полезность [применительно к различным] вещам — обширна. [Так, жу помогают достичь] искренности между отцом и сыном, выправляют отношения между государем и подданным, они прославляют верность и образцовость, ценят долг и гуманность, высоко ставят честность и уступчивость, считают низкими алчность и грубость. Они открывают основной источник управления и преобразования, отверзают глаза и уши простого народа» [26, цз. 75, л. 1а]. Через несколько веков после Вэй Чжэна Лю Сюй, оценивая конфуцианцев периода Тан, написал в своей «Старой истории династии Тан»: «В древности направление сторонников учения „жу“ брало свое начало от служебных функций чиновников. И [именно] посредством этого учения лучше всего выправлять взаимоотношения между государством и подданным, уяснить [различие между] благородным и подлым, достигать прекрасных [результатов] в поучении и преображении (цзяо хуа) и изменять нравы. Поэтому мудрые государи глубокой древности всегда использовали на службе ученых, овладевших техникой [управления государством, которой обучали и обучались] жу» [35, цз. 180 (1), с. 1543].

Вряд ли нужно разъяснять, что подобные оценки не могли возникнуть у людей любого вероисповедания применительно к своей религии. Совершенно очевидно, что конфуцианство самими его носителями рассматривалось как инструмент, как техника управления, но отнюдь не как трансцендентная истина, раскрывающая смысл бытия.

Два других элемента триады — буддизм и даосизм — имели совершенно иную внутреннюю структуру, чем конфуцианство. Каждая из этих религий обладала разработанной концепцией потустороннего мира, богатым пантеоном, разнообразным арсеналом средств воздействия на потусторонние силы и весьма разработанной (особенно в буддизме) теологией. Однако эта их внутренняя структура не проецировалась вовне. В более широком, общественно-политическом контексте, в своих отношениях с государством, они трактовались так же, как конфуцианство, т. е. как некое дополнительное средство обучения творить добро. В силу этого их доктринальные различия рассматривались государственной властью как намного менее существенные, чем их единое функциональное назначение. При-

ведем несколько примеров из официальных документов периода Тан.

Указ Тай-цзуна (627—649) от 637 г. о предоставлении даосам приоритета начинается такими словами: «Лао-цзюнь завещал каноны, смысл которых [сводится к категориям] очищения и пустоты. Шакья оставил тексты, где [в качестве] основного принципа выступают причинность и карма. Если брать эти учения со всеми подробностями, то тогда [создается впечатление], что пути постижения их различны, если же исследовать [только] их основные положения, то выясняется, что благотворный ветер [оказываемого ими влияния] веет равно» [31, с. 586]. Аналогичной была и позиция императрицы У-хоу, интерес которой к буддизму был продиктован как политическими, так и личными соображениями. В одном из своих указов от 698 г. эта ревностная покровительница буддизма писала: «Оба учения — буддизм и даосизм — равно обращены к добру» [31, с. 587]. В императорском указе Жуй-цзуна от 711 г. эта мысль выражена еще более четко: «Я, император, слышал, что Шакья и божественный предок различаются следами, но совпадают основными принципами. [Оба они] оказывают помощь людям, оба спасают мирян. И хотя учения их различны, свершения их равновелики» [31, с. 587]. Аналогичная формулировка в указе Сюань-цзуна от 733 г.: «Учение о Дао-пути и учение Шакья обращаются к единой сущности. И то и другое [учение учит] забывать свой эгоизм и не предаваться своей гордыне» [31, с. 589]. Много столетий спустя точно такие же формулировки повторились и в официальных минских документах, несомненно выражавших взгляд правительства. В подобных текстах суть буддийского учения определялась обычно следующим образом: «Основа буддизма [состоит в том, чтобы] преобразовать людей для добра» [20, с. 118] — или: «Расширять милосердие и распространять преобразующее влияние».

Необходимо отметить, что эту концепцию единства вынуждены были разделять и сами буддисты. Так, Сюань И, автор «Чжэнь чжэн лунь» («Трактат о выяснении правильного [пути]»), писал по этому поводу следующее: «[Соотношение] конфуцианства, даосизма и буддизма [сводится к тому, что] учения — три, а сущность — одна. Все они стремятся способствовать доброму началу. [И здесь они едины] и не образуют тройственности. Что же касается милосердия и скорби, гуманности и самоотречения, то, хотя пути [у этих категорий] различные, они направлены к одному и тому же» [30, с. 559]. И вероятно, прав Лю Цзуньюань, который, характеризуя 6-го патриарха «чань» Хуэй-нэна, сказал о нем: «То, чему он учил людей, начиналось [стараниями] сделать природу человека доброй и кончалось [стараниями] сделать природу человека доброй» [18, т. 2, с. 16]. Еще дальше по пути сближения буддизма с конфуцианством пошел неизвестный автор трактата «Чжэн у лунь» («О выправлении суеверных заблуждений»), который

писал: «Будда совместно с Чжуан-гуном и Конфуцием проясняют [принципы] верности, сыновней почтительности, взаимного доверия и послушания» [33, с. 340].

Любопытно отметить, что традиционный китайский подход к религиям как к дополнительным средствам обучения добру распространялся не только на местные, но и на чужеземные религии вплоть до XIX в. Так, в различных версиях тяньцзиньского договора с небольшими вариациями фигурирует одна и та же устойчивая формула, определяющая официальное отношение Срединной империи к христианству, которая в русско-китайской версии договора выглядит следующим образом: «Учение небесного владыки в основе своей [наставляет людей] творить добро» [54, с. 68]. Во французско-китайской версии: «Учение небесного владыки в основе своей считает главным побуждать людей творить добро» [54, с. 69]. Американский вариант: «Учение небесного владыки в основе своей побуждает людей творить добро» [54, с. 69]. Британский вариант: «Учение небесного владыки в основе своей есть путь творения добра» [54, с. 75]. Как можно видеть по тексту тяньцзиньского договора, устойчивость в различных его версиях одной и той же традиционной китайской формулы, определяющей суть христианства, говорит о том, что и в XIX в. китайцы продолжали придерживаться своей, традиционной точки зрения и полагали важнейшей религиозной функцией обучение людей добру.

Несмотря на то что подобный прагматический подход к религиям существовал в Китае на протяжении двух тысячелетий и с предельной ясностью выражен в многочисленных письменных памятниках, этот специфический подход к религиям как к вспомогательному средству в деле «обучения» народа с большим трудом прививается в синологии. Показательны в этом отношении разногласия между Ж. Жерне и К. Чэнем по поводу перевода одного места из сочинения XIII в., написанного монахом Чжи-панем и носящего название «Фо цзу тун цзи» («Всеобщая хроника буддийских патриархов»). Ж. Жерне, цитируя из «Фо цзу тун цзи» обсуждение вопроса о буддийской общине в 1-м году «кай чэн», счел, что император охарактеризовал буддийских монахов как «несовершенных» [45, с. 293]. Чэнь в своей рецензии указал на неточность этого перевода и предложил свой — «бесполезные для религии» [41, с. 739]. По нашему мнению, неправы оба, и неправы потому, что при переводе оба не обратили внимания на значение бинорма «цзяо хуа» как одного из аспектов государственной власти. С учетом же этого момента данный отрывок из «Фо цзу тун цзи» приобретает несколько иной смысл: обращаясь к ближайшим сановникам, государь сказал: «В Поднебесной есть такие, кто ничего не дополняет к обучению и преображению, но поедает хлеб в государстве. Прошу вас всех высказаться по этому поводу» [36, с. 385]. Таким образом, в данном высказывании император имел в виду тех недостойных монахов, которые, будучи нахлеб-

никами государства, не выполняли своих основных функций — ничего не дополняли к «обучению и преобразению» («цзяо хуа») народа, чем в основном и были заняты государственные власти.

Воздействие подобного подхода к религиям было столь сильным, что с ним приходилось считаться и тем, кто пытался теоретически обосновать статус религии перед лицом государства. Пионером в этом деле был, несомненно, знаменитый Ши Хуэйюань, автор трактата «Монах не должен быть почтительным к императору», где проблема статуса религии впервые в Китае была поставлена очень остро и на высоком теоретическом уровне. Этому вопросу в данной работе посвящена специальная статья Т. Г. Комиссаровой.

Но Ши Хуэйюань отнюдь не был единственным, кто занимался проблемой взаимоотношений религии и государства. Несомненный интерес в этом плане представляет трактат буддийского наставника VI в. Дао-аня «Эр цзяо лунь» («Рассуждение о двух учениях»), поданный в 570 г. императору У-ди династии Северная Чжоу [12, с. 136—143]. Рассуждения Дао-аня показывают, что в отличие от религий учения воспринимались как специальные системы обучения, имеющие строго определенный объект приложения. Именно на этой базе оказалось возможным, как это сделал Дао-ань, поделить учения на внутренние, преобразующие сознание, и внешние, преобразующие тело [12, с. 137]. К первым Дао-ань, естественно, отнес буддизм, ко вторым — столь же естественно — конфуцианство. Получалось, что даосизм не имеет права на существование, поскольку он не имеет своего объекта приложения, а следовательно, не может образовать «отдельного учения» («бе цзяо») [23, с. 559]. Предельно четко была выражена Дао-анем и та мысль, что «главой-учения является государь» («цзюнь вэй цзяо чжу») [12, с. 138]. Правда, надо сказать, что Дао-ань был не первым среди буддийских наставников, кому приходилось подчеркивать это чрезвычайно неблагоприятное для сангхи обстоятельство. Задолго до него, в период правления династии Северная Вэй (386—535), глава буддийской общины того времени, наставник Фа-го, предлагал отождествлять царствующего императора с Буддой, утверждая, что лишь «владыка людей может расширять путь» [56, с. 64]. Еще дальше в отождествлении императора с Буддой пошел наставник Тань-яо, по инициативе которого в пещерах Юньган была высечена скульптура, изображавшая одновременно и Будду, и царствующего императора. Причем тождество монарха с основоположником буддизма было увенчано чудом: на статуе появились темные пятнышки, соответствовавшие родинкам на теле императора Вэнь-чэна [56, с. 42]. Необходимо подчеркнуть, что исторические обстоятельства, в которых это мероприятие было задумано и осуществлено, не позволяют интерпретировать его как обычную лесть монарху. Скорее наоборот — подобное отождествление

должно было укрепить статус сангхи, а не монарха, поскольку сангха пыталась в это время укрепить свое положение, пошатнувшееся после репрессивных мер императора Тай-у в 446 г. [56, с. 60—61].

Нам представляется, что для уяснения разницы в положении религий в Европе и на Дальнем Востоке в эпоху средневековья необходимо исходить именно из сформулированного самими религиозными деятелями постулата о государе как главе «учения» или «учений» и учитывать те следствия, которые вытекают из этого главенства. Если государь является действительно главою «учений», то естественно, что именно на него падает функция определения того, что среди этих «учений» является истинным, «правильным» («чжэн»), а что — вредным, «неправильным» («се»). По мнению авторов, лишь под этим углом зрения запутанная история взаимоотношений религий и государства в Китае приобретает некоторую смысловую цельность. Главной в ней оказывается периодически повторяющаяся операция проверки полезности учений, которая могла принимать весьма разнообразные формы: обсуждение достоинств и недостатков одного учения, сравнение различных учений на открытой дискуссии в присутствии самого монарха, распределение учений по их значимости и отведение им определенного официального места, поддержание в «чистоте» религиозных общин и устранение всяких нежелательных явлений в их развитии, вплоть до полного их запрещения. Поскольку подобная прерогатива власти в отношениях с религией не имеет аналога в европейском средневековье, то есть смысл несколько подробнее остановиться на различных формах ее практического применения. Начнем с выбора учения.

Говоря о выборе религии, необходимо подчеркнуть, что он коренным образом отличается от европейских тем, что осуществлялся не в начале проникновения мировой религии в данное общество, а много веков спустя, после ее укоренения в этой стране, осуществлялся многократно и из числа других религий, также распространенных среди населения империи. При этом выбиралась религия не в качестве единственной доктрины для вероисповедания, а как наиболее достойный объект для императорского патронажа. С наибольшей уверенностью, пожалуй, проблему выбора разрешил знаменитый в истории Китая приверженец буддизма император У-ди династии Лян (502—549). «Путь насчитывает 96 разновидностей, — заявлял У-ди, — но лишь одна дорога Будды является правильным путем. Остальные 95 — это окольные пути. Я, император, отбрасываю окольные пути и [выбираю] служение Татхагате» [34, т. 3, с. 353]. Другие повелители Срединной империи проявляли в этом вопросе большую осторожность. Так, император У-ди (561—577) династии Северная Чжоу велит своим сановникам «тщательно исследовать» буддийское и даосское учения, чтобы определить, которое из них верное, а которое — ложное [13,

с. 136, 283]. Так же поступил и основатель династии Тан, который в ответ на яростную критику буддизма со стороны даоса-астронома Фу И [62, с. 33—47], где, кстати, основные аргументы группировались вокруг положения о вредности буддизма для государства, издал специальный указ, повелевавший «определить вред и пользу» в учении Будды [13, с. 283].

Интересный диалог по этому поводу сохранился в «Ляо ши» («Истории династии Ляо»). Обратясь к своим ближайшим советникам, император Тай-цзу сказал: «Государь, получивший небесный мандат, должен служить Небу и почтительно относиться к духам. Я, император, желаю установить жертвоприношения тем из них, кто имеет великие заслуги. Кого же из них поставить первым? Все ответили: „Будду“. [Но наследник] Пэй сказал: „Первым должен быть Конфуций, совершенный мудрец, который почитается уже на протяжении десяти тысяч поколений“. Тай-цзу чрезвычайно обрадовался этому совету» [19, цз. 72, л. 1а].

В буддийской исторической литературе сохранилась чрезвычайно интересная беседа императора Хубилая с буддийским наставником Юань-мином по поводу выбора новой династией Юань соответствующего учения. Беседа удивляет прежде всего тем, что буддист рекомендует в качестве главной доктрины для новой династии не свое учение, а конфуцианство. Юань-мин обосновывал свой ответ следующим образом: «Если говорить о спокойствии и опасностях алтарей Земли и Злаков, о горе и радостях народа, то [нельзя сказать, что] эти горести и радости находятся [одновременно и в сфере] политики, и в ведении Неба. Находящееся в велении Неба и человека не отделено одно от другого. И в зависимости от того, где действует данная доктрина, [их] также делят на небесные и человеческие. Наше учение, [созданное наставником] Шакья, [толкует человеческие проблемы] в дискуссиях при дворе и в шаштре „Раджадхарма ньяя“. [Там наши] главные принципы выражены четко и ясно, без усложнений и без упрощения. Однако боюсь, что Вы, повелитель, не сможете осуществить на практике эти принципы полностью. [А потому] Вам надлежит разыскать великих мудрецов и знаменитых ученых-конфуцианцев (жу) Поднебесной и спросить их о примерах совершенных правлений и смут, расцвета и гибели в прошлом и настоящем» [36, с. 704].

Естественно, что от результата этих выборов, которые, как правило, осуществлялись в форме дебатов представителей различных учений в присутствии императора и высших государственных сановников, зависело место, которое государство решало отвести данному учению. Наиболее известны в истории буддизма в Китае дебаты при восшествии на престол императора династии Северная Вэй — Мин Юаньди (409—423), цель которых формулировалась как определение первенства между буддистами и даосами («фо дао сян хоу») [14, с. 369], дебаты 569 г.,

при императоре династии Северная Чжоу — У-ди (561—577) [13, с. 136], и дебаты начала династии Тан. Любопытно отметить, что в двух последних случаях первенство осталось за даосизмом. Танский Гао-цзу (618—626) аргументировал свое решение тем, что «учение Лао и учение Куна имеют изначальную основу на этой земле» [13, с. 283]. Новый аргумент к этому обоснованию добавил Тай-цзун (627—649), приписавший даосскому учению заслугу обретения новой династией власти над Поднебесной, достигнутой якобы способом «недеяния». Повторное уточнение места различных религий, произведенное Тай-цзуном, было спровоцировано спорами между буддийскими и даосскими монахами за первенство в императорской свите во время путешествия Тай-цзуна в Лоян в 637 г. [13, с. 283], что ясно показывает «государственный характер» определяемого учению места: место означало прежде всего не степень популярности или глубины доктрины, а степень близости к высшей власти на официальной церемонии. В этом оно полностью согласуется с операцией проверки, которая в первую очередь выясняла полезность учения для государства.

Практический подход к религиям и плюрализм религиозных верований приводили к неизбежным со стороны монархии экспериментам, направленным на создание некоей искусственной системы, в большей степени, чем триада, отвечающей интересам государства. Две наиболее известные попытки подобного рода относятся ко времени династий Северная Чжоу и Мин. Инициатором создания единой государственной религиозно-идеологической системы оказался бывший буддийский монах Вэй Юаньсун, который в 567 г. направил трону доклад (предлагал перестроить всю систему верований и учений). Интересно отметить, что первое же положение доклада имело сугубо практический характер. Вэй Юаньсун утверждал, что в древности династии были долговечны, поскольку опирались на единое учение, а не на отдельные доктрины, которые не могли гарантировать им благополучия [63, с. 5]. Эта мысль, вполне соответствовавшая «государственной» точке зрения на религии, через два столетия была подхвачена и стала широко известной благодаря знаменитому антибуддийскому памфлету Хань Юя. Однако есть основания полагать, что и в период «Шести династий» она пользовалась широкой популярностью. Во всяком случае, рассуждения одного из самых крупных конфуцианских ученых этого периода — Ван Туна — можно считать тому доказательством. Ван Тун полагал, что не следует связывать судьбу династии с патронируемым этой династией учением. Формулировал он это следующим образом: «[Классические тексты] „Книга песен“ и „Книга документов“ пользовались большим успехом, но были уничтожены в период Цинь. И это не вина Конфуция. [Равно как и наоборот.] Когда расцвела наука о сокровенном и о пустоте, династия Цзинь погибла от смуты. Но в этом нет вины ни Лао-цзы, ни Чжуан-цзы. Когда [двор]

устраивал непрерывные обеты и моления, государство Лян по-гибло. Но в этом нет никакой вины Шакьямуни» [23, с. 561].

Вернемся к Вэй Юаньсуну, который придерживался, по всей видимости, иного мнения. Основная мысль доклада Вэй Юаньсуна сводилась к тому, что надо вновь, как это было в классической древности, сосредоточить всю наставническую деятельность исключительно в руках государства, а заодно ликвидировать монашество и конфисковать имущество сангхи [52, с. 161]. Эксперимент удался лишь отчасти: сангха действительно подверглась жестоким репрессиям, но единого учения создано не было и триада по-прежнему сохранилась в статусе «учений».

К экспериментам можно отнести и попытки основоположника династии Мин — Чжу Юаньчжана — создать единую государственную религиозно-идеологическую систему. Правда, в отличие от прожектера Вэй Юаньсуна Чжу Юаньчжан опирался на реальный процесс взаимовлияния «трех учений», приводивший к появлению многочисленных синкретических феноменов в рамках каждого учения. И здесь вновь хочется подчеркнуть всю уникальность религиозной ситуации в странах Восточной Азии. Это явление, совершенно невозможное ни в европейском, ни в мусульманском культурном ареале, могло возникнуть лишь в рамках дальневосточной религиозно-идеологической структуры, в которой религии не являются высшей сакральной ценностью, а в известной мере «десакрализованы» низведением их до статуса «учений» и, следовательно, выделение (или даже абсолютизация) каких-либо элементов доктрин или же, наоборот, объединение в рамках одной доктрины разнородных религиозных компонентов не рассматривалось как нечто святотатственное.

Синкретизм появился в Китае одновременно с приходом буддизма, и первым, весьма наглядным и известным проявлением его, как показал П. Пеллио, можно считать даосскую легенду (возникшую, по всей видимости, в середине II в.) о путешествии Лао-цзы на Запад, где он якобы занимался «преображением варваров» («хуа ху»), что, согласно сутре «Хуа ху цзин» («Сутра об обращении варваров») [55, с. 384—390], привело к возникновению буддизма.

В последующие века синкретические тенденции как в рамках каждого отдельного учения, так и в политике двора постоянно, с разной силой, давали о себе знать, то выходя на авансцену идеологической жизни, то отодвигаясь на второй план. Интересно отметить, что синкретизм не был исключительным достоянием словесного творчества. Единство трех учений доказывали в диаграммах и образах, в так называемых картинах «хань сань вэй и» («содержит три, а является единым»), изображавших Будду, Лао-цзы и Конфуция. Наиболее известен в истории китайской мысли минский синкретизм, которому посвящены специальные работы Дж. Берлинг [40] и Лю Цуньжэня (см. [5]).

Примечательной особенностью минского синкретизма является то, что он был не только «начат», но и обоснован сверху.

Обычно, когда историки говорят о синкретических тенденциях во взглядах первого минского императора Чжу Юаньчжана, они прежде всего обращают внимание на биографию Мин Тайцзу и на политическую ситуацию, приведшую его к власти [48, с. 97—98]. Эти причины, безусловно, сыграли свою роль. Однако для нашей темы существенно другое — подчеркнуть, что сама возможность синкретизма скрыта в особом идеологическом статусе монарха на Дальнем Востоке. Именно эта особенность статуса позволяла Мин Тайцзу совершать поступки, совершенно невозможные для европейского монарха — предпринять с воцарением новой династии формирование нового официального пантеона, основываясь в первую очередь на народных культах и верованиях [59, с. 32].

Основоположник минской династии посвятил синкретизму несколько сочинений, таких, как «Сань цзяо лунь» («Рассуждение о трех учениях»), «Хуань ши лунь» («О предоставлении службы буддистам»), «Дао ши лунь» («О даосах и буддистах») [48, с. 120]. В сочинении «О поощрении монахов-ученых» Мин Тайцзу выступил против Хань Юя, заявив, что буддийские и даосские монахи не являются бесполезными нахлебниками (в этом был намек на формулировки при обсуждении этого вопроса еще при династии Тан, перед началом антибуддийских гонений, о правильном истолковании которых мы говорили выше в связи с рассуждениями о «цзяо хуа» — «обучении и преобразовании») и что монахи преобразуют злых, обучая их делать добро, и тем самым «молча помогают мирянам и государству» [48, с. 121]. Те же самые танские формулировки напоминает и характеристика монахов из трактата Чжу Юаньчжана «О даосах и буддистах», где августейший сторонник синкретизма уверял, что «по отношению к государству [буддийские и даосские монахи] приносят дополнение и не наносят ущерба» [48, с. 122]. «Приносят дополнение» — опять-таки напоминает танскую формулировку, где говорилось, что монахи не дополняют императорского «цзяо» — «обучения». Мысль Мин Тайцзу прямо противоположна и относится, по всей вероятности, опять-таки к императорской функции «цзяо» — поучения или обучения народа. В заключение приведем строки из поэмы Чжу Юаньчжана о синкретизме, где тема синкретизма с помощью игры слов сопряжена с названием династии Мин («Ясная», «Сияющая»):

Основу конфуцианства, буддизма и даосизма

Составляет одна сущность.

[И это столь же очевидно]

Сколь ясно (мин) солнце на небе.

[48, с. 138—139]

Естественным следствием подобного подхода к религиям выглядит и взятая на себя государством забота о поддержании их надлежащей «чистоты», примером чего могут служить пред-

принятые танским Гао-цзу жесткие меры, ограничивавшие число монастырей в столице и провинциях. В опубликованном в 626 г. специальном императорском указе Гао-цзу следующим образом мотивировал принятое им решение «произвести чистку» буддийской и даосской общин: «[Среди монахов появились] низкие люди, которые жаждут почестей, и ленивые, которые уклоняются от трудовых повинностей. [Эти люди] произвольно принимают пострижение и становятся монахами. Под предлогом [своего] звания они уходят из семьи, [когда] их страсти и желания еще не угасли, а практические устремления не прекратились. Они слоняются по селениям и толпятся у рыночных рядов., занимаются накопительством товаров, живя за счет пахоты и ткачества, они сделали перепродажу своим ремеслом» [35, цз. 1, с. 32]. Тай-цзун продолжил это дело и даже подвел под него теоретический фундамент. В указе 639 г. о чистке сангхи Тай-цзун настаивал не только на том, чтобы все недостойные были выгнаны из общины, но и на том, чтобы все оставшиеся в своем поведении строго придерживались предписаний, изложенных в сутре «И цзяо цзин» («Сутра завещанного учения») [15], направленных на то, чтобы вернуть буддийской общине Китая утраченный ею облик нищенствующего монашеского ордена. Правомерность своих требований император обосновывал весьма интересным утверждением, что в последние века существования учения Будды в мире задача его сохранения падает на государственные власти. Логичным продолжением верховного права власти следить за развитием учения в надлежащем направлении оказываются (при рассмотрении в таком аспекте) и репрессии, время от времени обрушивавшиеся на различные учения. В истории буддизма наиболее известны четыре его гонителя: император Тай-у династии Северная Вэй (424—452), император У-ди династии Северная Чжоу (561—567), танский У-цзун (841—846) и позднечжоуский Ши-цзун (954—958). Все они, по утверждению буддийского историографа Чжи-паня, были жестоко наказаны за это [36, с. 392—393]. Для нас, однако, более любопытным является другое — ни одно из этих мероприятий не столкнулось с каким-либо существенным сопротивлением, что свидетельствует о полном политическом бессилии сангхи перед лицом государства.

Возвращаясь к прагматическому подходу государственной власти к религиям на Дальнем Востоке, необходимо отметить два момента. Первый — этот прагматизм резко отличался от европейского времен абсолютизма, второй — необычайно большая амплитуда в характере этого прагматизма. Когда Тюрго утверждал, что государство поддерживает религии не как истинные, а как полезные [6, с. 6], он выступал от имени монархии, желавшей освободиться от авторитета церкви и руководствоваться в государственных делах лишь своими собственными интересами. Когда же повелители Срединной империи соглашались с полезностью учений, то они при этом имели в виду при-

совокупление к государственным средствам воздействия на внешний мир тех потенциальных возможностей, которыми располагали различные учения, включая сюда и их методы воздействия на потусторонние силы. Особенно часто государство прибегало к помощи религий при решении своей основной сакральной функции — для обеспечения благополучного течения природного цикла. Приведем примеры.

По приказу танского Тай-цзуна буддийским и даосским монахам в столице и в окружных центрах было вменено в обязанность ежегодно в 1-м и 7-м месяцах устраивать семидневные моления «о благополучном завершении осени» [36, цз. 52, с. 456]. Сюда же можно отнести и многочисленные экстраординарные моления о дожде во время засух. Так, во время засухи при династии Суй, в царствование императора Вэнь-ди, наставник по доктрине (фа ши) Тань-янь вызвал дождь следующим образом: он поднялся к тому месту, где восседал во время этой церемонии император, и заставил его, а затем и его ближайшее окружение принять восемь буддийских обетов: 1) не убивать; 2) не воровать; 3) не прелюбодействовать; 4) не лгать; 5) не пить вина; 6) не носить украшений; 7) не спать на мягкой постели; 8) не есть в неположенное время. Естественно, что вскоре после этой церемонии, как сообщает Чжи-пань, пошел дождь [36, цз. 52, с. 456]. Танский Тай-цзун боролся с засухами сходным образом. Во время одной из них Тай-цзун вызвал в столицу достойного чаньского наставника. В результате на небе появилась белая радуга и хлынул дождь [36, цз. 52, с. 456]. Сунский Тай-цзу в 961 г. посетил расположенный близ Кайфына монастырь, который имел весьма знаменательное название — «Сян го сы» («Помогающий государству»). Надо сказать, что и первое название этого монастыря было не менее красноречиво — «Цзянь го сы», т. е. «Монастырь основания государства» [22, с. 2603—2604]. В этом монастыре Тай-цзу устроил угощение для тысячи монахов, и монастырь оправдал свое название — после молебствия пошел ливень [22, с. 2603]. В том же монастыре при Чжэнь-цзуне (998—1022) монахи во время засухи соорудили алтарь и читали специальные заклинания для драконов, после чего «хлынул ливень». Косвенно с этим же монастырем оказалось связанным и одно из молений о дожде императора Шэнь-цзуна (1068—1085). Во время летней засухи Шэнь-цзун велел произвести буддийское богослужение в «запретном городе», после чего ему во сне явился монах, который парил в воздухе и выпускал изо рта клубы тумана. Император повелел найти этого чудесного монаха, и розыски увенчались успехом. Оказалось, что им был один из тринадцати архатов, изображения которых находились в монастыре Сянгосы [36, цз. 52, с. 456]. В том же монастыре в 1043 г. Жэнь-цзун во время моления о дожде повелел организовать торжественную церемонию приветствия зуба Будды, вероятно, той самой реликвии, против которой так ополчился в свое время Хань Юй.

Монархия не считала, что чудодейственность буддизма исчерпывается борьбой с засухой. Буддизм, вернее, его сверхъестественные возможности были поставлены на службу государству. Танский Тай-цзун приказал всем столичным монастырям ежемесячно читать сутру «Жэнь ван цзин» («Сутра о гуманном государе») и молить о благополучии государства («вэй го ци фу») [36, цз. 52, с. 456]. Этот же текст фигурирует в буддийских молениях и при возникновении различных внешнеполитических кризисов. Так, при Сюань-цзуне войско государства Канцзюй (Согдия) вторглось на территорию провинции Аньси. Сюань-цзун приказал наставнику Бу-куну читать заклинания из «Жэнь ван цзин». В результате, как утверждает Чжи-пань, на поле брани появились божественные войска Северного Неба, и враг бежал [36, цз. 52, с. 456]. Столь же чудодейственные функции приписывались этой сутре и в войне с тибетцами при Дай-цзуне. Когда тибетцы совсем близко подошли к столице, все тому же Бу-куну было поручено соорудить в окрестностях столицы алтарь и читать «Сутру о гуманном государе». Тибетцы отступили.

Как можно видеть, в молениях буддистов о благополучии государства сутре «Жэнь ван цзин» в Китае принадлежала совершенно особая роль. Еще более высокий статус приобрел этот текст в Японии. Наряду с сутрами «Цзинь гуань мин цзин» («Конкомёккё», «Сутра золотого света») и «Фа хуа цзин» («Хоккэкё», «Лotosовая сутра») «Сутра о гуманном государе» («Ниннокё») считалась текстом, охраняющим государство. В этой связи стоит упомянуть тот исключительно интересный вывод, к которому пришел Китагава. По его мнению, буддизм в начале своей истории распространения в Японии рассматривался властями не как средство спасения или преобразования народа, а как один из способов охраны государственного благополучия [47, с. 35]. Нам кажется, что приведенный выше материал дает возможность в какой-то мере распространить это положение и на Китай, хотя, как мы уже неоднократно подчеркивали, официальная точка зрения заключалась в том, что буддизм в первую очередь есть «цзяо» — «учение», или «поучение».

Выше нам уже приходилось обращать внимание на весьма многозначительные названия буддийских монастырей в Китае. Богатая номенклатура утверждаемых или даруемых государственной властью названий позволяет выявить то внутреннее содержание, которое вкладывало государство в свои взаимоотношения с буддийской общиной. Поэтому, по нашему мнению, имеет смысл несколько подробнее остановиться на этой стороне дела, до сих пор привлекавшей столь мало внимания специалистов. Наибольшую актуальность для нашей темы представляют, безусловно, те названия, в которых содержится слово «государство». Приведем несколько примеров названий этого типа.

1. Провинция Чжэцзян, округ Ханчжоу. При династии Тан, в период «кай юань» (713—741), основан монастырь под названием «Чжэньгосы» («Монастырь, охраняющий государство»). При династии Сун, в годы «да чжун сянь фу» (1008—1016), храм был переименован в Аньгосы («Монастырь, приносящий покой в государство») [11, цэ 135, л. 186].

2. В той же местности при династии Лян был основан монастырь, получивший название «Гожунсы» («Монастырь государственной славы»). Затем, при династии Сун, переименован в Юннинсы («Монастырь вечного мира») [11, цэ 135, л. 19а]. При этом в названии подразумевался не внутримонастырский, а общегосударственный «вечный мир».

3. В той же местности в 5-м году «сянь дэ» (958 г.), при династии Чжоу, основан монастырь, одним из названий которого было «Нингосы» («Монастырь, приносящий мир в государство») [11, цэ 135, л. 19а].

4. Та же местность. Монастырь под названием «Хуэйлиньсы» («Храм [наставника] Хуэй-линя») был основан при династии Сун, в годы «шао син» (1131—1162), наставником дхьяны Хуэй-линем, который прибыл в Ханчжоу вслед за императорским двором. Первоначально монастырю было дано название «Сингосы» («Обитель возрождения государства») [11, цэ 135, л. 13а]. Тем самым выражались упования двора на то, что Сунам удастся закрепиться на юге.

5. Провинция Чжэцзян, округ Шаосин. Основанный при династии Тан монастырь под названием «Гоциньсы» («Монастырь государственной благодати») [11, цэ 138, л. 18а].

6. Та же местность. Основанный при Тан монастырь Фэнгобаоэнь («[Монастырь] почтительного поднесения государству благодарения за милости») [11, цэ 138, л. 186].

Как можно видеть, в границах нескольких округов одной провинции среди большого разнообразия названий монастырей удалось обнаружить группу, где государство было непосредственно включено в название, как бы символизируя тем самым тесную связь между буддизмом и государством. Легко заметить, что все эти названия, кроме последнего, отражают намерения государства использовать чудодейственные способности буддизма на благо государства и для обеспечения в нем мира и спокойствия.

Последнее же название говорит о том, что государство воспринимало это использование сверхъестественных «возможностей» буддизма в социально-политических целях не как благодеяние со стороны буддизма, а как его сильное воздаяние за оказанные ему милости, под которыми, в духе понимания этой категории в традиционной китайской системе политических представлений, имелось в виду прежде всего дарованное буддизму право на существование в Срединной империи.

Необходимо отметить, что номенклатура монастырских названий позволяет утверждать понятие «воздаяние» во взаимо-

отношениях государства и буддизма играло весьма существенную роль. Приведем примеры.

В период «шао син», при династии Сун, одно и то же название — «Баоэньгуансяо» («[Монастырь], благодарящий за милости и [распространяющий, подобно] свету, сыновнюю почтительность») — было присвоено следующим монастырям: в округах Линьцзян [11, цэ 131, л. 27а], Жуйчжоу [11, цэ 132, л. 17а], Юаньчжоу провинции Чжэцзян [11, цэ 132, л. 386].

Сходное название, отличающееся от предыдущего лишь одним иероглифом — вместо «гуан» («свет») употреблен «гуан» («распространять», «расширять»), было присвоено в тот же период и в той же провинции монастырям: Баолиньсы («Монастырь драгоценной рощи») в округе Шаосин [11, цэ 138, л. 16а] и Лунсинсы («Монастырь взлета дракона») [11, цэ 136, л. 58а]. Название также имело политический смысл. Обычно так назывались храмы в честь какого-то существенного политического поворота или начинания. Так, в годы «сюань хэ» (1119—1125), при династии Сун, такое название было дано одному из храмов в связи с тем, что при переезде с Севера на Юг здесь останавливался двор и этот монастырь уже считался «вложившим» свою лепту в закрепление Сунов на Юге («взлет дракона»).

Весьма схожим образом был назван и один из буддийских монастырей, основанный при династии Южная Сун в том месте, где останавливался сунский двор при переезде из Янчжоу в Ханчжоу. Монастырь в честь этого события решено было назвать «Баогоцзяосы» («Воздающий государству и поучающий монастырь») [11, цэ 136, л. 58а]. В том же округе Ханчжоу провинции Чжэцзян находился и основанный при танской династии монастырь под названием «Хугобаоэньюань» («Обитель, охраняющая государство и воздающая [ему] за милости») [11, цэ 136, л. 58б].

В названии монастырей очень часто встречается знак «цзяо» («учение», «поучение»), правда, в ряде случаев его довольно трудно интерпретировать. Создается впечатление, что иногда он образует устойчивое словосочетание со словом «сы» («монастыри») наподобие «чань сы» — «монастырь для созерцания». Тем не менее про некоторые из названий можно с уверенностью сказать, что «цзяо» в них употреблено в его государственном смысле, как один из аспектов благой и преобразующей мир императорской власти. К названиям такого типа относятся те, что включают глагол распространения. Поэтому монастырь из округа Ханчжоу под названием «Гуанцзяосы» [11, цэ 135, л. 16а] можно смело переводить как «Распространяющий поучение», поскольку есть храмы с аналогичными названиями: «Гуанхуасы» — «Распространяющий преобразование» [11, цэ 135, л. 13а]. В том же значении «цзяо» употреблено и в названии монастыря «Лунцзяосы» в округе Шаосин провинции Чжэцзян, которое можно перевести как «храм поучения, достигшего рас-

цвета» [11, цэ 138, л. 16а], и храма из округа Хучжоу провинции Чжэцзян Фэйинцзяо [11, цэ 136, л. 58а] — «Летающего героического поучения». Подобие лингвистической структуры — глагол распространения и «цзяо» с близким по смыслу однородным членом — дает возможность трактовки «цзяо» в указанном выше смысле, что, в свою очередь, позволяет с некоторой долей уверенности для названий типа «Хунсицзяосы» [11, цэ 136, л. 58а], «Гуан шоу цзяо сы», «Гуандэцзяосы» [11, цэ 136, л. 58б] дать следующие переводы: «Распространение благодати и поучения», «Распространение долголетия и поучения» и «Распространение благой силы „дэ“ и поучения».

Приведенный выше материал, несомненно, свидетельствует о «государственном» характере части буддийской храмовой номенклатуры. Более того, своими названиями буддийские монастыри как бы заявляют о подобии своих функций государственным: подобно монархии, они желают распространять на страну различные виды благих влияний. Этот государственный характер названий станет еще более очевидным, если учесть недолговечные, как правило, но зато широко распространенные именованья буддийских храмов и монастырей по девизам правления. Один из наиболее известных случаев такого рода — указ Сюань-цзуна 738 г. о присвоении названия «Кайюаньсы» одному из буддийских монастырей в каждом административном центре империи.

Нельзя не заметить, что буддийская топонимика, подтверждая «государственный» характер буддизма, дает несколько иное распределение его функций. Если в идеологической сфере государство видело в буддизме прежде всего «учение» («цзяо») и многократно заявляло об этом, то государственная политика номинации культовых учреждений свидетельствует о том, что для нее подход к буддизму как к сакральному средству сохранения государства и государственного благополучия явно выступает на первый план. Можно сказать, что обе эти функции, соперничая друг с другом, находились в состоянии неустойчивого равновесия, и в разных сферах то одна, то другая выдвигались на первый план. Но эта борьба двух функций не уводила государство в его взаимоотношения с этой мировой религией за пределы прагматизма, хотя прагматизм этот, надо признать, обладал весьма широкой амплитудой. На учение могли смотреть как на одно из главных средств спасения государства (например, в средневековой Японии) [47, с. 35], а могли просто воспользоваться имуществом общины для выхода из затруднительного экономического положения. Одним из многих китайских монархов, поступавших подобным образом, был император Ши-цзун династии Поздняя Чжоу, который остался в истории буддизма не только потому, что отправил буддийские статуи в переплавку на монеты, но и потому, что сумел теоретически обосновать этот шаг учением самого Шакьямуни, который, по его словам, «считал помощь мирским делам за благо» и кото-

рый столь ревностно стремился помочь людям, что не остановился перед принесением в жертву своего тела [36, с. 392].

Прагматический подход к религиям, трактовка их государством как частных «учений», дополняющих общее государственное поучающее влияние («цзяо»), имели несколько важных последствий как для самой религии, так и для культуры в целом. Остановимся прежде всего на религиозных аспектах этой проблемы. Здесь в качестве одного из важнейших моментов следует отметить специфику структуры всей совокупности религиозных верований в странах Дальнего Востока. Отсутствие синтеза религиозной догматики с государственной властью привело не только к одновременному функционированию нескольких религиозных учений в одних и тех же пространственных пределах, но и к сосуществованию их с местными народными культами, где, по словам Р. Стейна, очень трудно было провести границу между официально дозволенным и недозволенным [57, с. 77].

Одним из важнейших следствий плюрализма религиозной системы и утилитарного подхода к религиям как к учениям является отсутствие в этих странах в средние века прямой связи между государственной властью и ортодоксией религиозной системы, в результате чего в этом регионе не возникло такого характерного для исламского и христианского мира института, как вероисповедание. Правда, в периоды подъема буддизма иногда в некоторых странах Восточной Азии возникало нечто аналогичное этой категории. Выше мы уже приводили заявление лянского У-ди, знаменитого защитника буддизма. К этому можно добавить, что так называемая конституция принца Сё-току предписывала «почитание трех драгоценностей» (Будды, сангхи и учения) [44, с. 44] и что заявления многих китайских монархов дают основание для зачисления их в ряды верующих, как это и сделал Хоу Вайлу [34, с. 352—353]. Однако если брать историю религии в Восточной Азии в средние века, историю, в которой периоды императорского патронажа сменялись государственными репрессиями, то надо сказать, что в этих странах в средние века не только не было выработано и официально оформлено ничего похожего на европейскую категорию вероисповедания, но даже и индивидуальная вера находилась на уровне личной психологической предрасположенности, оставляя место для обсуждения и сомнения, которые нередко выражались публично и на весьма высоком уровне. Так, высшие сановники императора Дай-цзуна (762—779) были, как один, ревностными буддистами. Особенно выделялся среди них Ван Цзинь, который способствовал воздвижению многих буддийских храмов. Сам император, по-видимому, не имел определенного отношения к учению Шакьямуни. Однажды он спросил у Ван Цзиня, действительно ли слова Будды имеют воздействие на судьбы государства и «приносят плоды»? Ван Цзиню удалось убедить императора, что благоденствие государства есть след-

стве хорошей кармы. И император ему поверил [16, цз. 6, л. 7а].

Но могло быть и по-другому. Император Сянь-цзун (806—820), по-видимому, также не имел определенного мнения о действенности буддийских богослужений. Однажды он обратился к одному из своих самых близких советников, Ли Фаню (который, по всей вероятности, был буддистом, так как верил в закон кармы), с вопросом о действенности молений духам о счастье и прекращении стихийных бедствий [35, цз. 148, с. 1246]. Опираясь на классические тексты, Ли построил длинную цепь рассуждений, в конце которой он приходит к выводу о том, что, поскольку «гармония среди духов» определяется положением в мире людей, а не наоборот, то моления духам не должны иметь большой силы. И Сянь-цзун с ним согласился. Наличие трех «организованных» религий и большого количества различных верований и культов, официально признанных, полупризнанных и просто терпимых, образовывало специфическую религиозно-идеологическую структуру, при которой вера во что-либо превращалась просто в индивидуальную особенность, в персональную характеристику. Вера или неверие не были постоянными принципами, в одно и то же можно было верить по разным соображениям. Так, современники Хань Юя, которым не нравилась его нетерпимость по отношению к буддизму, зло высмеяли его непостоянство в этом вопросе. Лю Цзунъюань считал пристрастие к буддизму результатом своего тяготения к «пути» простого народа, а нетерпимость Хань Юя объяснял не его рационализмом, а его карьеризмом [17, цз. 2, с. 24]. Кроме того, выставляя себя борцом с суевериями во время критики буддизма, Хань Юй в ссылке молился духу женского пола, «стыдливо виляя хвостом» [17, цз. 2, с. 21]. Нет нужды доказывать, что описанные выше ситуации не могут быть перенесены в средневековую Европу.

Отсутствие вероисповедания, как нам кажется, имело весьма серьезные последствия и для развития духовной культуры на Дальнем Востоке. Основной носитель «высокой» культуры в этом регионе — «государственный человек», отходя от государственных дел и превращаясь в литератора, философа или художника, не был связан рамками обязательной официальной религиозной догматики, а потому и смог создать уникальную в контексте мирового средневековья светскую философию, литературу и живопись, черпавшую свое вдохновение непосредственно из окружающей природы.

Плюрализм религиозных систем неизбежно порождал в общественном сознании потребность осмыслить и обосновать эту тройственность, которая могла быть достигнута посредством сравнения религиозных учений — сравнения их доктрин, целей и методов (позволило бы объяснить их тройственность и их взаимоотношения). Это направление общественной мысли применительно ко всему мировому средневековью является уни-

кальной особенностью Восточной Азии. Ни в христианском, ни в мусульманском религиозно-культурном ареалах оно просто не могло возникнуть, ибо было бы непременно расценено как святотатство. В Европе нечто аналогичное появилось лишь в эпоху Просвещения и связано прежде всего с именем Вольтера, тогда как на Дальнем Востоке подобное направление общественной мысли было константным элементом средневековой культуры.

В числе различных сравнений и уподоблений трех религий широкую известность приобрели высказывания суйского ученого Ли Шицзюня, который сравнил буддизм с солнцем, даосизм — с луной, а конфуцианство — со звездами. Ли Шицзюнь полагал, что «сань цзяо» составляет такое же единое целое, как и эти источники света, и отсутствие одного из них представляется столь же невозможным, как отсутствие на небе солнца, луны или пяти планет [17, цз. 1, с. 2]. Объяснение суйского ученого не столь наивно, как это может показаться на первый взгляд. В отличие от христианина, житель Восточной Азии видел в окружающей природе «наилучшим образом» упорядоченный космос. Поэтому отыскание аналога в природе рассматривалось как доказательство закономерности и совершенства того или иного явления в обществе. Неудивительно, что у Ли Шицзюня нашлись последователи. Автор предисловия к трактату «Сань цзяо пин синь лунь» («О том, как три учения приводят в равновесие сердце») продолжал это сравнение: «Три [источника] света украшают Небо и постоянно сияют на нем с глубочайшей древности. Сто рек впадают в море, [и там] вода становится единой на вкус, а они утрачивают свое имя. Что касается возникновения трех учений, то оно уходит в глубокую древность. [Три учения] действуют в мире сообща и вместе преобразуют Поднебесную. Если брать их [доктрины] и рассуждения, то, с чего ни начни, они во всем отличны друг от друга. Если же говорить об основных принципах, то, с чего ни начни, они во всем едины. [Учения] едины, но тройственны. Тройственны, но едины. И ни одно из них нельзя приблизить или удалить» [17, «суй», с. 1].

Буддийский наставник с гор Гуашань по имени Юань уподобил триаду треножнику, который не может стоять при отсутствии одной из опор. Аргумент тоже достаточно веский: треножник — священная ритуальная утварь [17, «суй», с. 1].

Шагом вперед по сравнению с простым оправданием тройственности через сравнения представляются нам те рассуждения о «сань цзяо», где дается их функциональное разделение и их основные цели. Одним из наиболее известных функциональных разделений триады является разделение, впервые произведенное сунским императором Сяо-цзуном. Среди тех, кто интересовался проблемой тройственности учений, были (как можно видеть и что важно подчеркнуть в связи с нашей темой) и сами монархи, которые (что опять-таки важно подчеркнуть),

будучи наделены собственной сакральностью, не боялись обратиться за консультациями по поводу вспомогательных средств управления народом к «сань цзяо». Сунский Сяо-цзун для этой цели вызвал в 1169 г. монаха Юань-вэня с гор Циншань и имел с ним беседу о сущности триады. Юань-вэнь придерживался на этот счет того мнения, что три учения едины по своей сущности и различаются только воротами, через которые в них попадают [28, т. 8, с. 78726]. Сяо-цзун написал на эту тему трактат, который называется «Юань дао бянь» («Исследование различий пути»), где он и дал пользовавшееся впоследствии большой известностью функциональное распределение учений. Сяо-цзун считал, что буддизм предназначен для приведения в оптимальное состояние сердца (под сердцем, конечно, имелось в виду сознание), даосизм — тела и конфуцианство — мира [16, цз. 9, л. 286], или, выражаясь более совершенным языком, общества. Отсюда Сяо-цзун делает вывод, что они необходимы для управления именно в своей совокупности, поскольку, рассуждал император, опираясь на классический текст «Да сюэ» («Великое учение»), «занимаясь упорядочением мира, нельзя не основываться на упорядочении тела, а занимаясь упорядочением тела, нельзя не основываться на упорядочении сердца» [16, цз. 9, л. 286]. К функциональным относится и сравнение сунским буддистом-мирянином Чжан Шанъи триады с тремя отраслями медицины. По мнению Чжан Шанъи, конфуцианство лечит кожу, даосизм лечит сосуды, а буддизм — кости [16, цз. 9, л. 286].

Одно из наиболее детальных и глубоких сравнений всех трех учений можно найти в трактате Лю Ми, сунского ученого, симпатизировавшего буддизму, — «Сань цзяо пин синь лунь». Приведем это место: «Размышляя над тем, что в Китае имеются три учения, [надо иметь в виду следующее]: учение „жу“ (конфуцианство) началось с того момента, когда Фу Си нарисовал восемь триграмм. Даосизм начался с того момента, когда Лао-цзы написал „Дао дэ цзин“. Учение Будды началось [в Китае] с того момента, как ханьский император Мин-ди увидел во сне золотого человека. Таков порядок [появления] в Китае трех учений. В самом общем плане [можно сказать], что конфуцианцы-жу построили свое учение на правильности, даосы — на почитании, а буддисты — на величии. Если учесть, [что все они] любили живое и ненавидели убийство, то их можно считать едиными в их гуманности. [Если учесть, что все они] учили смотреть на других как на самого себя, то все они едины в общественной справедливости» [17, цз. 1, с. 1]. Далее Лю Ми дает более развернутую характеристику каждому из учений. «Учение конфуцианцев побуждало выправлять основные нити и постоянные нормы человеческих отношений и тем делало их ясными. Когда нормы поведения и музыка, наказания и управление распространяются по всем четырем сторонам и не деформируются, тогда все десять тысяч явлений размещены на

своих местах и [нормально] развиваются. В этом их (конфуцианцев) великая заслуга перед Поднебесной. Поэтому, когда Цинь[Ши]-хуан захотел устранить конфуцианцев-жу, [он не смог этого сделать, и оказалось], что жу в конечном счете устранить невозможно.

Учение даосов в Китае побуждало людей следовать чистоте и пустоте и с их помощью сохранять самоконтроль, следовать [простоте] низших и слабости [новорожденных] для самосохранения, побуждало отмыть все загрязняющие и мешающие [человеку] суетные привычки, чтобы вернуться в пределы спокойствия, молчания и недеяния. Благодеяния, оказанные им мирским учениям, очень велики. Поэтому когда лянский император У-ди захотел искоренить даосизм, [то оказалось] в конце концов, что даосизм искоренить невозможно.

Учение буддистов в Китае побуждало людей отбросить [все поверхностное и] цветистое и устремиться к сущности, повернуться спиной к фальшивому и обратиться к подлинному. От поступков с применением силы перейти к спокойному поведению, от позиции собственной выгоды перейти к [стремлению делать] полезное другим. Не может быть ничего лучшего, [чем буддизм в качестве] опоры и цели простого народа. Поэтому когда три государя с именем У пытались уничтожить буддизм, [то оказалось] в конце концов, что буддизм уничтожить невозможно» [17, цз. 1, с. 1].

Позднее, при династии Мин, когда синкретические тенденции получили значительное развитие, на этих рассуждениях Лю Ми основывался Линь Чжаоэнь, создатель доктрины «трех учений» [16, цз. 9, л. 276].

Приведенное выше рассуждение Лю Ми было направлено на доказательство необходимости всех трех учений и бесполезности попыток их устранения. В другом аналогичном сравнении автор «Сань цзяо пин синь лунь» раскрыл значение трех основных категорий, на которых основывались буддизм, даосизм и конфуцианство — правильности, почитания и величия, — через процесс достижения конечных, предельных результатов. По мнению Лю Ми, подобно тому как полный амбар есть конечный результат сельскохозяйственных работ, а полная золотом казна — конечный результат торговли, каждое учение имеет свой особый конечный результат. Лю Ми обосновывал это следующим образом: «Конфуцианцы имеют [свой] конфуцианский конечный результат, даосы — даосский конечный результат, а буддисты — буддийский конечный результат... Если рассмотреть [три учения] с этой точки зрения, [то выяснится следующее]: учение конфуцианцев от одного человека переходит к семье, от семьи — к государству, а от государства простирается [на всю территорию между] четырьмя морями и заполняет все шесть измерений. Оно распространяется повсюду, где соблюдаются [какие-либо] нормы. Но что будет с конфуцианством, если выйти за пределы четырех морей и шести измерений? [По

этому поводу] говорится: [конфуцианство] распространяется с востока, накрывает запад и доходит [до пределов] четырех морей. Его наибольшая дальность доходит только до пределов четырех морей, и тут оно останавливается. И отсюда далее оно больше никуда не идет. Такова особенность учения конфуцианцев. Поэтому те, кто обучается конфуцианству, хранят сознание и питают [свою] природу, придерживаются гуманности и следуют долгу. [Они] стремятся стать преисполненными дао и всех [прочих] совершенств учеными-чиновниками. Их мнения и их долг могут дойти до государя и облагодетельствовать народ, могут принести спокойствие государству и [прочно] установить алтари Земли и Злаков, могут содействовать мирскому обучению и привести к великому спокойствию. Когда их деяния завершены, а тело их состарилось, их имена остаются в [официальной] истории. Это есть конечный результат [деятельности] конфуцианцев. Цзэн-цзы говорит: „Смерть, и после нее конец. Разве это не есть даль?“ Но смерть для конфуцианцев является пределом.

Учение даосов от собственного тела переходит к проникновению в темные области [сверхъестественного], из мира людей оно поднимается к небесам. От горных рощ и скальных пещер оно доходит до великой сети [?]. О, сколь величественны золотые ворота [небесных дворцов]! Действительно, можно сказать, что [с помощью даосизма] преодолеваешь обычное и проникаешь в совершенную мудрость. Но если выйти за пределы Неба и Земли и творящей силы природы? [В даосских текстах] говорится: „Границы великого всеобъемлющего Неба таинственно заключены в мельчайшей пылинке“. [Следовательно], предельная величина [распространения действия даосского учения] не превышает границ великого всеобъемлющего Неба. И эти границы являются для него пределом. О том, что находится за их пределом, [даосизму] неизвестно. Такова особенность учения даосов. Поэтому изучающие даосизм очищают [свою] духовную силу и достигают господства над единым [в нашем организме]. Их действия едины с неимеющим формы, [они] парят в области чистоты, спокойствия и отсутствия желаний. Поэтому они могут выплевывать старое и принимать в себя новое, они накапливают и умножают действия [?]. [В результате чего они] могут освободиться от тела, могут летать, могут управлять духами, [а также] вызывать дождь и ветер. Они могут стать участниками творящей силы природы и заниматься таинственными свершениями. Их долголетие беспредельно, их радость самосуца. Таков конечный результат даосизма. В сутре „Хуан тин цзин“ („Сутра желтого двора“) сказано: „Когда [их] долгая жизнь становится [слишком] протяженной, [они] улетают“. Таким образом, достижение долголетия есть конечный результат деятельности даоса» [17, цз. 1, с. 2—3].

В рассуждениях Лю Ми характеристики конфуцианства и

даосизма построены по одному принципу и приблизительно равны по объему. Для буддизма же сделано исключение, поскольку автор «Сань цзяо пин синь лунь» полагал, что буддизм во всех отношениях неизмеримо превосходит два остальных учения. Это превосходство начинается со сферы действия учений. Если для конфуцианства актуально лишь пространство между четырьмя морями, а для даосизма — границы великого всеобъемлющего Неба, то буддизм оперирует в безбрежных просторах буддийской космологии — в «трех тысячах больших тысяч миров», ибо принципы его имеют универсальное применение и будды появляются во всех мирах. Если же ограничиваться лишь пределами одного мира, то и он представляется более обширным, нежели миры конфуцианства и даосизма. «Посреди нашего мира над морем возвышается гора Шумеру, по четырем ее сторонам — четыре архипелага по три тысячи материков. Современный Китай является всего лишь одним материком среди трехтысячного архипелага южной стороны. Столь же необозрим мир буддийской космологии и в вертикальном измерении. Он состоит из огромного числа различных небес и трех вертикально друг над другом расположенных сфер: сферы желаний, сферы формы и сферы отсутствия форм, и на всем этом пространстве действуют принципы буддизма. В десятках миллионов стран под десятками миллионов деревьев бодхи достигают просветления десятки миллионов будд, которые, соприкасаясь с миром пыли, приводят к спасению все, что в их мирах рождается из утробы, из яйца и из сырости, все, что не имеет ног, двуного, четвероного или многоного, все, что имеет форму и не имеет формы, все, что наделено мыслью и не наделено мыслью, вплоть до того, что не есть мысль и не есть не мысль» [17, цз. 1, с. 3]. Такова характерная особенность буддизма как учения. Практикующие буддизм занимают более радикальной (по сравнению с двумя другими учениями) трансформацией — они познают пустоту внешнего мира и очищают свои органы восприятия. Но их этические устремления, как и у последователей двух других учений, направлены на добро. Буддисты «далеко отдаляются от десяти злых и практикуют десять добрых дел». Конечным же результатом буддизма является перевод всех живых существ в мир дхарм [17, цз. 1, с. 3].

В эту же характеристику буддизма Лю Ми включил еще одно сравнение всех трех учений по временному и пространственному параметрам. Согласно Лю Ми, сферой действия конфуцианства является Китай, даосизма — Небо и небожители, а буддизма — безбрежный и всеобъемлющий мир дхарм. Если сравнить эти сферы между собой, то их можно охарактеризовать следующим образом: «Конфуцианство подобно управлению одной семьей. Его авторитет и повеления действуют лишь внутри ограды. Если же выйти за пределы ограды, то там они теряют свою силу. Даосизм подобен управлению одним городом.

Его повеления и наставления действуют лишь в пределах четырех [городских] границ. Если же выйти за пределы этих границ, то там [повеления и наставления даосизма] теряют свою силу. Буддизм же накрывает [пространство между] четырьмя морями. Он является повелителем Поднебесной. На небесах и на земле нет никого, кто бы не являлся подданным [этого государя]. Нормы поведения и музыка, управление и карательные меры — все исходит только от него. Таково взаимоотношение трех учений по пространственной сфере» [17, цз. 1, с. 4]. Далее Лю Ми переходит к сравнению учений по временному параметру: «Когда изучающие конфуцианство умирают, то на этом все и кончается. [Таким образом], это дело занимает приблизительно сотню лет. Изучающие даосизм усиленно добиваются долгой жизни, что равняется приблизительно тысяче, десяти тысячам лет. Изучающие же буддизм хотят прекратить [чередование] рождения и смерти и обрести спокойное постоянство, [которое составляет] бесконечность из огромного, подобного пылинкам и песчинкам, числа кальп... Таково взаимоотношение трех учений по их длительности» [17, цз. 1, с. 5].

Нетрудно понять, что приведенная выше точка зрения не является государственной. Это мнение буддиста-мирянина. И хотя вопросы этики и управления занимают в ней свое место, на первый план, совершенно очевидно, выдвигаются персональные интеллектуальные и этические потребности. Но для нас рассуждения Лю Ми интересны еще и тем, что его взгляды — это не ересь, не вольнодумство, а официально допустимая попытка осмыслить тройственность учений, причем сделать это с позиции буддиста-мирянина, явно не признающего монопольных претензий конфуцианства, что лишний раз показывает, сколь ошибочно отождествлять в императорском Китае государственную точку зрения с конфуцианской.

Об этом же говорят и попытки осмыслить тройственность учений с чисто государственной точки зрения. Приведем в качестве примера рассуждения сунского сановника Чэнь Гуаня, адресованные императору. Чэнь Гуань считал, что для управления государством важен не выбор того или иного учения, а правильное использование любого из них. Он обосновывал это следующим образом: «Конфуцианство отличается от буддизма и даосизма лишь следами, но сходно [с ними в отношении] Дао-пути. Неумело применяющие [эти два учения] ориентируются лишь на их следы. Так, при династии Лян увлекались аскетизмом, а при Хань стремились достигнуть [состояния] даосского святого. Умело применяющие [учения] ориентируются на дух, [а не на следы доктрины]. Так поступали ваши августейшие предки. Те, кто руководствуется лишь следами [учения], могут, [наткнувшись на препятствия], задержаться, а те, кто задерживается, подвергаются критике. Те же, кто руководствуется духом [учений, беспрепятственно] проникают [в суть

доктрины], а проникающих критиковать невозможно. Так, ханьских исследователей даосизма и лянских последователей буддизма можно упрекать, но кто станет критиковать [ваших] августейших предков? Практиковать недеяние Лао-цзы для достижения спокойствия своего народа, практиковать сострадание буддистов для достижения спокойствия в Поднебесной — таковы [результаты и цели] применения [этих учений вашими] августейшими предками» [16, цз. 8, л. 11а—б].

Приведенные выше рассуждения относятся к эпохе Сун, когда буддизм и даосизм если не находились в расцвете, то представляли собой немалую общественную и интеллектуальную силу. Историк-китаисту, который основывается главным образом на конфуцианской традиции, может показаться, что в последующие эпохи ситуация существенно изменилась, особенно при маньчжурской династии, которая, по единодушному мнению специалистов, была самой ревностной последовательницей конфуцианской ортодоксии. По нашему мнению, такое впечатление следует расценивать как частичную аберрацию, вызванную тем, что главным поставщиком исторической информации являлось конфуцианство, стремившееся приуменьшить общественное значение своих идеологических конкурентов. Но есть источники официального характера, которые говорят о том, что общественное и интеллектуальное значение двух остальных компонентов «сань цзяо» не сошло на нет и что монархия по-прежнему рассматривала всю триаду как вспомогательный элемент управления, а не как странную совокупность одной ортодоксальной и двух еретических доктрин. Примером тому может служить указ императора Юн-чжэна: «Я, император, полагаю, что три учения, просвещающие народ среди четырех морей, свои главные положения совместно черпают из одного и того же источника и совместно прокладывают свой путь, не мешая друг другу. Но есть люди, которые сразу же могут постичь [это единство], и тогда у каждого человека возникает свое, особое представление [об этой проблеме], а у каждого представления свой, особый взгляд. Преклоняющиеся перед даосизмом считают, что буддизм не может сравниться с почитанием [божеств] в даосизме, устремившиеся к буддизму полагают, что даосизм не может сравниться с величием буддизма. Конфуцианцы-„жу“ объединяют оба эти учения и считают их ересью. [Сторонники этих трех учений] придерживаются лишь своего собственного представления, вступают в ожесточенную борьбу друг с другом, но не могут друг друга одолеть. Я, император, полагаю, что, обсуждая три учения, необходимо принимать [во внимание] прежде всего их [способность к] приведению в спокойное равновесие [человеческого сознания]. Если сможешь учесть [эту способность приводить] в спокойное равновесие [человеческое сознание], то тогда можно пренебречь их внешними доктринальными различиями, и постичь их внутреннее единство [в подходе] к основным принципам [всего суще-

то] и природе [человека], и познать то основное, в чем три учения с самого начала не отличались друг от друга: все они хотят, чтобы люди сообща обратились к добру... Я, император, глубоко исследовал источник, [из которого вытекают] основные принципы трех учений, единые в своем начале. [Я хочу] объединить сердца [последователей всех трех учений] и внести покой в их споры. [А потому всем конфуцианским] сановникам, ученикам Будды и даосским бессмертным — [всем тем, кто] придерживается своих узких представлений и своих личных мнений, [всем тем, у кого] мысли направлены лишь в одну сторону, а принципы утратили равновесие, приказываю проснуться и прозреть. Поэтому [я поручаю] объявить [этот указ], чтобы рассеять заблуждения. Всем гражданским и военным чиновникам, исполняющим свои обязанности на местах, и всем великим сановникам надлежит [со всею] искренностью принять мои указания и заботливо охранять вышедших из семьи и вступивших [на путь монашества] людей, с тем чтобы завершить [наше] правление, [стремящееся] к великой общности и единению [людей] в добре. Специальный императорский указ» [17, «шан суй», с. 1—3].

Хотелось бы закончить именно теми положениями, с которых мы начали, — особым статусом китайской монархии и ее утилитарным отношением к религиям, в которых она видела лишь вспомогательные средства управления. Как можно видеть из указа Юн-чжэна, цинская монархия, равно как и все предыдущие, была далека от отождествления себя и своей идеологии с конфуцианством, она предпочитала рассматривать все три учения в качестве вспомогательных средств управления, вносящих свою лепту в окончательное осуществление традиционно приписываемых китайской монархии целей — идеального правления народом, при котором, как выразился император Юн-чжэн, люди достигают «великой общности и единения в добре». Нам остается лишь констатировать в заключение, что прагматический подход монархии к «сань цзяо» сохранялся в императорском Китае вплоть до последней династии, династии, которая единодушно всеми синологами считается *самой конфуцианской* (см. [4, с. 210—211]).

Мартынов А. С.

1. Бруннерт И. С., Гагельстром В. В. Современная политическая организация Китая. Пекин, 1910.
2. История Кореи. М., 1974.
3. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
4. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. — НАА. 1972, № 5.
5. Мартынов А. С. Традиция и политика в период «цзянь-лун». — Конфуцианство в Китае. М., 1982.
6. Мишель А. Идея государства. СПб., 1903.
7. Ши цзин (Книга песен). Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
8. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964.

9. Бо ху тун (Дискуссии в зале Белого тигра).— Сер. «Лянцзинибянь». Шанхай, 1937.
10. Ван Аньши. Линьчуань сяньшэн вэньцзи (Собрание произведений г-на Линьчуаня). Шанхай, 1959.
11. Гу цзинь ту шу цзи чэн (Полное собрание текстов и изображений, относящихся как к древности, так и к новому времени). [Б. м., б. г.]
12. Дао-ань. Эр цзяо лунь (Рассуждение о двух учениях).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 52.
13. Дао-сюань. Гуан хун мин цзи (Дополнение к собранию литературы о «Расширении [Пути] и уяснении [Учения]»).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 52.
14. Дао-сюань. Цзи гу цзинь фо дао лунь хэн (Собрание рассуждений о буддизме и даосизме в древности и в наше время).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 52.
15. И цзяо цзин (Сутра завещанного учения).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 12.
16. Линь-цзы. Сань цзяо хуэй бянь яо люе (Собрание важнейших сведений о «трех учениях»).— Линь-цзы. Сань цзяо чжэн цзун тун (Линь-цзы. Подлинная традиция доктрины «трех учений», кс.). Тао 2, бэнь 1—4 [Б. м., б. г.]
17. Лю Ми. Сань цзяо пин синь лунь (О том, как три учения приводят в равновесие сердце).— Сер. «Цуншу цзичэн». Шанхай, 1937.
18. Лю Цзунъюань. Лю Хэдун цзи. (Собрание сочинений Лю Хэдуна). Пекин — Шанхай, 1958.
19. Ляо ши (История династии Ляо).— Сер. «Сыбу бэйяо».
20. Миндай Сицзан шиляо (Материалы по истории Тибета при династии Мин). Киото, 1959.
21. Мин ши (История династии Мин).— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
22. Мотидзукки Синко. Дай буккэ дзитэн (Большой буддийский словарь).
23. Нянь-чан. Фо цзу ли дай тун цзай (Хроника буддийских патриархов по династиям).— «Да цзан» годов «та сё». Т. 49.
24. Оти Сигэаки. Ся то та (Алтарь «шэ» и поле).— Тоё гакухо. Т. 57, № 3—4, 1976.
25. Оуян Сю. Оуян Юншу цзи (Собрание сочинений Оуян Юншу). Шанхай, 1958.
26. Суй шу (История династии Суй).— Сер. «Сыбу бэйяо».
27. Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Сун). Пекин, 1962.
28. Сун хуэй яо цзи гао (Собрание важнейших черновых материалов династии Сун). Пекин, 1957.
29. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки).— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
30. Сюань-и. Чжэнь чжэн лунь (Рассуждение о постижении правильности).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 52.
31. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.
32. Тан люй шу и (Танский кодекс с комментариями).— Сер. «Цуншу цзичэн». Шанхай, 1937.
33. Тан Чанжу. Вэй, Цзинь Нань Бэй чао ши лунь цунь (Сборник статей по истории Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1957.
34. Хоу Вайлу и др. (ред.). Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Пекин, 1963.
35. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Сост. Лю Сюй.— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
36. Чжи-пань. Фо цзу тун цзи (Всеобщая хроника буддийских патриархов).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 49.
37. Чжу Си. Ши цзи чжуань (Собрание комментариев к «Книге песен»). Шанхай, 1958.
38. Чэнь Инкэ. Тан дай чжэнчжи ши шулунь гао (Черновик рассуждений и изложения политической истории периода Тан). Пекин, 1957.

39. Чэнь Юань. Чжунго фозэяо шици гайлунь (Обзор китайской буддийской исторической литературы). Пекин, 1962.
40. *Berling J. A.* The Syncretic Religion of Lin Chao-ên. N.-Y., 1980.
41. *Ch'en K.*, [реп. на] *Gernet J.* Les aspects économiques du bouddhisme.— Harvard Journal of Asian Studies. Vol. XX, № 3—4.
42. *Cordier H.* Histoire générale de la Chine. T. 1. P., 1920.
43. *Couvreux S.* Liki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies. T. 1—2. Ho Kien Fou, 1899.
44. *Dobson W. A. C. H.* Authenticating and Dating Archaic Chinese Texts.— T'oung Pao. Vol. LIII, 1967, livr. 4—5.
45. *Gernet J.* Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle. Saigon, 1956.
46. *Hirasato Iwai.* The 17-article Constitution of Grown Prince Shotoku.— Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko. Vol. XX, 1961.
47. *Kitagawa J. W.* Religion in Japanese History. Columbia University Press. N. Y., 1966.
48. *Sanglois and San K'o-K'uan.* Three Teaching Syncretism and the Thought of Ming Tai-tsu.— Harvard Journal of Asian Studies. Vol. XL, 1983.
49. *Legge J.* Chinese Classics T. 1. L., 1861.
50. *Legge J.* Chinese Classics. T. 5. L., 1872.
51. *Liu Ts'un-yan.* The Penetration of Taoism into Ming Neo-Confucianist elite.— T'oung Pao. Leiden, Vol. LVII, 1971, livr. 1—4.
52. *Magnin P.* La vie et l'oeuvre de Huisi (515—577). P., 1979.
53. *Nakamura H.* The Ways of Thinking of Eastern Peoples.
54. *Paulson G.* Missionary Criticism of the Toleration Clause in Reed's Treaty of 1858.— Monumenta Serica. Vol. XXXIV, 1979—1980.
55. *Pelliot P.* [Реп. на:] *E. Chavannes.* Les pays d'Occident d'après le Wei-liu (T'oung Pao, vol. VI, 1905).— Bulletin d'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol. VI, 1906.
56. *Sūto Chusui.* The Character of Yun kang Buddhism.— Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. 1978, № 36.
57. *Stein R.* Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries.— Facets of Taoism. New Haven—London, 1979.
58. Tang Code. Vol. I. General Principles. Princeton, 1979.
59. *Taylor R.* Ming T'ai-tsu and the Gods of Walls and Moats.— Ming Studies. Minneapolis, 1977, № 4.
60. *Williams E. T.* Agricultural Rites in the Religion of Old China.— Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. LXVII, 1936.
61. *Wright A. F.* The Formation of Sui Ideology.— Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
62. *Wright A. F.* Fu I and the Rejection of Buddhism.— Journal of the History of Ideas, 1951, № 12.
63. *Wu-shang Pi-yao.* Somme taoïste du VI^e siècle. P., 1981.
64. *Yang C. K.* The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion.— Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
65. *Yang C. K.* Religion in Chinese Society. Los Angeles, 1961.

Т. Г. Комиссарова

**«МОНАХ НЕ ДОЛЖЕН БЫТЬ ПОЧТИТЕЛЬНЫМ К ИМПЕРАТОРУ».
ИЗ БУДДИЙСКОЙ ПОЛЕМИКИ В КИТАЕ
В IV—V вв.**

В советской синологической литературе уже писалось об особой функции императорской власти в Китае, называемой мироустроением [1]. Великое значение этой мироустроительной функции китайского императора заключалось в том, что его «политическая власть не ограничивалась миром людей, а распространялась на всю природу в целом» [1, с. 75]. На уровне своей официальной доктрины политические деятели китайской империи и сам император исходили из представления о том, что политическая структура империи совпадает с мирозданием, а повеления императора — с деятельностью законов природы в нем. Такие представления о масштабах и силе власти императора указывают на то, что китайская официальная доктрина политического управления обществом сохранила за императором (хотя бы на уровне представлений) те сверхчеловеческие способности, которыми наделяло фигуру правителя первобытное сознание [4, с. 99].

3. Фрейд, говоря о священном табуировании правителей с целью «удержать их от шагов, которые могли бы нарушить гармонию природы и... погубить всю вселенную», приводит в пример жизнь японского микадо. Как и японский китайский император воплощал для своих подданных «течение мирового бытия», поэтому народ должен был благодарить его «за дождь и свет, выращивающие плоды, за ветер и твердую почву у него под ногами» [3, с. 57].

В нашей статье мы не будем касаться в целом комплекса представлений об универсальной роли правителя в жизни человеческого коллектива, который был характерен для первобытного сознания и который сохранила китайская культура. Мы остановимся лишь на одном из его частных следствий — принципиальном неразделении, принципиальном слиянии двух сфер власти, духовной и светской, в лице одного правителя, которое отчетливо дало о себе знать при столкновении китайской культуры с мировой религией, буддизмом.

Поскольку универсальная власть правителя не только по-

крывала собой человеческое общество, но и являлась для него единственным проводником природной благодати, единственным посредником между миром духов и миром людей, никакая другая фигура, кроме императора, уже не могла претендовать на выражение столь же необходимых для жизни коллектива связей человека с миром.

Поэтому буддийская полемика в Китае, вспыхнувшая с особой силой в начале IV в., в период расцвета так называемого придворного буддизма, сосредоточилась в основном на одном вопросе — о статусе буддийского монаха в Поднебесной, или, пользуясь китайским термином, на вопросе о монашеской непочтительности.

Впервые требование к монахам быть почтительными к императору предъявил Юй Бин, регент малолетнего императора династии Цзинь — Чэн-ди (326—342). В 340 г. он опубликовал эдикт, повелевающий монахам наравне с другими подданными оказывать знаки почтения императору. Эдикт вызвал возражения со стороны враждебной Юй Бину правящей партии, покровительствующей буддийскому учению. Началась дискуссия, которая закончилась тем, что Юй Бин решил не принуждать монахов к почтительности.

Второй раз вопрос о монашеской почтительности был поднят наследным принцем Хуань Сюанем, узурпировавшим в 403 г. правление династии Цзинь. Хуань Сюань направил Письмо к восьми министерствам, в котором предлагал всем обсудить и довести до конца «это главное дело всей династии». Главным оппонентом Хуань Сюаня, считавшим, что не надо заставлять монахов кланяться императору, стал Ван Ми (Ван Чжунлин) — потомок рода Ванов, отстраненных от власти Юй Бином, борясь с влиянием которых он и издал эдикт о монашеской почтительности. В дискуссии 402—403 гг. кроме придворных чиновников принял участие представитель буддийского духовенства, основатель школы «Чистая Земля», Ши Хуэйюань (334—416). Ши Хуэйюаню удалось убедить Хуань Сюаня сохранить за монашеской сангхой право на самостоятельное управление.

Последний раз вопрос о месте монаха в обществе обсуждался в начале династии Тан, в первой половине VII в. На этот раз буддийское духовенство принимало самое широкое участие в обсуждении этих проблем. Каждая крупная обитель, всякий видный наставник получили возможность высказаться. Материал этой длившейся несколько лет «танской дискуссии» был впоследствии собран монахом по имени Янь Цун в антологии «Собрание материалов, имеющих отношение к обсуждению вопроса о том, должен ли монах поклоняться светскому» («Цзи шамэнь бу ин бай су дэн ши»). Материалы первых двух этапов дискуссии при династии Цзинь также попали в сочинение Янь Цуна. Но еще раньше они были собраны монахом Ши Сэнью (445—518) в своде документов по ранней истории буддизма под

названием «Собрание литературы о расширении [Пути] и уяснении [Учения]» («Хун мин цзи»).

При танской династии монахи окончательно лишились своей независимости от государственной власти, и в кодексе династии Тан — «Тан люй» — появились главы, предписывающие монахам нормы общественного поведения и вменяющие им в обязанность почтительное отношение к императору (см. статью Е. И. Кычанова).

Если мы попробуем оценить общее идеологическое значение дискуссии о монашеской почтительности в истории Китая, то, безусловно, надо будет признать, что спор шел о том, останется ли сакральное обоснование власти китайского императора — возможность взаимодействовать с высшими силами — прерогативой императора, или он должен будет разделить его с буддийскими священниками.

Судьба буддийского учения в Китае показывает, что был предпочтен первый вариант. Культ сакрализованного космоса, лежащий в основе императорской идеологии, оказался непроницаемым для буддизма, и буддизм занял в обществе строго отведенное ему место, никогда больше не предъявляя своих теократических притязаний. Однако на раннем этапе, когда вопрос о месте буддизма еще только решался, по поводу той роли, которую достигший просветления монах играет в жизни общества, существовала принципиально иная точка зрения. И в этом смысле особенно интересна позиция, занятая Ши Хуэйюанем в споре с наследным принцем династии Цзинь — Хуань Сюанем.

Ши Хуэйюань, основатель первой собственно китайской школы в буддизме — «Чистой Земли», последователи которой верили в свое возрождение в раю Будды Амитабы, описывая совершенно особый путь монаха в этом мире, делает его фигурой, равной императору. Постигший высшую истину буддийского учения, монах, так же как и император, способен приводить в состояние гармонии весь мир и оказывать милосердие народу, спасая его из моря зла. Трактат «Монах не должен быть почтительным к императору» («Шамэнь бу цзин ван чжэ лунь»), написанный Ши Хуэйюанем, является уникальным памятником в истории идеологической мысли в Китае. В нем зафиксирован тот редкий момент, когда общество могло выбрать для себя либо тот, либо другой путь развития. Во всяком случае, те идеологические и космологические обоснования, которые Ши Хуэйюань приводит для доказательства совершенно особой роли монаха в мире, и обвинения официальной доктрины управления в том, что она использует для своих целей грубую человеческую природу вместо того, чтобы преобразовывать людей к лучшему, никогда больше не встречаются в истории китайского буддизма.

Прежде чем перейти к конкретному рассмотрению спора между Хуэйюанем и Хуань Сюанем и к анализу трактата «Мо-

нах не должен быть почтительным к императору», нам бы хотелось обратиться к первому этапу полемики — к аргументам, выдвинутым Юй Бином для обоснования своего требования к монахам.

К сожалению, история не сохранила ни эдикта, где бы в первый раз объяснялось, почему монахам надлежит быть почтительными к императору, ни последнего эдикта, где бы объяснялось, почему им позволено не соблюдать совершенной почтительности в отношении к правящей персоне. Однако, резюмируя послания Юй Бина, можно выделить два основных положения в плане интересующей нас проблемы.

Первое положение сводится к тому, что монахи, отказываясь проявлять почтительность к императору, нарушают основы государственного управления. Основу управления составляет врожденно присущая всем людям почтительность подданных к своему правителю, которая вырастает из естественной привязанности детей к своему отцу. Монахи же, уходя из дома, нарушают кровнородственные узы; отказываясь совершить поклон перед императором, оказываются непочтительными по отношению к правителю и тем самым рушат незыблемые устои государства.

Второе положение, высказанное Юй Бином в связи с монашеской непочтительностью, состоит в том, что отношения правителя и подданных должны быть всеохватывающими, универсальными. «Если отношения между высшим и низшим не распространяются на всех, императорское учение не может быть единым. Если оно не едино, это приводит к смутам» [6, с. 1026].

В том же эдикте, откуда нами взята вышеприведенная цитата, Юй Бин совершенно недвусмысленно говорит о том, что область мистического и иррационального, на которую претендуют буддисты, уже упорядочена официальными жертвоприношениями, роль первосвященника в которых всегда исполнял император. «Вопрос о темном и таинственном не выражается с помощью замысловатых слов, как это делают буддисты. И если грубо говорить о том, к чему сводится его суть, то она, конечно же, сводится к постоянному взаимодействию человека и духов, которое, в свою очередь, имеет твердо определенный порядок» [6, с. 1026].

Аргументы защитников буддизма, партию которых возглавлял чиновник Палаты Церемоний Хэ Чжун, интересны тем, что, с одной стороны, второстепенная роль буддийского учения по отношению к преобразующему влиянию императора была очевидна даже для сторонников доктрины, а с другой стороны, они все-таки делают попытку как-то разграничить сферу императорского влияния и сферу учения. О том, что все учения, в том числе и учение об именах (т. е. конфуцианство), государственной доктриной рассматривались как частные, однобокие, в то время как полным и всепроникающим *взглядом* на

мир считался только путь правителя, говорится во вступительной статье А. С. Мартынова «Государство и религии на Дальнем Востоке». Буддисты свое учение описывают как нечто однородное с преобразующим влиянием императора, только меньшее по масштабам. «Мы ничтожные подданные,— сказано во „Втором представлении трону от Хэ Чжуна и других о том, что монах не должен соблюдать полную почтительность“,— надеемся, что вы добавите эту крошечную пылинку к своей великой горе Тайшань. Этой маленькой росинкой поможете себе в орошении [Поднебесной]. Воспользуетесь той ничтожной малостью, какую представляют из себя монашеские молитвы, для достижения предела императорского управления» [6, с. 102а].

И вместе с тем, как мы уже сказали, в первых же возражениях защитников буддизма прослеживается попытка выделить область индивидуального человеческого сознания из зоны императорского влияния, сделав ее по преимуществу сферой приложения буддийского учения. Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания, типа: «С одной стороны, императорскому управлению не будет ущерба, с другой стороны, путь к таинственному и темному не будет закрыт» [6, с. 102а]; «Тогда наверху будут императорские установления, все покрывающие, как Небо, и все вмещающие, как Земля, а внизу будет сосредоточившийся на самосовершенствовании человек» [6, с. 102б].

Уже на первом этапе дискуссии выяснилось основное онтологическое противоречие между доктриной императорского управления и буддизмом.

Это противоречие было выражено в оппозиции двух понятий: «ли» («порядок») и «цин» («чувственная природа человека»). В доктрине управления постулировалась неизменность чувственной природы человека. Ей изначально присуща любовь к своим родителям. Из естественной любви к родителям вытекает почтительность подданного к правителю. И поскольку чувственная природа у всех людей одинакова и она никогда не меняется, установленный на ее основе порядок взаимоотношений вечен, ибо «разве установление правильных имен и правильного ритуала произведено не в согласии с человеческой природой?» [6, с. 102а].

Буддисты принесли принципиально иной взгляд на чувственную природу и на психологию человека. Во-первых, они не считали, что это данность. Личность каждого человека рассматривалась как результат длительного действия закона кармы. Во-вторых, они полагали, что именно чувственная природа человека должна быть коренным образом преобразена для того, чтобы избавить человека от страданий. Этот конфликт, состоявший в том, что с приходом буддизма доктрина управления лишалась своего онтологического постулата — врожденной лояльности всех людей к своему правителю, — на первом этапе дискуссии присутствовал в скрытом виде. Свое развитие он получил в

споре Хуэйюаня с Хуань Сюанем. Но его отголоски слышны были еще в XII в., когда неоконфуцианство (с учетом тех знаний о человеческой природе, который принес Китаю буддизм) вновь попыталось соединить «цин» и «ли» («чувства» и «порядок») в новом философском синтезе.

Через 60 с небольшим лет после Юй Бина вопрос о почитательности монахов был поднят Хуань Сюанем. Хуань Сюань считал, что позиция Юй Бина была правильной, но доводы его были неосновательными [6, с. 1026]. Поэтому, будучи еще наследным принцем, он обратился с Письмом к восьми министерствам, где попробовал обосновать, почему монахам все же следует быть почитательными к императору. Хуань Сюаню удалось нарисовать такую картину мира, в которой для независимого монаха не оставалось места. Аргументы Хуань Сюаня были настолько сильны и обоснованны, что никто из придворных защитников буддизма не сумел сколько-нибудь серьезно на них возразить. И только Хуэйюань сумел противопоставить космологическому обоснованию универсальной власти правителя индивидуальное стремление человеческого сознания к счастью и бессмертию.

Построения Хуань Сюаня сводятся к следующему. Основой существующего порядка вещей являются Три Великие Начала, которые суть Небо, Земля и Правитель. Небо и Земля велики, потому что они единственное, что порождает жизнь. («Небо и Земля, делаясь одно, становятся великими. Ибо Небо и Земля, делаясь одно, становятся источником десяти тысяч превращений» [6, с. 42a].

«Великую добродетель Неба и Земли называют способностью к порождению» [6, с. 1026].) Правитель — единственная персона, способная проникать (тун) в животворные потенции Неба и Земли и в согласии с ними упорядочивать вещи. («Ответственность за проникновение в способность к порождению и упорядочивание вещей лежит на императоре» [6, с. 1026]. «Правители воплощают согласие [с Небом и Землей] и совершают подвиг проникновения в природное круговращение» [6, с. 42a].) Следовательно, все люди, в том числе и монахи, рождаются и существуют только потому, что в мире есть Правитель, через которого может проявиться житнетворное начало Неба и Земли. И следовательно, никто из людей не может себе позволить быть непочтительным по отношению к тому, благодаря кому он получил добродетель Неба и Земли в виде собственной жизни. Почитание императора становится актом, гарантирующим жизнь подданных и сохранение существующего порядка вещей. («Монах появляется на свет только потому, что порождающая способность [Неба и Земли] была накоплена в достаточном количестве, а государство было в сохранности. Ежедневная жизнь монаха определяется тем, что Правитель согласуется с мандатом Неба. Так как же он может принять такую добродетель и отказаться от ритуала

почитания? Принять такую милость и оказаться непочтительным?» [6, с. 416].)

В послании к своему светскому оппоненту Ван Чжунлину Хуань Сюань развивает это положение. Даже та работа по преобразению человеческого сознания к добру, которая принавалась заслугой буддизма, оказывается не только второстепенной по отношению к роли правителя, но вообще не может быть осуществлена без его присутствия. Ибо наличие добра в человеке зависит от изначального обеспечения его этим качеством. Изначальное же обеспечение человеческой природы дурными и добрыми качествами зависит от того, как осуществляется путь правителя в мире. Поэтому труд буддийского наставника, обучающего своего ученика самосовершенствованию, требуется только после того, как исполнена основная функция императора. «Что самое главное в буддийском учении? — говорится в „Повторном возражении Ван Чжунлину“. — Это то, что все буддисты считают самым ценным человеческое сознание. Но в человеческом сознании есть темное и светлое. Труд наставника состоит только в том, чтобы заставить ученика осознать это в себе.

Но, если в самом материале не заложено прекрасной яшмы, что толку в гранении и шлифовке? И красота и уродство определяются природой. Глубокая добродетель должна присутствовать с самого начала. Заслуги гранильщика и шлифовщика требуются только тогда, когда все это уже есть. Если теперь перейти к тому, чья это забота, чтобы и подлинная яшма была внутри и чтобы искусным мастерством из нее была изготовлена соответствующая утварь, то придется признать, что без Пути правителя житнетворное начало [Неба и Земли] не будет распространяться, и тогда нельзя будет обрести свой собственный путь в согласии с данным тебе от природы. Из трех важнейших вещей, какими правитель осуществляет свой Путь, роль наставника занимает последнее место. Ибо Путь правителя включает в себя роль наставника. Но роль наставника не включает в себя Пути правителя» [6, с. 1056].

Это последнее положение Хуань Сюаня о том, что в любом случае путь правителя неизмеримо выше роли наставника, нам хотелось бы особенно подчеркнуть в связи с высказанной во вступительной статье концепцией А. С. Мартынова — официальная идеология стремилась к десакрализации национальных и пришлых религий и рассматривала их как инструмент управления. В послании к Ван Чжунлину об этом говорится совершенно недвусмысленно: «Путь правителя пользуется учением для того, чтобы себя распространять. Пользуется законами для того, чтобы держать всех в состоянии равенства» [6, с. 1056]. И в данном случае речь идет уже не о буддийском учении, а о принципиальном соотношении учений (они же религии) с властью императора.

Таким образом, конфликт между индивидуальными челове-

ческими чувствами («цин») и существующим порядком вещей («ли»), возникший с появлением буддизма в Китае, Хуань Сюань разрешил, доказав, что сама человеческая природа является результатом осуществления пути правителя: «В Трех Великих Основах — Небе, Земле, Императоре — разве уже не достигнут предел упорядоченности человеческих чувств?» [6, с. 1036] — и, следовательно, «даже в самом учении Будды нет ничего, что можно было бы добавить к почтенности Императора!» [6, с. 1056].

Нам хотелось бы обратить внимание на то, что Юй Бин в полемике с буддистами пользуется в основном учением об именах и учением о ритуале, в то время как Хуань Сюань неоднократно обращается за подтверждениями к Лао-цзы. В своем Письме к восьми министерствам Хуань Сюань говорит, что к «Трем Великим Основам кроме Неба и Земли относятся все правители и Лао-цзы» [6, с. 1026]. Хуэйюань в своем трактате, выражая общую точку зрения своих оппонентов, главным из которых был Хуань Сюань, пишет: «Мои оппоненты говорят мне — если разобраться в сути учения Лао-цзы...» [6, с. 42а]. Хуань Цянь, другой противник Хуань Сюаня, объединяет Лао-цзы с Конфуцием как нечто противоположное Будде: «У Закона Будды и у Лао-цзы с Конфуцием разные цели» [6, с. 103а]. То же единение Конфуция с Лао-цзы в значении традиционной доктрины государственного управления, несовместимой с буддизмом, мы встречаем уже и в документах VII в., например в эдикте танского императора Гао-цзу (618—626) — «Эдикт в ответ на запрос о пользе и убытках от ушедшего из дома». Там говорится об «учении Лао-цзы и Конфуция» («Ли Кун чжи цзяо»), при этом взятый вместо фамилии Лао иероглиф Ли (имя Лао-цзы) является в то же время фамилией правящей династии Тан дома Ли [7, с. 283а].

Как уже говорилось выше, никто из придворных защитников буддизма не мог по существу возразить Хуань Сюаню. Их доводы сводились в основном к тому, что за такую великую милость, какую император оказывает своим подданным, невозможно отблагодарить, поэтому, даже если монах начнет кланяться императору, он все равно не воздаст ему за его заслуги. В «Ответе наследному принцу Хуань Сюаню» Ван Ми сказано: «Звучание добродетели, ниспосылаемой Тремя Великими Основами, никогда не прекращается. Даже если бы кто-то вознамерился отблагодарить их, его словам было бы не на что положиться. Даже если монахи начнут кланяться императору, этим они не оплатят ему за добродетель, состоящую в проникновении в живительные силы Неба и Земли» [7, с. 103б].

Сам Хуань Сюань был крайне недоволен разъяснениями, которые ему давались по поводу того, почему монахи не могут оказывать необходимые почести императору, и рассылал одно за другим послания к своим подданным с требованием «достигнуть центра в этом главном деле нашего времени», пока не

обратился с этим вопросом к наставнику Лушаньской обители (на территории современной провинции Чжэцзян) Ши Хуэйюаню. Хуэйюань пишет разъяснительное письмо Хуань Сюаню, после которого тот издает эдикт, разрешающий не принуждать монахов к соблюдению ритуала. (Перевод письма дан в приложении к статье.) Через несколько лет после этого Хуэйюань сочиняет специальный трактат, посвященный вопросу о «монашеской почтительности» — «Монах не должен быть почтительным к императору», где не только развивает доводы в защиту независимости монаха от императорской власти, но и излагает свое учение о неуничтожимости души («шэнь бу ме»).

Как носитель буддийского взгляда на мир, Хуэйюань подвергает сомнению то, что для Хуань Сюаня казалось несомненным — заинтересованность монаха в поддержании его собственной жизни. Да, говорит Хуэйюань, Небо и Земля — это единственное, что способно порождать жизнь. Правитель — единственный, кто способен, соединяясь с их животворной силой, упорядочивать вещи. Но ведь монах именно свое рождение и свою чувственную природу считает источником несчастий, и именно от них он отказывается ради достижения покоя. То, что все люди считают источником жизни и всех благ — естественные превращения («хуа») — для монаха — неиссякаемый источник страданий. И если правитель видит свою цель в том, чтобы его действия как можно точнее соответствовали ходу естественного круговращения, то задача монаха прямо противоположна — освободить свое сознание от действия всех превращений.

«Монах постиг, что человек страдает, потому что у него есть тело, и не хранит свое тело ради того, чтобы прекратить страдания. Он понял, что одна жизнь порождает другую под давлением естественных превращений, и он перестает следовать превращениям, чтобы найти суть. Поиск сути — не в следовании за превращениями. Поэтому ушедший из семьи не считает важным обеспечение жизнью посредством проникновения в естественное круговращение. Прекращение страданий не в том, чтобы хранить свое тело. Поэтому монах не ценит выгоды от поддержания своего существования» [6, с. 42а].

Но Хуэйюань не только говорит о том, что монах не заинтересован в плодах добродетели Неба, Земли и Императора, а напротив, заинтересован в отказе от них, в их преодолении, он говорит также и о причинах, вынуждающих монаха поступать подобным образом: «Небо и Земля велики, потому что они порождают жизнь. Но они не могут сделать так, чтобы тот, чью жизнь они порождают, не умирал. Правители совершают подвиг, потому что они хранят существование своих подданных. Но они не могут сделать так, чтобы те, чье существование они хранят, не страдали» [6, с. 42б]. Сделать это, по мысли Хуэйюаня, возможно только через путь монашества. Поэтому вновь повторяется «рецепт» монаха — монах отказывается от своего

тела, чтобы не испытывать страданий, монах отказывается от естественных превращений, чтобы прямо слиться с основой мироздания.

С высоты своего монашеского пути Хуэйюань называет оставшихся в миру «подчинившимися превращениям» («шунь хуа») в отличие от монахов, которых он называет «ищущими суть» («цю цзун»). Только для «подчинившихся превращениям» существует врожденно присущая любовь к своим родителям и естественно вытекающая из нее почтительность к своему правителю. Именно «подчинившиеся превращениям» дают возможность управлять собой, используя их чувственную природу: «Их учат любви, основывая ее на родственных чувствах людей друг к другу, и тем самым заставляют думать, будто в них есть естественное милосердие. Их учат почтительности, основывая ее на естественном страхе людей перед старшими, и тем самым заставляют думать, будто в них есть врожденное уважение. На самом деле эти две вещи — [и родственную любовь, и почтение к правителю] — они получают только в виде отклика человеческой природы на определенное воздействие. Обещая наказания за преступления, людей заставляют бояться, и только после этого они осознают, что хорошо, а что дурно. Обещая воздаяние в виде титулов и наград, людей заставляют стать корыстными и жадными и только потом устремиться к истине. Это только ответ, получаемый так же, как получается тень или эхо. И это называют учением! С помощью этого можно подчиняться превращениям, но этим нельзя изменить свою природу» [6, с. 416].

Все вышесказанное необходимо Хуэйюаню для того, чтобы показать совершенно особый, отличный от всех прочих путей путь монаха в мире. Монах является носителем одной из трех волей (чжи). Две остальные принадлежат: первая — родителям, которые, подобно тому как Небо и Земля одаривают жизнью, наделяют человека его телесной природой, вторая — правителю, который, устанавливая порядок в мире вещей, сохраняет существование полученного от Неба и Земли, от отца и матери. Воля монаха среди этих трех — особая. («Различие между буддийским и мирским проявляется через разницу в этих трех волях» [6, с. 416].) Монах не подчиняется ни родителям, ни императору. «Он сам себе дает клятву принять постриг и выражает свою волю в смене мирской одежды на монашеский плащ. Он уходит из дома, скрывается от мира, чтобы осуществить свое стремление к высшему. Он отказывается от обычной жизни, чтобы встать на путь спасения» [6, с. 42a]. И поскольку монах сам создает свой путь, сам проявляет стремление к высшему, он становится фигурой, равной императору по силе воздействия, которое он способен оказывать на других людей. «Он сам может спасать других, увлекаемых бурным потоком мирской жизни. Он может освобождать человеческое сознание от мрака бесчисленных перерождений. Он далеко протягивает переправу спасения из моря зла при помощи Трех Колес-

ниц учения. Широко открывает путь для достижения всеми людьми состояния небожителей. Хотя монах не занимает места правителя, он так же, как тот, способен достигать идеала императорского управления и оказывать милосердие народу» [6, с. 42а].

Широкий спектр социальных возможностей монаха, очерченный Хуэйюанем, безусловно, связан с образом бодхисаттвы. Бодхисаттва играл совершенно особую роль в том течении буддизма, которое по преимуществу и проникло в Китай, а именно в махаяне — учении Большой Колесницы, или Широкой Колесни Спасения. Главной чертой бодхисаттвы является сострадание ко всем живущим, которое мешает ему достичь собственного спасения и вынуждает оставаться в мире людей. Монах Хуэйюаня, конечно, обладает милосердным состраданием бодхисаттвы, но гораздо больше его милосердие напоминает милосердие императора. Монах, по словам Хуэйюаня, отличается от остальных людей только тем, что он может, *«не занимая места правителя, приводить в состояние гармонии все, что находится внутри императорских пределов управления»* [6, с. 42а]. В существовавшем уже ко времени Хуэйюаня китайском переводе «Сутры о Вималакирти» говорится, что «достигший просветления бодхисаттва держит весь мир, как гончарный круг, в своей правой ладони. Он может перебрасывать реки и пески из одного места в другое так, что никто из людей не почувствует этого. Он может семь дней превратить в бесконечную кальпу, и все живущие поверят, что прошла одна беконечная кальпа. Он может кальпу превратить в семь дней, и все поверят, что прошло только семь дней. Достигший чудесного освобождения от оков бытия способен всю землю Будды собрать в одном месте и показать людям. А может, наоборот, всех людей во всех землях уместить в своей правой ладони» и т. д. [5, с. 546а]. Таким образом, Хуэйюань, «выведя» фигуру монаха из подчиненного по отношению к императору положения, вынужден все-таки для доказательства ее значимости уподобить ее единственному и высшему образцу в китайской культуре — императору.

Идеологическое обоснование особого статуса монаха Хуэйюанем тесно связано с его концепцией «неуничтожимости души». Трактат Хуэйюаня распадается на две части: в первой он говорит о различии между теми, кто остался в миру, и теми, кто «ушел из дома»; во второй — обосновывает принципиальную возможность неуничтожимости души после того, как жизненный запас тела исчерпан. По вопросу о том, может ли душа не уничтожаться со смертью тела, существовала целая полемика (см. [8; 2 а]), которая проводилась теми же самыми людьми и в то же самое время, что и обсуждение «монашеской почительности». Это дает нам право считать, что вопрос о монахе и проблема бессмертия души были тесно связаны друг с другом. Поскольку подробное рассмотрение религиозного учения

Хуэйюаня выходит за рамки настоящей статьи, мы опишем его очень кратко (см. [9; 10]).

Собственно говоря, у Хуэйюаня существуют два плана доказательства бессмертия души, и ни один из них не является доказательством в чистом виде. Первый план восходит к даосским представлениям о том, что человек, умирая, включается в бесконечную цепь превращений и продолжает существовать уже в виде любой другой вещи или животного, «печени мыши или лапки насекомого». Отличие от даосского взгляда состоит в том, что Хуэйюань выделяет особую субстанцию души, которая, проходя сквозь волны превращений, сама этому превращению не подвергается, а остается неизменной. Основанием для выделения особой субстанции души служит ее уникальная способность самой не быть вещью, но уметь воспринимать все остальные вещи: «Сущность души состоит в том, что она есть неизвестно как возникшая способность на все реагировать. Это есть предельная таинственность, не имеющая названия. Она воспринимает вещи и испытывает ощущения. Она опирается на отпущенный ей запас жизни и действует. Она воспринимает вещи, но сама не вещь. Поэтому, когда вещи подвергаются превращениям, она не рассеивается. Она полагается на отпущенный ей запас жизненных частиц, но сама этим запасом не является. Поэтому, когда он исчерпывается, она остается неисчерпанной... Поэтому душа обладает способностью передаваться сквозь превращения» [6, с. 43а].

Второй план изложения «бессмертия души» у Хуэйюаня является чисто буддийским. Он упрощенно пересказывает буддийские представления о чувственной природе, преобразование которой дает сознанию состояние покоя, равновесия, нирваны: живые существа подвергаются превращениям только потому, что воспринимают эти превращения своими чувствами; если чувственную природу преобразовать так, чтобы она перестала воспринимать превращения, они прекратятся; и тогда душа, не обремененная образами материального мира, сможет стать безбрежной и бесконечной.

Это и есть состояние нирваны, которое Хуэйюань описывает как «неизменность» («бу бьянь»).

Можно заметить, что, во-первых, первое и второе построения тесно связаны между собой, а во-вторых, и то и другое выражают взгляд на бессмертие души как на неподверженность законам естественного превращения хотя бы части человеческой личности — его сознания. Если мы вспомним, что обязанностью правителя было воплощать для своих подданных закон естественного круговращения, а также общую установку китайской философской мысли на гармонию с природой, то вопиющее отклонение монаха от пути правителя и всей культурной традиции в целом станет очевидным.

Хуэйюань меняет общепринятый взгляд не только в вопросе о ценности человеческой жизни, но и высказывает сомнение в

том, что реально обозримый мир человеческих взаимоотношений и материальных предметов является единственно существующим. Он указывает на особую область, непостижимую при помощи зрения и слуха, и любых других эмпирических наблюдений. Он говорит, что обычные представления о жизни и смерти не в состоянии описать тех сложных отношений, в которые вступают человеческое сознание и естественный круговорот. Если бы все ограничивалось одной жизнью и душа исчезала бы вместе с телом, тогда было бы невозможно объяснить периодическое появление умных и глупых людей, совершенномудрых правителей и разбойников, это означало бы, что «Чжуан Чжу и император Яо равно мудры. Чжун Хуа и Ку Соу одинаково святы. Разве может быть такое? А если этого не может быть, то надо признать, что скрытая связь души и судьбы проявлялась уже в глубокой древности» [6, с. 436]. Для доказательства того, что смерть еще не означает уничтожимости души, Хуэйюань приводит аналогию с деревом и огнем. Говорить, что душа погибла вместе с телом, — «это подобно тому, как если бы некто увидел, как огонь иссяк в одном куске дерева, и сказал бы, что он теперь иссяк навсегда» [6, с. 436]. Исходя из этого рассуждения, монах считает одну человеческую жизнь мгновением, подобным щелчку пальцев, и стремится к блаженству, которое будет длиться тысячи лет. Но для этого необходимо уже при этой жизни отказаться от всех образов материального мира, которые затемняют сознание, и сделать свое сознание безграничным (бу цзин) и неизменным (бу бьянь). Именно этим объясняется крайняя позиция, занятая Хуэйюанем в вопросе о «монашеской почтительности». Защищавшие буддизм миряне не верили в возможность бессмертия души, поэтому вопрос о «земной» жизни монаха был для них всего лишь вопросом судьбы учения в Китае: от этого зависело, будет ли буддийское учение распространяться в Китае или нет. Для Хуэйюаня был принципиально важен отказ от всего мирского в этой жизни, в том числе и от светского ритуала, для того, чтобы заслужить себе вечную жизнь.

Крайняя позиция, занятая Хуэйюанем, имела свою положительную и свою отрицательную стороны. Противопоставив универсальной власти правителя полный аскетизм, отвержение жизненных благ, он добился того, чтобы Хуань Сюань не принуждал монахов к соблюдению светского ритуала. Но при таком положении вещей истинными последователями буддийского учения оказывались только «ушедшие из дома», только порвавшие с семьей и службой монахи. Хуэйюань сам говорит об этом: «Те, кто почитает Закон Будды в миру, — такие же, как те, кто полностью подчинился превращениям. Их чувственное восприятие не отличается от восприятия остальных людей. Их поступки — такие же, как у тех, кто остался в пределах обыденности. Для них сохраняются и врожденная любовь к естественным узам родства, и ритуал почтительного отношения к правителю»

[6, с. 41а]. Провозглашение учения в таких крайних формах так же неестественно, как если бы в христианстве только побывавшие в лапах львов исповедники допускались к евхаристии. К тому же и Хуань Сюань получил возможность регулярно осуществлять (в согласии с самим буддийским учением) чистку сангхи, расстригая монахов на том основании, что «люди не соответствуют своему пути», т. е. монахи не соблюдают заповедей и не ведут аскетический образ жизни, как то предусмотрено их доктриной. В 402—403 гг. Хуань Сюань неоднократно производил «отделение истинного от ложного, чистой реки Цзиншуй от мутных вод Вэйшуй», о чем сохранились документы в «Собрании литературы о расширении [Пути] и уяснении [Учения]».

Сравнение положения буддийских монахов в Китае в IV в. с положением христиан в Римской империи в III—IV вв. возможно, видимо, не только на метафорическом уровне.

И в том, и в другом случае мировая религия вступает в противоречие с развитым институтом императорской власти. И христиан и буддистов обвиняют в одном — в подрыве основ государства и, шире, во враждебности существующему порядку вещей, культуре и цивилизации. И христиан и буддистов императорская власть насильственными мерами пыталась принудить к одному — к исполнению определенной формы ритуала, свидетельствующего только о лояльности и больше ни о чем (касательно взаимоотношений христиан с государством, см. [1 а]). То, что новые мировые религии в обеих империях столкнулись с трудностями, сопряженными с ритуалом, свидетельствует о том, что новым религиям предстояло вытеснить старые формы религиозности, которые были необычайно прочны в силу того, что императорская власть использовала их в качестве своего сакрального основания. Известно, что, начиная с Траяна, римские цезари (не без влияния восточных религий, в первую очередь Египта), начинают именовать себя при жизни божественными (*divi*). Верховная государственная власть в Китае по существу своему также носила жреческий, или священнический, характер. «Первосвященнические функции императора, по китайским понятиям, есть собственное и единственное обоснование власти государственной» [2, с. 365]. Однако даже при столь поверхностном сравнении, которое мы можем себе позволить ввиду недоступности для нас греческого и латинского материалов, видно некоторое отличие власти цезаря от власти китайского императора или степени сакральности одного из них от степени сакральности другого. Хотя преступления христиан против государственной власти и сводились к оскорблению могущества цезаря (*cremen laesae majestatis*), хотя их и обвиняли в непочтительности (*impietas*) по отношению к правящей персоне, все же от них требовали не поклонения живому цезарю как богу, а жертвоприношения перед статуями национальных богов. Монахов в Китае принуждали совершать тот же

акт почитания только по отношению к самой правящей персоне как высшей персонификации сакрального. В первом случае соединение государственной власти со старой формой религии является не столь прочным, так как божественный атрибут власти вынесен вовне, объективирован и в силу этого допускает не отмену, но замену. В китайской империи действием, обеспечивающим процветание всех членов общества, являлся ритуал почитания самого правителя, и этот ритуал уже не мог так легко (если вообще мог) быть заменен.

Приложение Материалы к дискуссии о статусе буддийского монаха в Китае

I

Представление трону о том, что монах не должен соблюдать полную почитательность

При династии Цзинь, в 6-й год под девизом «сянь кан», Юй Бин, помогавший императору Чэн-ди, не достигшему на тот момент совершеннолетия, осуществлять правление, объявил, что все монахи должны проявлять полную почитательность в отношении правящей особы. Управляющий Письмоводителями Хэ Чжун и другие считали, что монах не должен проявлять полную почитательность. Дело было передано на подробное обсуждение в Палату Церемоний. Там Обладающие Обширными Познаниями Мужчины согласились с мнением Хэ Чжуна. Однако чиновники Императорской Канцелярии поддержали Юй Бина и подвергли критике их мнение. Тогда Управляющий Императорскими Письмоводителями Хэ Чжун, Помощники Государства Чжу Ся и Чжу Гохуэй, Императорские Письмоводители Фэн Хуан и Се Гуан подали высочайшее представление о том, что монах не должен соблюдать полную почитательность.

Управляющий Императорскими Письмоводителями Хэ Чжун и другие считают: «Первопредок император У-ди благодаря своей достигшей расцвета ясности получил небесный мандат на основание новой династии. После этого Почтительный Предок император Мин-ди своей пронизательной мудростью погружился в созерцание мистического. Но разве во времена правления этих двух императоров монахов принуждали кланяться и вставать на колени? Напротив, эти правители следили за тем, чтобы присущий монахам способ совершенствования добродетели ни в чем не был изменен. Ибо именно так правитель поддерживает всеобщее устремление Поднебесной к добру. Мы, глупые люди, считаем, что в этом вопросе надо поступать так, как поступали прежние правители. Это будет самое мудрое решение».

Эдикт регента цзиньского наследника Чэн-ди в ответ на представление трону о том, что монах не должен соблюдать полную почитательность

В каждой из десяти тысяч местностей свой обычай. В их религиозных верованиях трудно разобраться. Ибо у всего этого собственное происхождение. Однако для того, кто проникающим взглядом постиг все частные учения, в этом нет ничего удивительного. Тогда как мало должен был бы он при-

давать значения таким внешним проявлениям почтительности, как колено-преклонение и поклон головы! Но надо вспомнить о том, почему все прежние правители придавали этому такое большое значение. Разве только потому, что им пришлось видеть склонившихся и согнутых людей и сидя принимать знаки унижения и покорности? Конечно же, это не так. Ведь порядок отношений правителя и подданного строится на основе врожденного почтения сына к своему отцу. Поэтому установление законов и мер, требование соблюдать ритуал и нормы — разве это пустое? Для появления всех этих вещей была причина. А раз у этого есть причина, то почему это надо менять? Ведь установление правильных имен и правильного ритуала произведено в согласии с человеческой природой.

Теперь обратимся к тому, существовал ли Будда на самом деле, или Будды не было? Если Будда существовал, тогда и учение его должно распространяться. Если же Будды не было, тогда в чем смысл принадлежать к его учению? Если его последователи просто верят в него, то все равно то, во что они верят, лежит за пределами рационального мира. А может ли реальность человеческих взаимоотношений учитывать то, что лежит за пределами рационального мира, если к тому же в угоду этому насилуется человеческое тело и кости, нарушаются привычные обязанности, отменяется кодекс, регулирующий поведение, отбрасывается доктрина правильных имен? Это очень сомнительно. Доктрина имен возникла давно. Сто поколений ее не отменили. На заре истории она сияла светозарным блеском. Последующие поколения стали сомневаться в ней. Это сомнение есть зло, которого не было прежде. И вот теперь буддисты предлагают нам следовать за неясным и темным, полагаться на неопределенное. В одно прекрасное утро отбросить ритуал. Отменить в наше время учение, существовавшее тысячелетиями. Позволить сборищу простолыдинов дерзко уклониться от соблюдения законов. В разумности такого предложения я очень сомневаюсь. Пусть даже то, во что верят буддисты, — это нечто реальное. Тогда каждый должен постигать это просветлением души. Обретать это в своих чувствах. И конечно же, от этого направляющие законы и великие образцы не будут отменены при данной династии. Все монахи — подданные династии Цзинь. С точки зрения их талантов и знаний они самые обычные люди. Поэтому я не могу допустить, чтобы они, воспользовавшись тем, что в их учении трудно разобратся, выходили за рамки дозволенного своей одеждой и убором; из-за своих, идущих вразрез с общепринятыми нормами обычаев уклонялись от соблюдения ритуала и стоя находились перед Правителем с десятью тысячами колесниц. Благородные мужи — все являются орудиями государства. Поэтому говорящие о просветлении должны постигать скрытое и утонченное, а рассуждающие о политике должны чтить государственный кодекс. Уклоняться от этого не годится. Как же я могу согласиться на то, чтобы монахи не проявляли полную почтительность?

*Монах не должен соблюдать полную почтительность.
Второе представление трону от Хэ Чжуня и других*

Управляющий Письмоводителями Хэ Чжун и другие докладывают. Мы, подданные, невежественные и глупые, недостойны того, чтобы перевознести совершенное содержание высочайшего эдикта. Великий свет снизошел на нас. Павши ниц, мы восприняли светлейший эдикт. Дрожая от страха, трепеща от почтения, собрались мы, чтобы рассмотреть его подробно.

Существовал ли Будда на самом деле, мы, подданные, не можем решить. Но если исследовать оставшиеся от него тексты и извлечь из них главный смысл учения, то можно сказать следующее. Соблюдением Пяти Заповедей монахи способствуют императорскому преобразованию Поднебесной. Они с презрением относятся к славе, полученной на поприще государственной деятельности. Но высоко ценят не выставляемое напоказ умение владеть своим сознанием. Они проявляют свою добродетель тем, что забывают о существовании своего «я». Они достигают единства тем, что делают свое сознание чистым и безграничным. С момента своего возникновения при династии Хань и

до сегодняшнего дня Закон Будды знал расцвет и упадок, но даже в состоянии упадка он не приводил своих верующих к ереси и смуте. Из всех существующих учений о душе буддизм — самое древнее.

Поношение может привести к убыткам, но молитвы о благополучии императора и государства, произносимые монахами, должны принести прибыль. Мы, ничтожные подданные, надеемся, что Вы добавите эту крошечную пылинку к своей великой Тайшань. Этой маленькой росинкой поможете себе в орошении Поднебесной. Воспользуетесь той ничтожной малостью, какую представляют из себя монашеские молитвы для достижения предела императорского управления. Если же Вы теперь заставите монахов кланяться, то это приведет в упадок их учение. Это значит, что обычай совершенствующихся в добре будет отменен в Вашу совершенномудрую эпоху, а обычаи грубых и вульгарных людей укоренятся навеки. Это непременно повергнет в чувство печали и страха Ваших подданных. Наши непросветленные сердца неспокойны из-за этого. Мы, подданные, темны и ничтожны. Разве мы осмелимся при своем однобоком зрении усомниться в том, что услышали от совершенномудрого? Мы хотим только сказать, что с момента появления буддизма сменились три династии. Монахи стали более просветленными и мудрыми. И теперь если им не навязывать своих распоряжков, то, с одной стороны, императорскому правлению не будет ущерба, а с другой стороны, путь к таинственному и темному не будет закрыт. Вот почему мы осмелились изложить наши наивные рассуждения с просьбой рассмотреть их еще раз.

*Второй эдикт регента цзиньского наследника Чэн-ди
в ответ на представление трону о том,
что монах не должен соблюдать
полную почтительность*

Я внимательно исследовал Ваше представление, в котором Вы излагаете свои чувства подданных. Вопрос о темном и таинственном, конечно, не выражается с помощью замысловатых слов, как это делают буддисты. И если огрубленно говорить о том, к чему сводится его суть, то она, конечно же, сводится к постоянному взаимодействию человека и духов, которое, в свою очередь, имеет твердо определенный порядок. Сто правителей, устанавливая законы, меняли их в соответствии со временем. Но никогда не было такого, чтобы иноземные обычаи учитывались при управлении государством, а странные мистические речи смешивались с преобразующим влиянием императора. Если поступать так, как Вы советуете, это будет означать, что прежние совершенномудрые чего-то не постигли и последующие правители проникли в суть управления дальше них. Соблюдение монахами Пяти Заповедей — это почти то же самое, что соблюдение необходимых норм человеческих взаимоотношений остальными подданными. Так почему же они требуют отмены ритуала и почтительности по отношению к своему правителю? О, сколь велико значение ритуала! Сколь громадна роль почтительности! Ибо этими двумя вещами полностью исчерпываются основы управления. Дело не в том, что Правителю с десятью тысячами колесниц нравится быть почитаемым. И не в том, что простому люду в провинциях нравится быть низкими. Дело в том, что, если отношение между высшим и низшим не распространяется на всех, императорское учение не может быть единым. Если оно не едино, это приводит к смутам. Поэтому в том, как прежние совершенномудрые устанавливали законы и управляли государством, нельзя сомневаться. Мужья, обладающие способностью к постижениям и обширными дарованиями, могут выбрать среди разнообразных учений то, которое им больше всего подходит. И совершенствоваться в нем у себя дома. Но нельзя допускать, чтобы это касалось государства и династии. Разве это не дальновидно? Как можно понять из Вашего представления, Вы сами не можете решить, существовал ли Будда на самом деле. Даже если бы Вы смогли доказать его существование, я бы все равно не позволил, чтобы буддизм вмешивался в дела управления. А представьте теперь, что я должен совместить и то и другое, притом что Будда вовсе не существовал!

*Повторное представление трону о том, что монахи
не должны соблюдать полную почитительность.
От Хэ Чжуня и других*

Мы, подданные, хотя и искренние, но глупые и невежественные люди. Мы так и не проникли в далекий смысл высочайших слов, хотя истощали себя с утра до вечера, пытаюсь понять намерения императора. Разве мы бы осмелились настаивать на своей однобокой точке зрения, если бы она вела к нарушению великих норм человеческих взаимоотношений? Ведь при династиях Хань и Вэй, а также в начале династии Цзинь не было слышно о том, чтобы принуждать монахов к почитительности. Однако законы, стоящие на разделении высших и низших, ни на мгновение не приходили в упадок.

В наше время монахи добросовестно исполняют свои искренние заповеди. Ритуал, в соответствии с которым они это делают, един для всех них. Исполняющий заповеди забывает о собственном теле, отказывается от всех желаний. Так разве можно сказать, что он нарушает ритуал и почитительность лишь на том основании, что он отказался от их наглядных проявлений? Каждый раз, возжигая благовония и произнося благопожелания, монахи называют первым государя, молясь о ниспослании ему счастья и помощи в управлении государством. И в этом смысле их чувство преданности императору поистине безгранично. Служение высшему и умение подчиняться, действительно, проистекает из самой человеческой природы. Но монахам ритуал и долг заменяют беззаветное служение во имя своего учения. Поэтому все прежние совершенномудрые правители позволяли им следовать своим обычаям и не стремились эти обычаи изменить. Небесная сеть огромна. Но сквозь ее широкие ячейки ничто не проваливается. Мы, подданные, искренне считаем, что, если позволить монахам не кланяться императору, это не нанесет ущерба его законам. Если милосердно предоставить им то, что полезно для их учения, тогда и глупый и мудрый будут испытывать к Вам чувство глубокой признательности. Тогда наверху будут императорские установления, все покрывающие, как Небо, и все вмещающие, как Земля, а внизу будут сосредоточившиеся на самосовершенствовании подданные. Мы еще раз изложили наши глупые и ничтожные идеи, осмелившись их представить на Ваше высочайшее рассмотрение.

После этого Юй Бин решил не принуждать монахов к соблюдению полной почитительности.

II

*Письмо к восьми министерствам
с обсуждением вопроса о почитительности монахов.
Хуань Сюань*

Хуань Сюань вновь кланяется Вам и бьет челом. Восемь дней я раздумывал о том, что монахи по-прежнему непочтительны в отношении правящей персоны. Хэ Чжун и Юй Бин уже рассуждали об этом. Но они руководствовались своей точкой зрения, а не исходили из принципов. Юй Бин настаивает на почитительности к правителю, но его доводы были неосновательными. Хэ Чжун увлекся частным учением, и правильное соотношение между именем и реальностью нарушилось.

Хотя буддисты извращенно толкуют понятие о естественных превращениях (хуа) и считают, что это нечто недоступное зрению и слуху, все равно почитание старших для них остается главным. В этом они не отличаются от нас. Поэтому они сами не могут хотеть отмены почитания и отказа от уважительных отношений. Лао-цзы и правители относятся к Трем Великим Основам, которые суть Небо, Земля, Император. Три Великие Основы почитают в первую очередь за то, что они способны снабжать жизнью, проникая в космический круговорот. Поэтому совершенномудрый человек разве только находясь на престоле соотносит себя с этими двумя основами — Небом и Зем-

лей? Великую добродетель Неба и Земли называют способностью к порождению. Император же способен проникать в жизнеспорождающую силу Неба и Земли и в соотвествии с ней упорядочивать вещи. Поэтому, когда почитают священный сосуд особы императора, этим добиваются того, чтобы достигла расцвета сущность, в нем заключенная. Разве это похоже на поклонение пустому образу? И разве смысл этого только в особе императора? Монах появляется на свет только потому, что порождающая сила Неба и Земли была накоплена в достаточном количестве, а государство было в сохранности. Ежедневная жизнь монаха определяется тем, что правитель согласует свои действия с мандатом Неба. Так как же он может принять такую добродетель и отказаться от ритуала почитания? Принять такую милость и казаться непочтительным? Когда правильный порядок отношений подданного к своему правителю не соблюдается, тогда и чувства подданных не могут быть спокойными. Вопрос о монашеской почтительности — это великое дело нашей династии. Необходимо совместно довести его до конца. Еще раз тщательно все обсудить. Более подробно, чем я это сделал за восемь дней. Хуань Сюань еще раз кланяется Вам и бьет челом.

*Ответ на письмо Хуань Сюаня с рассуждением
о почтительности монахов.
Цзиньский Хуань Цянь*

Генерал Централных войск, Управляющий Императорскими Письмоводителями, Обративший страну к солнцу, хоу Хуань Цянь в страхе от своей смертельной дерзости. До меня дошло Ваше высочайшее мнение о том, что монахи должны быть почтительны к императору. Хэ Чжун и Юй Биш уже рассуждали об этом, но не исчерпали вопроса. Это великое дело, которое надо довести до конца.

Если судить в согласии с истинным буддийским учением, то у Закона Будды и у Лао-цзы с Конфуцием разные цели. Ритуал и Учение, воистину, расходятся. Все дорожат своей телесной красотой и своими волосами. Но находится человек, который без малейшего сомнения бреется наголо. Уходит из дома, оставляет родных. Потому что он не считает, что сыновняя почтительность состоит в поддержании своей чувственной природы. Он уродует свое тело и кости. Прекращает в себе все желания, останавливает всякое соперничество. Потому что он рассчитывает не на одну жизнь. Он уповает на счастье, которое будет длиться десять тысяч кальп. Все, чем мир дорожит, он отбросил. Для него перестало существовать все, что является первостепенным в учении о ритуале. Почитание отца. Служение правителю. Если он избавился от любви и привязанности к собственным родственникам, разве можно его принудить совершить ритуал перед Правителем с десятью тысячами колесниц?! Этот ритуал должен быть отменен сам собой, в согласии с положением вещей. На протяжении трех династий правители оставляли монаха свободным от пут. Поскольку просветление души не имеет границ, постольку не с помощью них можно судить о монахе. Он ушел за пределы видимого и слышимого. И у него свой порядок.

Ныне Вы хотите принудить монаха к полной почтительности. Боюсь, что вслед за этим многое изменится. Дело не ограничится одними поклонами. Император в своем отношении к учению Будды исходит из почтительной веры в его доктрину, но пытается изменить основанный на этом учении порядок вещей. Такое стремление непонятно. Только позволив монахам следовать своему порядку, можно помочь возвеличиванию учения. Император велел всем высказаться по вопросу о монашеской почтительности. Сторонники конфуцианства уже изложили все, что они думают об этом. Рассуждающие о Драгоценности Учения монахи также достойны того, чтобы выслушать их возражения против высочайшего мнения. Ибо придворные чиновники не разбираются в буддийской доктрине и в своих речах руководствуются только чувствами. Боюсь, что этого недостаточно. Хуан Цянь, в страхе от своей смертельной дерзости.

*Ответ наследному принцу Хуаню.
Ван Ми*

Генерал, Управляющий армией; Начальник Архива при Министерстве чинов; Уганский нань Ван Ми в страхе от своей смертельной дерзости.

До меня дошло Ваше высочайшее мнение о том, что монахи нарушают ритуал по отношению к самым почитаемым персонам. Я также читал Ваше Письмо к восьми министерствам с обсуждением вопроса о почитательности монахов. Я воспринял высокий смысл, изложенный в этих двух сочинениях. Ваши слова текут, будто песня. И выражение, и содержание равно совершенны. Я тоже кое-что слышал по этому вопросу, но у меня не было случая обдумать это до конца. Я сравнивал точки зрения Хэ Чжуна и Юй Бина. К сожалению, они не полны. Можно сказать, что оба спорщика впали в одиозности и не достигли ясности, которая бы всех привела к спокойствию.

В согласии с истинно буддийской точкой зрения, Закон Будды возник в Индии. В основе его лежит темное и дальнее, то, что трудно выразить словами. Если перейти к его учению, то кратко о нем можно сказать следующее. Хотя из-за того, что буддисты ставят своей целью особый образ жизни и отказ от всех обыденных привычек, они и отклоняются от установленных норм поведения, в самом их учении нет ничего не согласного с принципами императорского управления. Монахи по сути своей глубоко почитательны. Поэтому не надо требовать от них наглядных проявлений ритуала в виде поклонов. Их предназначение объемлет весь мир. Их цели выше обыденного. Все иноземные правители сами оказывают им почести. Монахи почтены уже потому, что следуют Пути Будды, а не потому, что люди могут их счесть презренными или достойными уважения. Великий Закон проник в Китай давно. С того времени прошло более четырехсот лет. Сменились три династии. Хотя изменялись нравы, менялась политика, распространение Закона оставалось неизменным. Разве не потому это было так, что, с одной стороны, монахи, отрешившись от всего мирского, сосредоточились на своем ежедневном самосовершенствовании, а с другой стороны, чистейший ветер Учения не приносил вреда процветающему спокойствию империи? Император поддерживает монаха, но не вмешивается в дела того, кого недосчитались на подворье. Монах сосредоточивается на истинном, но не сомневается в мирских установлениях. Вы говорите, что император способен проникать в жизнепорождающую силу Неба и Земли и в согласии с ней упорядочивать вещи. Если вдуматься в суть вещей, то в действительности все обстоит именно так, как Вы сказали. Но звучание добродетели, ниспосылаемой Тремя Великими Основами, никогда не прекращается. Даже если бы кто-то вознамерился отблагодарить их, его словам было бы не на что положиться. Воистину самый высокий подвиг не вознаграждается. За самую глубокую милость нельзя поблагодарить. Даже если монахи начнут кланяться императору, этим они не оплатят ему за добродетель, состоящую в проникновении в живительные силы Неба и Земли.

*Письмо, направленное Ван Чжунлину.
Хуань Сюань*

Полученное в ответ на мои возражения, Ваше письмо необычно прекрасно. Изошренно описав особенности буддийского учения, Вы, можно сказать, разрешили мои сомнения. Но не до конца. Поэтому взаимные возражения с обеих сторон не прекращаются. Я считаю, что важное и неважное надо различать, исходя из порядка, образуемого Тремя Великими Основами, которые суть Небо, Земля, Правитель. Тогда и станет ясно, надо монахам быть почитательными или нет. Если же раздумывать о таинственном подвиге перемещения души, это только бесконечно усложнит наше дело. Письмо к восьми министерствам с обсуждением вопроса о почитательности монахов уже дошло до Вас. Теперь я посылаю Вам письмо, в котором всем повелеваю осуществлять путь почитательного служения и почитания императора. Пусть в Поднебесной никто не будет непочтительным. Даже в учении Будды нет ничего, что

можно было бы добавить к почтенности императора. Это ли не доказательство его совершенной доброты?! Хотя на деле все монахи это признают, в своих поступках они не следуют этому. Вот в чем причина непрекращающегося спора Я бы хотел, чтобы все это еще раз тщательнейшим образом обсудили и представили мне на рассмотрение.

*Из повторного возражения Ван Чжунлину.
Хуань Сюань*

Что самое главное в буддийском учении? То, что все буддисты считают самым ценным человеческое сознание. Поэтому по сути своей отношения наставника к ученику не могут иметь никакого другого основания, кроме сознания. Но в человеческом сознании есть темное и светлое. Доля того и другого определяется тем, что заложено от природы. Труд наставника состоит в том, чтобы заставить ученика осознать это в себе. Как говорится, в том, чтобы сделать очевидным естественное. Помочь проявиться природе. Но если в самом материале нет прекрасной яшмы, что толку в гранении и шлифовке? И красота и уродство определяются природой. Глубокая добродетель должна быть заложена с самого начала. Заслуги гранильщика и шлифовщика требуются только тогда, когда все это уже есть. Если теперь перейти к тому, а чья это забота — чтобы и подлинная яшма была внутри и чтобы искусным мастерством из нее была изготовлена соответствующая утварь, то придется признать, что без Пути правителя животворное начало Неба и Земли не будет распространяться, и тогда нельзя будет обрести свой Путь в согласии с данным тебе от природы. Из трех важнейших вещей, какими правитель осуществляет свой Путь, роль наставника занимает последнее место. Почему? Потому что Путь правителя включает в себя роль наставника. Но роль наставника не включает в себя Пути правителя. Путь правителя использует учение для того, чтобы себя распространять. Использует законы для того, чтобы находиться в состоянии равновесия. Разве это не так? Поэтому разве можно из-за ничтожности тех принципов, которые лежат в основе отношений наставника и ученика, посягать на почтение, оказываемое наиболее почитаемой персоне в государстве?

*Ответное письмо наследному принцу Хуаню.
Хуэйюань*

Я подробно исследовал Ваше особое распоряжение, а также Письмо к восьми министерствам. Вы спрашиваете, почему монах не оказывает знаков почтения императору? Вы считаете, что почтительность к своему правителю и почитание старших заложены в самой сути вещей. В доказательство этого Вы говорите, что и Лао-цзы и правители принадлежат к Трем Великим Основам, какие суть Небо, Земля, Император, и что священный сосуд особы императора необходимо почитать за то, что правитель осуществляет путь проникновения в естественный круговорот и обеспечивает жизнью. Если пойти еще дальше, то надо будет признать, что все, включая и монаха, получают свой запас жизненной силы от двух основ — Неба и Земли. Равно как и все получают свое тело от отца и матери. Поэтому Путь проникновения в естественный круговорот грандиозен. Порядок, способствующий ежедневному поддержанию человеческого существования, велик. Поскольку это так, нельзя, приняв добродетель этих Трех Великих Основ, отбросить ритуал почитания императора. Нельзя, пропитавшись их милостью, отказаться от выражения почтительности к ним. Бедный монах совершенно согласен с высокими помыслами, исходя из которых Вы, уважаемый донатор, обосновали свою точку зрения. Однако если обратиться к учению буддизма и посмотреть, в чем состоит Путь Монаха, то окажется, что он вовсе не таков, каким Вы его описали.

Как разъясняют нам сутры, есть два класса последователей Будды. Первые, находясь в миру, распространяют учение. Вторые, покинув семью, создают свой Путь. Находящиеся в миру исполняют ритуал по отношению к

своему правителю. Выражают почтительное отношение к своим родителям. Основы подданнической верности и сыновней почтительности выражены в канонических текстах. Наставление о Трех Основах записано в каноне совершенномудрых. Ритуалу и почтительности самим Небом предназначено соотноситься с императорским правлением как двум половинкам печати. Это то, что касается первого класса последователей буддизма. Как видите, это полностью совпадает с тем, о чем говорили Вы, уважаемый донатор.

Теперь о тех, кто ушел из семьи. Это те, кто отправился странствовать за пределы обыденного мира. Кто покончил с делами в мире вещей ради учения. Они постигли, что человек страдает, потому что у человека есть тело, и не хранят свое тело ради того, чтобы прекратить страдания. Они поняли, что одна жизнь порождает другую в силу естественных превращений, и они перестали следовать превращениям, чтобы найти суть. Поиск сути не в следовании за превращениями. Поэтому ушедший из семьи не считает важным обеспечение жизнью посредством проникновения в естественное круговращение. Прекращение страданий не в том, чтобы хранить свое тело. Поэтому монах не ценит выгоды от поддержания своего существования. Это то, где расходятся Принцип и обычаи времени. Идут наперекор друг другу Путь и обычная жизнь мирян. Все ушедшие из дома прячутся от мира, чтобы осуществить свое стремление к поиску сути. Они отказываются от обычного образа жизни, чтобы найти Путь спасения. Поскольку они отказались от обычного образа жизни, их одежда и утварь уже не должны соответствовать требованиям ритуала и мирского кодекса. Поскольку они скрылись от мира, их поступки уже не в сфере реальности. Они сами могут спасать других людей, увлекаемых бурным потоком мирской жизни. Они могут освободить человеческое сознание от мрака бесчисленных перерождений. Они далеко протягивают переправу спасения из моря зла при помощи Трех Колесниц Учения. Широко открывают путь к состоянию небожителей. Поэтому, хотя в семье они отклоняются от почтения к старшим родственникам, они не нарушают сыновней почтительности. Хотя в отношениях подданного с правителем у них отсутствуют внешние знаки почитания правителя, они не лишаются своей лояльности. Монах сам дает себе первый обет и принимает постриг. Он утверждает свою волю до конца своих дней. Если привести в действие всю добродетель хотя бы одного из них, то его Путь сольется с шестью степенями родства. Благодать зальет всю Поднебесную. Хотя монах не занимает места правителя, он так же, как тот, способен достигать идеала императорского управления и оказывать милосердие народу. Так разве можно после этого сказать, что монах зря получает добродетель Трех Основ и впустую пропитывается милостью императора, подобно мудрецам, получающим жалованье и задаром поедающим свой хлеб?!

Вы, уважаемый донатор, считаете, что некоторые монахи носят монашеское одеяние, но не являются такими людьми, о которых я сейчас говорил. Поэтому Вы велели отделить тех, кто достиг чистоты и преуспел в упражнениях, от тех, кто не сумел этого сделать. Ваш приказ об очищении сангхи уже обнародован. Монахи удесятерили свою искренность и вслед за этим достигли такой глубины в учении, которую не опишешь словами. Если теперь вновь позволить людям уходить из мира и тем самым снова помочь распространению Пути, ведущего за пределы обыденного, то те, чьи устремления ничтожны, проникнутся ветром тех, кто уже достиг чистоты. Те, кто уже открыл Путь спасения, разделят свою переправу с теми, кто уносится в потоке обыденной жизни. Если же и после того, как Вы отделили достигших чистоты и искусных от всех прочих, Ваши чувства не удовлетворены и Вы по-прежнему недовольны тем, что истинное и ложное процветают вместе в учении Будды, что прозрачная Цзин и мутная Вэй все еще не отделены друг от друга, то, прошу Вас, сделайте так: откажитесь от тех людей, которые не соответствуют своему учению, но не надо отказываться от учения из-за того, что есть люди, которые ему не соответствуют.

Если Вы отказываетесь от людей из-за несоответствия учению, то тогда, действительно, надо снять с них монашеское платье. Если же Вы отказываетесь от учения из-за того, что люди ему не соответствуют, тогда, наоборот, надо им оставить их ритуал. Ведь когда существует ритуал, тогда и суть уче-

ния можно постигнуть. А когда внешние проявления отменены, откуда возьмется радость внутренних устремлений?

Чем я смогу подтвердить, что это так? Установления относительно монашеской одежды и утвари отсутствуют в канонах «Шести династий». Они созданы самими последователями Будды. И если рассматривать этот вопрос с точки зрения правильного соотношения имени и реальности, то надо признать, что, заставив монахов следовать ритуалу, Вы допустите смешение имени и реальности. Если допустить смешение имени и реальности, то реальное положение дел в государстве отклонится от своей основы. Если реальное положение дел отклонится от своей основы, ритуал потеряет смысл. Поэтому тот, кто придает большое значение ритуалу, никогда не нарушает правильных соотношений между именем и реальностью. А то, что соблюдение ритуала осуществляется посредством ненарушения правильных соотношений между именем и реальностью, самоочевидно. Уже в древности, для того чтобы поступать в согласии с написанным в канонах, необходим был жертвенный ягненок. И только при наличии этого жертвенного ягненка ритуал мог исполняться. Тем более все это так, когда речь идет об обычаях монахов. Продолжая ту же мысль, можно сказать: даже если Вы считаете, что буддийский Путь еще не существует, тем более собственный ритуал монахов должен быть сохранен. Если ритуал сохраняется, основные принципы учения могут распространяться. Когда основные принципы учения распространятся в достаточном количестве, тогда и Путь будет в конце концов обнаружен. Это правило едино для древности и для современности. Это неизменный великий закон. Кроме того, я хочу сказать, что монашеский плащ — это не та одежда, которую носят при дворе и при жертвенных церемониях. Чашка для подаяний — это не та утварь, какую пользуют во дворцах и храмах. Как военное и светское имеют разные проявления, так варварское и китайское не должны смешиваться. Если принявшего постриг и изнурившего аскезой тело человека соединить с ритуалом государства Ся, это будет смешением двух явлений разного рода. Сердце мое при мысли об этом неспокойно. Вы, уважаемый донатор, застали буддийское учение в его слабый год. Когда ветер и поток доктрины стремились к упадку. Однако мудрецов прошлых эпох мы судим по их сути, а не по судьбе их учений. Исходя из этого, я прошу Вас не отбрасывать слов буддийского учения из-за людей, не соответствующих им.

Годы бедного монаха клонятся к западу. Дни и месяцы его сочтены. Станет ли он беспокоиться из-за себя? Я хочу только одного — чтобы Три Драгоценности вечно вздымались сквозь вращения сменяющихся по воле Неба династий. Чтобы добродетель тех, кто стремится к просветлению, разлилась бы благовонным ароматом сквозь сотню поколений, до самого их конца. Если же Вы теперь заставите монахов кланяться императору, буддийское учение навсегда погибнет. Великий Закон Татхагаты исчезнет. На Небе и в мире людей будут скорбеть об этом. И у монахов, и у мирян сердца отвратятся от добра. Бедный монах втайне надеется на то, что Вы окажете высочайшее покровительство и поможете процветанию учения. Поэтому свои самые сокровенные мысли я выразил в этом письме. Держа кисть, я не в силах справиться со своей бесконечной печалью о судьбе учения, и слезы текут невольно куда попало.

*Эдикт Сюаня,
разрешающий людям Пути
не принуждать к исполнению ритуала*

Подданные! Великая отдаленность Закона Будды — это то, чего мы не можем понять. Когда искренняя вера в этот закон проникает в чувства подданных, то разве они могут еще вместить в себя и почитательность?! Сегодня это дело уже решено. Разве мы можем на основании того, что мы сами не понимаем, запретить людям следовать этому? Пусть больше монахов не принуждают к соблюдению ритуала в отношении к правящей персоне. И пусть все услышат об этом. 3-й день 12-го месяца.

1. *Мартынов А. С.* Представление о природе и мироустроительных функциях власти китайского императора в официальной традиции.— НАА. 1972, № 5.
- 1а. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. 2—3. СПб., 1910.
2. *Соловьев В. С.* Китай и Европа. Собрание сочинений. Т. 6. СПб., [б. г.].
- 2а. *Сторчевая Т. Г.* Спор о «бессмертии души» (шэнь бу ме) в Китае в IV—VI вв.— Общество и государство в Китае XVIII в. М., 1987 г. Ч. I.
3. *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и магии. М.—Пг. 1928.
4. *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь (Исследование магии и религии). М., 1980.
5. Вэймоцзе со шо цзин (Сутра «О чем говорил Вималакирти»).— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 14.
6. Хун мин цзи (Собрание литературы о расширении [Пути] и уяснения [Учения]).— Сер. «Сыбу бэйяо». Т. 159. Шанхай, 1936.
7. Цзи шамэнь бу ин бай су дэн ши (Собрание материалов, имеющих отношение к вопросу о том, должен ли монах поклоняться светскому.— «Да цзан» годов «тай сё». Т. 52.
8. *Liebenthal W.* The Immortality of the Soul in China.— Monumenta nipponica. 8 (1952).
9. *Liebenthal W.* Shin Hui-yüan's Buddhism as Set Forth in his Writings.— Journal of the American Oriental Society LXX. 1950.
10. *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.

Е. И. Кычанов

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОНТРОЛЬ
ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ БУДДИЙСКИХ ОБЩИН
В КИТАЕ В ПЕРИОД ТАН—СУН
(VII—XIII вв.)

Наличие строгого государственного контроля за деятельностью монашеских общин в Китае, буддийских и даосских, было давно подмечено исследователями. Об этом писал французский китаевед Ж. Жерне в монографии «Экономические аспекты буддизма в китайском обществе V—X вв.»¹, а немецкий китаевед В. Айхгорн перевел, не сопроводив исследованием, главы 50 и 51 из «Цинюань тяофа шилэй» («Тематической подборки статей законов девиза царствования Цин-юань (1195—1200)»; первая публикация источника — 1202 г.², содержащие выдержки из законодательства, определявшего правовое положение буддийских и даосских общин в Китае при династии Сун (960—1279). Современные Сун материалы из тангутского кодекса XII в. по данному вопросу были недавно опубликованы автором данной статьи³.

Цель настоящей публикации — ознакомить прежде всего советского читателя с вопросами государственного контроля за деятельностью буддийских общин в Китае при династиях Тан и Сун и дать приложение переводов на русский язык статей из кодекса Тан — «Тан люй шу и» («Кодекс династии Тан с комментариями и разъяснениями», 653 г.) и «Цин-юань тяофа шилэй» (1202 г.)⁴. Кодекс династии Сун «Сун син тун» («Собрание уголовных законов династии Сун», 963 г.) практически дублирует текст кодекса Тан, поэтому нет необходимости делать отдельный перевод.

Монахи, сэн и ни, буддийские монахи и монахини, даоши и ньюгуань, даосские монахи и монахини принадлежали к особому сословию средневекового китайского общества. Антитезой лицам, принявшим монашеский обет, были миряне — сужэнь. Закон признавал только монахов, покинувших семью (чуцзя), и не упоминал монахов, принявших монашеский обет, но оставшихся в семье (чжуцзя). Это объясняется тем, что уход из семьи, а значит, и из числа тяглых, обязанных платить земельный налог и выполнять трудовую повинность, переход из одной системы учета (прежде всего трудового населения) в

другую заботили государство в первую очередь. Человек должен был иметь основания, чтобы не работать на государство. При Сун монахом не мог стать юноша до 19 лет и монахиней — девушка до 14 лет. Помимо этого монахом не мог стать глава семьи (чжуху), хозяин двора, если он не оставлял в семье перед своим уходом в монахи трех тяглых; не могли стать монахами лица, не имеющие родителей, деда или бабушки, которые могли бы дать им письменное разрешение на право стать монахом, лица, не имеющие мужского потомства (сыновей и внуков), лица, подвергавшиеся уголовному наказанию, лица, совершившие преступление и бежавшие от уголовного наказания, лица, уже бывшие ранее монахами и возвращенные за какую-то провинность в мир, и, наконец, лица, имевшие татуировку на теле [2, цз. 50, с. 136].

Буддийские и даосские монастыри и храмы имели официально установленные наименования: буддийские — сы, даосские — гуань. Такие монастыри могли быть сооружены и открыты только с позволения властей. «Всякому построившему [без разрешения властей] буддийский или даосский монастырь, а также своевольно соорудившему алтарь для принятия [монашеских] обетов — два года каторжных работ. Самоуправно добавившему к имеющимся [у монастыря] старым [новые] наименования и титулы мера наказания всякий раз уменьшается на пять степеней (60 палок.— *Е. К.*). Если вышеозначенные [монастыри или алтари] еще не сооружены, мера наказания уменьшается на две степени (один год каторги.— *Е. К.*) и наказанию подлежит только главарь, отдавший приказ [о строительстве]» [2, цз. 51, с. 12а].

Закон устанавливал штат монастырской администрации. И буддийские и даосские монастыри управлялись тремя главными администраторами, тремя руководителями или поводырями, именовавшимися «сань ган». В буддийских храмах это были: глава общины (шанцзо), настоятель монастыря (сычжу) и наблюдающий за монашеской дисциплиной (за соблюдением обетов монашества) — дувэйна. В даосских храмах: глава общины (шанцзо), настоятель монастыря (гуаньчжу) и наблюдающий за монашеской дисциплиной (воздержанием монахов) — цзяньчжай.

Принятие монашеского обета, уход из мира, из числа мирян (сужэнь), прежде всего из простолюдинов, обязанных платить налог и работать по трудовой повинности (байдин), был возможен только с позволения властей и после получения от них удостоверения на право быть монахом, именовавшегося при Тан «гаоде», при Сун — «дуде». Лицо, ставшее монахом без позволения властей, именовалось «сы жу дао» («ставший монахом частным образом»). «Вступившими частным образом в монахи являются даосские монахи и монахини, буддийские монахи и монахини, которые не оформили это через управление, а вступили в монашество частным образом» [1, цз. 12, с. 66—7а],—

сказано в кодексе Тан. «Тому, кто частным образом становится монахом и посвящен в монахи,— 100 толстых палок. Если [он] сделал это при содействии главы семьи, наказанию подлежит глава семьи. Если [лицо, ставшее монахом частным образом], уже исключено из списков населения, наказание ему — год каторжных работ» [1, цз. 12, с. 66—76]. При Сун закон гласил: «Всякому, кто сам, частным образом, обреет себе голову, или частным образом обреет человека и сделает его буддийским или даосским монахом, или совершит иной подобный обман,— три года каторжных работ. Если его учитель знал об этом, [учителю] — два года каторги, если настоятель монастыря знал об этом, [ему] 100 толстых палок» [2, цз. 50, с. 96].

В общине, и буддийской и даосской, различались учителя, наставники (ши) и ученики (дици). «Учителем (ши) называется тот, кто в даосском (гуань) или буддийском (сы) монастыре лично обеспечивает преемственность [в передаче знаний] канонических книг (цзин) и обучает учению» [1, цз. 6, с. 28а]. Как известно, для китайского права было характерно уподоблять отношения лиц или отношениям кровного родства, или отношениям начальник—подчиненный. В соответствии с этим отношения учителей и учеников в буддийских общинах уподоблены в кодексах Тан и Сун отношениям дядей с племянниками и теток с племянницами. «[Даосские и буддийские монахи] так же относятся к своим учителям, как и к дядьям и теткам по отцу и по матери» [1, цз. 6, с. 28а]. Наставник в вере, учитель, был для своего ученика дядей (без различения — дядя по отцу или дядя по матери), ученик — его племянником по мужской линии, наставница по отношению к ее ученицам — теткой, а ученицы по отношению к ней — ее племянницами [1, цз. 6, с. 28а]. Однако подлинное кровное родство ставилось китайцами выше уподобляемого ему духовного или обязательного ритуала или типа отношений. Это хорошо видно из следующего закона: «Все буддийские и даосские монахи не имеют права принимать ритуальные поклоны от своих старших по поколению или старших в одном поколении родственников траура сына (три месяца) и более близких» [2, цз. 50, с. 26]. Сколь бы ни был высок пост младшего брата в духовной среде, старший брат не отдавал ему положенных ритуальных поклонов.

В своей собственности монастыри имели лично несвободных людей — рабов и буцую. Их хозяевами считались три главных администратора — саньган. Рабы и буцую рассматривали этих лиц как своих хозяев, и их отношение к ним так же было определено законом, как уподобленное кровнородственному, как отношение к родственнику, по которому следует носить годичный траур цицинь. Точно таким же было отношение рабов и буцую к их хозяину, если они принадлежали частному лицу, что и являлось правилом. Если кто-то из трех администраторов (саньган) убивал раба или буцую без суда и следствия, т. е. без опо-

вещения властей об их проступке, он наказывался как частное лицо; хозяин, убивший раба или буцую, — годом каторжных работ за буцую или 100 ударами толстой палкой за раба. «Если три администратора (сань ган), причиняя побои, убьют принадлежащего даосскому или буддийскому храму буцую, виновным — один год каторжных работ, убьют раба или рабыню, совершивших преступление, не подав запроса властям, — 100 толстых палок. Если буцой или раб побьют кого-либо из трех администраторов, то они подлежат удавлению, обругают — подлежат наказанию двумя годами каторжных работ» [1, цз. 6, с. 29а]. Отношение рабов и буцой, принадлежавших общине, к остальным монахам и монахиням квалифицировалось как отношение к родственникам траура сыма. Это означало, что, если раб или буцой побьет монаха или монахиню того монастыря, к которому он принадлежит, в наказание получает год каторжных работ, а если причинит таковым ранение, получает наказание на одну степень больше, чем за причинение аналогичного ранения мирянину-простолюдину.

Однако в случае двух видов преступлений — при краже и прелюбодеянии — три администратора и монахи, три администратора и рабы и буцой, принадлежавшие монастырю, наставники в вере и их ученики рассматривались как простые, посторонние друг для друга лица, не состоящие между собой в кровном родстве. «[Монахи и монахини], виновные в прелюбодеянии или совершившие кражу, наказываются так же, как и простые люди, не состоящие друг с другом в родстве» [2, цз. 6, с. 29б]. Это понятно, ибо фактического кровного родства между данными лицами не было. Более того, за прелюбодеяние монахи и монахини наказывались на две степени строже, чем простые люди, ибо такое преступление считалось отступлением от тех принципов, которые они проповедовали и исповедовали, проступком, рассматривавшимся как «тяжкое преступление» [1, цз. 6, с. 28а]. Закон не разрешал монахам и монахиням общение. «Все буддийские и даосские монахи и буддийские и даосские монахини не должны общаться друг с другом» [2, цз. 51, с. 13а].

Монаху категорически запрещалось вступать в брак. «Если всякий буддийский или даосский монах самоуправно возьмет жену, то [женщина], вышедшая за него замуж, получает наказание большее на одну степень, чем мера наказания за прелюбодеяние, буддийский или даосский монах ссылается на 500 ли... и подлежит возврату в мир. Людям [о таких случаях] разрешается доносить» [2, цз. 51, с. 16а].

Кража также противоречила тем моральным принципам, которых следовало придерживаться монахам, и наряду с прелюбодеянием считалась «самым тяжким преступлением» для монаха. Очевидно, в монастырской общине существовали три формы собственности: собственность общины (сангхи), «постоянно пребывающая» (чанчжи), личная собственность монахов (чле-

нов общины) и какая-то форма коллективной собственности (тунцай) у младших членов общины (учеников).

Кража личной собственности, совершенная одним монахом у другого, рассматривалась как обыкновенная кража. «Если [кто-то] из трех администраторов и стоящих ниже них лиц совершит прелюбодеяние или кражу, [они] получают наказание, не отличающееся от [наказания за это простых людей, не состоящих между собой в кровном родстве]. Если их раб или рабыня совершат прелюбодеяние или кражу, они также рассматриваются как простые, не состоящие в кровном родстве люди и получают соответствующее наказание. Ученик, если он украдет вещь у учителя, или учитель, если он украдет вещь у ученика, также одинаково наказываются по закону о наказании за кражу простых людей, между которыми нет кровного родства» [1, цз. 6, с. 30а]. При династии Сун монах, совершивший кражу, непременно подлежал возвращению в мир [2, цз. 50, с. 16]. Собственность учеников приравнивалась к собственности семьи, по крайней мере в какой-то ее кооперативной форме. «Если же среди таковых (членов общины.— Е. К.) есть ученики, имеющие общее имущество (тунцай), и кто-то из них частным образом возьмет что-то из этого имущества и использует в личных целях, то, поскольку в данном случае ученики рассматриваются как лица, младшие в данном поколении, или младшие по поколению, живущие вместе (тунцзюй), то в том случае, если они в личных целях самоуправно используют имущество на 10 пи⁶, виновным — 10 тонких палок. За каждые следующие 10 пи мера наказания увеличивается на одну степень, и мера наказания может быть увеличена только до 100 толстых палок. Если будет потреблено неполных 10 пи, [ученик] наказанию не подлежит» [1, цз. 6, с. 30а]. При династии Сун и кража ученика у учителя стала рассматриваться не как обыкновенная кража, а как кража родственника у родственника. «Если буддийский или даосский монах или новообращенный ученик (тунсин) в личных целях использует имущество своего учителя, то [это] рассматривается по тому уголовному закону, в соответствии с которым [наказываются] младшие в поколении или младшие по поколению родственники, частным образом, самоуправно, использовавшие имущество [семьи]» [2, цз. 51, с. 16а]. Сунские юристы последовательно развили идею уподобления отношений учителя и ученика отношениям кровных родственников.

Закон запрещал неконтролируемую проповедь как буддийского, так и даосского учений. На монаха, проповедовавшего учение с целью привлечения новых его сторонников, самостоятельно толковавшего его — «переходя от двора ко двору» («ли мэнь цзяо хуа»), — налагалось дисциплинарное взыскание сроком на 100 дней [1, цз. 3, с. 16а]. «Если даосский и другие монахи занимаются проповедью и обращением в свое учение, переходя от ворот к воротам, то за это они подлежат дисципли-

нарному взысканию сроком 100 дней» [1, цз. 3, с. 16а]. Для монаха дисциплинарное взыскание включало в себя переписывание религиозных текстов (из расчета пять страниц в день) посаженным на цепь или привязанным в пустом помещении⁶. Особенно нетерпимо относилось государство к пророчествам и иным формам предсказаний, способных «возбудить народ». «Если всякий буддийских монах самоуправно... начнет предсказывать предстоящие события с целью возбуждать народ, то такому — два года каторжных работ и ссылка на 500 ли» [2, цз. 51, с. 16а].

Запрет бесконтрольного привлечения мирян в общину, в монашество был связан с политикой общего контроля государства за число принимающих монашеские обеты. Человек, принявший монашество, ставший буддийским монахом, исключался из обычных списков населения (цзи) и заносился в особые списки буддийских монахов (сэнци). «Поскольку есть вновь обращенные и ставшие буддийскими и даосскими монахами, то следует их занести в списки» [2, цз. 50, с. 116]. Монах исключался из числа обычных налогоплательщиков и лиц, работавших по трудовой повинности. И хотя со стороны государства земли и доходы монастырей облагались налогом, однако делалось это по заниженным нормам и обязанным (дин) не являлся каждый монах в отдельности, а вся община в целом. Поэтому ст. 154 кодекса Тан устанавливала: «Тому, кто становится монахом частным образом и добивается этого, — 100 толстых палок. Если [он сделал это] при содействии главы семьи, наказанию подлежит глава семьи. Если [лицо, ставшее монахом частным образом], уже исключено из списков населения, наказание ему — год каторжных работ. Если чиновники управления, ведавшие этими списками, и три администратора даосского или буддийского монастырей знали об этом, они получают такое же наказание. Если [монах], нарушивший закон, будет наказан и изгнан из даосского или буддийского монастыря, и по вынесении ему приговора не вернется в мир, это также наказывается по закону о принятии монашества частным образом. Поскольку надзирающие чиновники частным образом, самоуправно перевели человека в [монахи], то за одного человека таковым — 100 толстых палок. За [каждых следующих] двух человек мера наказания увеличивается на одну степень». Чиновник за такое же преступление мог быть наказан вплоть до ссылки на 3 тыс. ли. «Если у окружной или уездной администрации окажется много переведенных [в монахи] и тем самым избежавших уплаты налогов и выполнения трудовой повинности людей, то, поскольку их вина тяжелее той, которая устанавливается данной статьей, они должны быть наказаны более строго» [1, цз. 12, с. 66—7а].

Монах, самоуправно переодевшийся в мирское, светское платье, подлежал возвращению в мир [1, цз. 3, с. 156].

Законы династии Сун о монахах в единой сводке изложены в цзюанях 50 и 51 позднесунского систематизированного свода законов «Цин-юань тяофа шилэй» («Тематическая подборка

статей законов девиза царствования Цин-юань, 1195—1200»). Этот свод законов о буддийских и даосских монахах имеет следующие особенности. В отличие от кодексов Тан и Сун здесь изменен порядок перечня монахов: если в кодексе Тан и копирующем его кодексе Сун сначала следовали правила для даосских монахов, а затем для буддийских, то в «Цин-юань тьяофа шилэй» — наоборот — сначала для буддийских монахов. Не могло ли это означать, что в VII в., при составлении кодекса Тан, даосские монашеские общины для государства были значимее буддийских, а при Сун буддийская сангха прочно заняла первенствующее положение? Кроме того, если кодекс Тан придавал столь важное значение взаимоотношениям монашеских общин с принадлежавшими им лично несвободными людьми — буцью и рабами, то сунское законодательство об этом аспекте социальных отношений монашеских общин не упоминает. Не означает ли это, что при династии Сун буддийские и даосские общины постепенно перестали иметь в своей собственности рабов и буцью и это было связано с общими большими переменами в социальной жизни Китая, знаменовавшими его подлинный переход от древности к средневековью именно при династии Сун?

При Сун законы устанавливали, что за незначительные преступления монахи получали право на откуп от наказания, право, которого мы не находим в кодексе Тан. «Если любой буддийский или даосский монах совершит частное преступление, наказуемое битьем палками или менее строго, или же если сэнлу или даолу совершит преступление, связанное с незаконным приобретением имущества, то при совершении частных преступлений и *выше* (речь идет о частных преступлениях, связанных с наказаниями за незаконное приобретение имущества, при этом не имеются в виду тяжкие преступления, причиняющие большой вред), а также общественных преступлений, наказуемых каторжными работами и менее сурово, [они] имеют право на откуп от наказания» [2, цз. 50, с. 1а]. Монахи виновные в краже, причинении ранения, в случае совершения частного преступления, наказуемого каторжными работами, подлежали возврату в мир [2, цз. 50, с. 1б].

Если монах наказывался возвратом в мир, он не имел права на откуп от этого наказания и не освобождался от него даже в случае амнистии. Амнистия спасала от возврата в мир только в одной случае — если монах обвинялся в пьянстве [2, цз. 50, с. 1а—1б].

У осужденного за уголовное преступление монаха отбирался специальный документ, удостоверявший его право быть монахом (дуде, гаоде), и аннулировался поставленной на нем печатью [2, цз. 50, с. 2б]. «Всякому, кто обманным путем пожелает воспользоваться свидетельством на право быть монахом, которое подлежало уничтожению, — попросит [ли] продать [его], отдаст [ли другому] человеку, или купит его — если украдет,

или получит путем подлога, одинаково,— два года каторжных работ» [2, цз. 50, с. 9а—9б].

За самовольное обрятие головы, ношение одежд буддийского или даосского монаха наказание по сравнению с периодом Тан увеличивалось и равнялось уже трем годам каторжных работ. Учитель, знавший, что он обучает незаконного монаха, наказывался двумя годами каторги. Покупка и продажа дуде — двумя годами каторги. Монах, потерявший свое дуде, подлежал возвращению в мир. «Если буддийский или даосский монах отдаст в залог свидетельство на звание учителя (шихао), фиолетовую рясу, свидетельство на право быть монахом, то [он] подлежит возвращению в мир. Людям разрешается доносить на них» [2, цз. 50, с. 9б].

Монах не имел права покинуть монастырь без разрешения настоятеля и документа на право его покинуть, выданного монастырем. В случае нарушения этого закона виновному полагалось 100 толстых палок и возвращение в мир. «Если любой буддийский или даосский монах отправится странствовать, не имея [соответствующего] документа на право странствовать, то [виновный] наказывается 100 толстыми палками и возвращением в мир» [2, цз. 50, с. 1б]. Если монах хотел покинуть пределы того округа, в котором был зарегистрирован, ему уже недостаточно было документа на право странствовать, за него должны были еще поручиться настоятель монастыря и управление данного округа [2, цз. 51, с. 1б]. Монахи же, возвратившиеся из других стран, подлежали изоляции в одном из монастырей окружного центра, ближе к надзору властей, и администрация монастыря не имела права выдавать им никакого документа на право странствовать [2, цз. 51, с. 2а]. Делалось это явно в целях борьбы со шпионажем с помощью монахов, засылаемых из Ляо, Цзинь и Си Ся. Также с целью борьбы со шпионажем за монаха, пойманного странствующим в пограничной зоне, выдавалась награда в 50 связок монет [2, цз. 51, с. 2б]. Монах-иноплеменник, перешедший (очевидно, нелегально) границу Сун (во всяком случае, это точно относилось к тибетцам и уйгурам), подлежал уголовному наказанию. «Всем тибетским буддийским монахам и уйгурам, перешедшим границу в Чуанься,— 80 толстых палок» [2, цз. 51, с. 1б 6].

Если монах умирал, был изгнан из монастыря или осужден за уголовное преступление, настоятель монастыря в течение десяти дней был обязан вернуть в монастырь его свидетельство на право быть монахом и монашескую одежду.

Монах, «напившийся вина до состояния опьянения», подлежал возвращению в мир, не подвергаясь при этом иному наказанию. Монаху, занявшемуся изучением военного дела, полагалось два года каторги [2, цз. 51, с. 16а, 16б].

Монах, разрушивший изображение буддийского или даосского божества, наказывался особым видом ссылки — цзя-и-люй (на 3 тыс. ли с дополнительными каторжными работами) — сро-

ком на четыре года. Миряне за подобное преступление наказывались тремя годами каторги. Суровость наказания монахов поясняется тем, что они «разрушали изображения [божеств], которым служили и которые прежде обожествляли» [1, цз. 19, с. 76—8а].

Государство вмешивалось в дела, которые могли казаться частным делом общины. Оно определяло круг канонических текстов, в знании которых должен был экзаменоваться буддийский монах. Это прежде всего была «Маха праджня парамита сутра» [2, цз. 50, с. 3а]. Экзамены, во всяком случае для новообращенных-учеников, проводились не общиной, не учителями сангхи, а комиссией, составленной местной администрацией, которую был обязан возглавить тунпань — заместитель управляющего округом — или кто-то другой. Экзаменуемому должно было быть задано не менее десяти вопросов, при этом вопрос на определение принадлежности текста должен был включать не более четырех иероглифов, т. е. по отрывку в четыре знака экзаменующийся должен был установить текст и местонахождение данного отрывка в тексте, что предполагало знание текстов наизусть. И действительно, юноша, экзаменуемый в знании буддийского канона, должен был непременно знать 100 листов текста наизусть и правильно читать 500 листов сутр, а девушка — знать наизусть 70 и читать 300 листов [2, цз. 50, с. 5а].

Все сколько-нибудь серьезные преступления членов монашеской общины подлежали расследованию, суду и наказанию со стороны государства. Однако как представители низовой сельской и городской администрации могли своей властью улаживать мелкие ссоры, так и настоятели монастырей могли разрешать мелкие ссоры и тяжбы, возникавшие в монашеской общине, своей властью, вероятно, прибегая к дисциплинарным взысканиям. «Во всех случаях когда возникнет дело о ссоре или тяжбе между буддийскими и даосскими монахами в буддийском или даосском монастыре, то разрешается изложить его настоятелю монастыря. Если настоятель не может решить его, дело должно быть доложено чиновникам местной администрации» [2, цз. 50, с. 2а—2б].

Подведем некоторые итоги. Действующим законодательством монахи рассматривались как лица особого сословия и особого социального статуса, который, как и статус чиновников, предоставлялся только властями, о чем свидетельствовали «государственные экзамены» и получение свидетельств на право быть монахом (монахиней). Всякая монашеская община, сгруппированная вокруг храма, рассматривалась как семья; отношения членов общины законом уподоблялись отношениям кровных родственников. Имущество учеников общины действующим законодательством квалифицировалось тем же термином, что и общесемейная собственность (тунцай), принадлежащая лицам, живущим одной большой семьей (тунцзой). При Сун также

стали рассматриваться и имущественные отношения учителя и ученика. Принадлежавшие общине рабы и буцзюй обозначались терминами, которыми обозначались лично несвободные люди, принадлежащие частным лицам, семьям, а не казне (государству). Статус общины приравнивался к статусу хозяина лично-несвободных людей.

Но монашеские общины рассматривались семьями особого рода. Три администратора не уподоблялись главе семьи (цзячжан), кража монахами друг у друга их личного имущества не приравнивалась к краже, совершенной членами одной семьи друг у друга. По старому китайскому праву кража имущества одним членом семьи у другого не рассматривалась, как таковая, и такие дела власти не принимали к расследованию. Хотя при совершении прелюбодеяния (независимо: монах с монахиней или монах и монахиня с лицом из числа мирян) монахи и наказывались на две степени строже простых мирян, не состоявших друг с другом в кровном родстве, они в случае прелюбодеяния между собой (монаха с монахиней) не считались подлинно кровными родственниками, виновными в прелюбодеянии, их преступление не входило в число кровосмесительных связей, относящихся к разряду «наиболее тяжких преступлений», так называемых десяти зол. Условность кровного родства, семейных уз членов монашеской общины очевидна и при привлечении к ответственности по принципу «юаньцзо» («общесемейной ответственности»), в случае совершения антигосударственных преступлений, направленных против императора и государства. Монах (монахиня) только лично отвечали за такие преступления; члены их бывшей семьи, подлинной семьи, которую они покинули (чуцзя), к ответственности за их преступление не привлекались. «Монахи... если они совершили мятеж, подлежат наказанию только лично» [1, цз. 17, с. 5а]. Монах также не привлекался к ответственности, если за антигосударственное преступление был осужден его близкий кровный родственник. Но монах не отвечал и за мятеж своего духовного собрата, другого члена общины. Преследование за прелюбодеяние и законы о привлечении к общесемейной ответственности наглядно показывают, что имело место именно уподобление в праве отношений членов монашеской общины отношениям кровного родства, отношениям семейным.

При династии Сун буддийские и даосские монахи получили право на откуп от наказания за незначительные преступления и иногда за преступления средней тяжести, но явно были ужесточены меры наказания за переход в монашество без разрешения властей.

Как и все сословия средневекового китайского общества, буддийские и даосские монашеские общины не имели самоуправления и находились под строгим контролем государства. Государство регулировало численность общины (ибо без позволения властей община не могла получить новых членов), определяло

возможные масштабы ее влияния (община не могла без разрешения властей соорудить и открыть новый храм). Учение также могло проповедоваться только под контролем государства, не допускавшего наличия в проповедях никаких идей, которые могли бы оказаться опасными для государства. Государство определяло круг текстов канона, подлежащих изучению, хотя бы на первоначальном этапе — экзамены на знание канона проходили под председательством государственного чиновника, который принимал экзамены как по буддизму, так и по даосизму, и эти меры властей не могли в известной степени не влиять на формирование доктрин учения. Совершенно очевидно, что ни при Тан, ни при Сун действующее право не принимало во внимание наличие сект (школ) буддизма, хотя из практики известно, что поддержка той или иной школы (секты) властями или лично императором предоставляла наиболее благоприятные условия для развития ее доктрины. Издание Трипитаки также могло быть осуществляемо только с ведома властей. Наконец, государство имело в своем штате специальные управления (гундэсы) и чиновников, которые ведали делами монашеских общин.

Со своей стороны государство охраняло имущество общин, их святыни и, в пределах действующего законодательства, личность монаха. Так, ложное обвинение монаха, грозившее ему возвращением в мир, каралось годом каторжных работ [1, цз. 3, с. 156]. Кстати, в соответствии с нормами китайского права, это означало, что наказание монаха возвращением в мир было равносильно наказанию годом каторжных работ. Руководимые и направляемые государством, ни буддийские, ни даосские общины не создали своей единой централизованной организации — церкви, со своим главой и аппаратом управления. Их воздействие на общество было (в широком смысле слова) только идеологическим, хотя и ценность учения никогда не противопоставлялась традиционным духовным ценностям китайского общества — быть благодарным сыном и образцовым подданным — и тем более не ставилась выше их. Хорошо известно, что в Китае традиционная китайская идеология повлияла на буддизм.

Буддийские общины в Китае никогда не пользовались сколько-нибудь значительным политическим влиянием. Лишь в тайных обществах неофициальное идеологическое влияние буддийских общин соединялось с силами, находившимися также и в политической оппозиции к государству и существующему строю. Такая роль церкви (выражаясь языком европейских понятий) — одна из важнейших особенностей средневекового китайского общества, отличающая его не только от средневековых обществ христианской Европы и мусульманского Востока, но и от ряда обществ стран Юго-Восточной и Южной Азии и соседнего с Китаем Тибета, где буддизм и буддийская церковь слились с государственным аппаратом и создали разные формы теокра-

тической власти. Следовательно, политическая слабость буддизма в средневековом Китае имела своей причиной не его природу, а была вызвана традиционной силой китайского государства, не государства как некоей единой и неизменной территории, ибо Китай столь же традиционно был склонен к распаду, а представлениями о сущности государственной власти, силой традиционной идеологии Китая. Правовой аспект проблемы, с которым мы ознакомили читателя, одна из форм проявления этих сил.

Приложение

Тексты статей кодекса Тан («Тан люй шу и»)

1. Ст. 57 [I, цз. 6, с. 276—30а⁷].

«В тех случаях, когда [в кодексе] говорится о даосских монахах (даоши) и монахинях (нюйгуань), это в равной мере относится и к буддийским монахам (сэнь) и монахиням (ни). Комментарий: разъяснение гласит: „В разделе [кодекса] „цзалию“ — „уголовные наказания за различные прочие преступления“ сказано: „Если даосский монах или монахиня окажутся виновными в прелюбодеянии, то наказание им увеличивается на две степени по сравнению с мерой наказания человеку, не состоящему с [соучастником прелюбодеяния] в кровном родстве (фаньжэнь)“. Однако и в остальных статьях [кодекса], где названы только даосский монах и даосская монахиня, это также в равной мере относится к буддийскому монаху и буддийской монахине. Если любой человек в то время, когда он был даосским монахом или даосской монахиней, совершил прелюбодеяние, а дело было раскрыто только после того, как [данное лицо] вернулось в мир (су), то мера наказания ему также увеличивается в соответствии с учетом того времени, когда [прелюбодеяние] было совершено. [Данное лицо] по-прежнему, как простой тяглый (байдин), наказывается каторжными работами и не имеет право на то, чтобы они были заменены ему лишением свидетельства на право быть монахом (гаоде).

[Даосские и буддийские монахи] так же относятся к своим учителям (ши), как к дядьям и теткам по отцу и матери (бо шу фу му). Комментарий: разъяснение гласит: „Учителем (ши) называется тот, кто в даосском (гуань) или буддийском (сы) монастыре лично обеспечивает преемственность (цзинь чэн) в [передаче знаний] канонических книг (цзин), обучает [учению], является учителем-руководителем (ши чжу). Если против [них] будет совершено преступление, то [виновные монахи] наказываются как за преступление, совершенное против дядей и теток по отцу и матери. В соответствии с разделом кодекса о драках и тяжбах, обругавший дядю или тетку по отцу или матери наказывается годом каторжных работ. Обругавший учителя также наказывается годом каторжных работ. Во всех остальных статьях [кодекса] совершивший преступление против учителя всегда [наказывается] одинаково [с лицом, совершившим преступление] против [своих] дядей и теток по отцу и матери“.

Они (учителя) относятся к своим ученикам (дици) как к детям своих старших и младших братьев (как к племянникам по мужской линии). Комментарий: разъяснение гласит: „Речь идет об объяснении вышеприведенного текста: „Учитель, если он совершит преступление против своих учеников, наказывается по тому же закону, как и мирянин (сужэнь), [совершивший преступление] против детей [своего] старшего или младшего брата“. В соответствии с разделом кодекса о драках и тяжбах, лицо, причинившее побои и убившее детей [своего] старшего или младшего брата, подлежит наказанию тремя годами каторжных работ. В разделе кодекса о кражах и разбое сказано: „[Лицо], предъявлявшее претензии и преднамеренно убившее родственника

степени траура ци (годового) и более отдаленной степени, младшего родственника в своем поколении или родственника, младшего по поколению, подлежит удавлению. Дети старшего или младшего брата как раз являются родственниками степени траура ци, родственниками, младшими в данном поколении, или родственниками младшего поколения. Подобно этому, если учитель в пылу ссоры причинит побои ученику и убьет его, то он наказывается тремя годами каторжных работ. Если же он, предъявляя [к ученику] претензии, преднамеренно убьет его, то он подлежит удавлению".

Буцой и рабы, являющиеся собственностью даосского или буддийского монастыря, относятся к трем администраторам монастыря (сань ган), как к родственникам хозяина степени траура ци. Комментарий: разъяснение гласит: „Даосский монастырь имеет главу общины (шанцзо), настоятеля монастыря (гуаньчжу) и наблюдающего за монашеской дисциплиной (воздержанием монахов) — (цзяньчжай). Буддийский монастырь имеет главу общины (шанцзо), настоятеля монастыря (сычжу) и наблюдателя за монашеской дисциплиной (за соблюдением обетов монашества) — (дувэйна). [Они-то] и являются тремя администраторами (сань ган). Если эти принадлежащие соответственно даосскому или буддийскому монастырю буцой или рабы совершат преступление против [кого-то из] трех администраторов, то они наказываются одинаково с буцой и рабами, [совершившими преступление против] родственников [хозяина] — мирянина траура ци. В соответствии с разделом кодекса о драках и тяжбах, хозяин, причинивший побои и убивший буцой, наказывается двумя годами каторжных работ. Кроме того, есть статья, в которой говорится, что если раб или рабыня совершили преступление, а их хозяин, не спросив позволения у местной администрации (гуаньсы), убьет их, то он наказывается 100 ударами толстой палки". В дополнительных разъяснениях говорится: „Если [раба или рабыню] убьет родственник их хозяина степени траура ци, то [он] наказывается так же, как и хозяин". Нижеследующие статьи кодекса о буцой определяют наказания по этому правилу. Кроме того, есть статья, в которой говорится, что буцой и рабы, причинившие побои родственнику своего хозяина степени траура ци, подлежат удавлению. Если обругают его — наказываются двумя годами каторжных работ. Если [кто из] трех администраторов причинит побои буцой, принадлежащему даосскому или буддийскому храму, и убьет его, то он наказывается годом каторжных работ. Если раб или рабыня совершат преступление и [кто-то из трех администраторов], не спросив местной администрации, убьет [раба или рабыню], то он наказывается 100 ударами толстой палки. Если же буцой или рабы причинят побои [кому-то] из трех администраторов, то они подлежат удавлению. Обругают [кого-то из трех администраторов] — наказанию двумя годами каторжных работ.

К прочим даосским и буддийским монахам [буцой и рабы, принадлежащие монастырю], относятся так же, как к родственникам степени траура сьма [своего] хозяина. Комментарий: разъяснение гласит: „В соответствии с разделом кодекса о драках и тяжбах, буцой, раб или рабыня, причинившие побои родственникам хозяина степени траура сьма, наказываются одним годом каторжных работ, причинившим [таковым] тяжелое ранение мера наказания всякий раз увеличивается на одну степень [по сравнению с наказанием за причинение ранения] человеку, с которым [причинивший ранение] не состоит в кровном родстве. Еще есть статья, [в которой говорится], что причинившим побои буцой или рабам, принадлежащим родственнику траура сьма, причинившим им телесные повреждения или ранившим их и причинившим им более серьезные [телесные повреждения] наказание всякий раз уменьшается на две степени по сравнению с мерой наказания лицу, убившему или ранившему буцой или рабов, принадлежащих человеку, с которым он не состоит в кровном родстве. Есть еще статья, в которой говорится, что причинившему побои, ранившему или убившему буцой, принадлежащего другому постороннему человеку, мера наказания уменьшается на одну степень по сравнению с мерами наказания, предусмотренными [за аналогичные преступления], совершенные против лично свободного простого человека, с которым совершивший преступление не состоит в кровном родстве. Если [эти преступления] совершены против рабов, мера наказания уменьшается еще на одну степень. В соответствии с этим,

если буцой, принадлежащий даосскому или буддийскому монастырю, побьет относящихся к данному даосскому или буддийскому монастырю прочих (не из числа трех администраторов) даосских монаха или монахиню, буддийских монаха или монахиню, то всякий раз он должен быть наказан годом каторжных работ. Если причинит [монаху или монахине] серьезное ранение, мера наказания всякий раз увеличивается на одну степень по сравнению с мерой наказания [за аналогичное преступление] против простого человека, с которым [причинивший ранение] не состоит в кровном родстве. Если [буцой] побьет монаха и выбьет у него зуб, то наказание — два года каторжных работ. Если раб [побьет монаха или монахиню], то мера наказания еще увеличивается на одну степень и равняется двум с половиной годам каторжных работ. Это и именуется тем, что [буцой и рабы] относятся к остальным монахам как к родственникам хозяина траура сына.

Дополнительные разъяснения: „[Монахи и монахини], виновные в прелюбодеянии или краже, наказываются так же, как простые люди, не состоящие друг с другом в родстве“. Комментарий: разъяснение гласит: „Если даосский монах, даосская монахиня, буддийский монах, буддийская монахиня совершат прелюбодеяние или кражу, то законом это рассматривается как самые тяжкие преступления. Поэтому даже если преступления — прелюбодеяние и кража — совершены против буцой и рабов, принадлежащих данному буддийскому или даосскому монастырю, они наказываются так же, как преступления, совершенные против простого человека, с которым совершившие преступление не состоят в кровном родстве. Речь идет о том, что, если [кто-то] из трех администраторов и стоящих ниже их лиц совершит прелюбодеяние или кражу, [они] получают наказание, не отличающееся от [наказания за это простых людей, не состоящих между собой в кровном родстве]. Если их раб или рабыня совершат прелюбодеяние или кражу, они также рассматриваются как простые, не состоящие в кровном родстве люди и соответственно получают наказание. Ученик, если он украдет вещь у учителя, или учитель, если он украдет вещь у ученика, так же одинаково наказываются по закону о наказании за кражу простых людей, между которыми нет кровного родства. Если же среди таковых есть ученики, имеющие общее имущество (тунцай), и кто-то из них частным образом возьмет и использует что-то из этого имущества в личных целях, то, поскольку в данном случае ученики рассматриваются как лица, младшие в данном поколении, или лица младшего поколения, живущие вместе (тунцзюй), то в том случае, если они в личных целях самоуправно используют имущество на 10 пи, виновным — 10 тонких палок. За каждые следующие 10 пи мера наказания увеличивается на одну степень, и мера наказания может быть увеличена только до 100 толстых палок. Если будет потреблено неполных 10 пи, [ученик] наказанию не подлежит“».

2. Ст. 154 [1, цз. 12, с. 66—76].

«Тому, кто частным образом становится монахом (сы жу дао) и посвящен в монахи, — 100 толстых палок. Если [он] сделал это при содействии главы семьи, наказанию подлежит глава семьи. Если [лицо, ставшее монахом частным образом], уже исключено из списков населения, наказание ему — год каторжных работ. Если чиновники управления, ведавшие этими списками, и три администратора даосского или буддийского монастыря знали об этом, они получают такое же наказание. Если [монах], нарушивший закон, будет наказан и изгнан из даосского или буддийского монастыря и по вынесении ему приговора не вернется в мир, это также наказывается по закону о принятии монашества частным образом. Поскольку надзирающие чиновники частным образом, самоуправно перевели человека [в монахи], то за одного человека таковым — 100 толстых палок. За [каждых следующих] двух человек мера наказания увеличивается на одну степень.

Комментарий: разъяснение гласит: „Вступившими частным образом в монахи являются [те] даосские монахи и монахини, буддийские монахи и монахини, которые не оформили этого через управление, и вступили в монашество частным образом, и уже посвящены в монахи. Всякий раз это наказуется 100 толстыми палками“. В дополнительном комментарии говорится: „Если это

сделано при помощи главы семьи, глава семьи подлежит наказанию, и, поскольку будет наказан глава семьи, лицо, вступившее частным образом в монахи, наказанию не подлежит. Тому, кто уже исключен из списков населения, — год каторжных работ, тому, кто добился перевода в монашество, — также год каторжных работ". Чиновниками управления, ведавшими данными списками, называются уездные и окружные чиновники, которым были подведомственны люди, частным образом ставшие монахами, и три администратора того даосского или буддийского монастыря, в котором живет [лицо, частным образом ставшее монахом]. Если эти лица знали об обстоятельствах дела, они получают ту же меру наказания, что и человек, частным образом ставший монахом, и глава семьи. Если нарушивший закон [монах] возвращен в мир и наказан изгнанием из даосского или буддийского монастыря, чиновники закончили вынесение ему приговора, уведомили об этом письменно и в даосском или буддийском монастыре знали об этом, но по-прежнему не возвратили [осужденного] в мир, за это так же полагается наказание, как и за вступление [в монашество] частным образом. Если после вынесения приговора и уведомления об этом тот, кому уже положено носить мирское платье, по-прежнему будет одет в одежды, предписанные ему учением, то по закону о наказании за вступление в монашество частным образом [виновный] наказывается 100 толстыми палками. Поскольку надзирающие чиновники не следовали предписанному им закону и самоуправно перевели человека [в монахи], то [таковым] за одного человека — 100 толстых палок, за [каждых последующих] двух человек наказание увеличивается на одну степень; мера наказания должна быть ограничена ссылкой на 3 тыс. ли. Если человек, переведенный в монахи окружными и уездными чиновниками, на большую сумму уклонится от уплаты налога и много не отработает по трудовой повинности, то, хотя данная статья и содержит перечень наказаний, содеянное такими чиновниками заслуживает более тяжелых мер наказания и приговор им выносится на основании рассмотрения подлинной тяжести их вины. При этом они наказываются на основании вышеизложенных статей, предусматривающих меры наказания за самоуправное увеличение или уменьшение налога и трудовых повинностей, незаконное освобождение от налога и трудовых повинностей или незаконное обложение налогом и привлечение к работам по трудовой повинности. Если эти чиновники местной администрации частным образом переводили человека [в монахи] и переводимый знал обстоятельства своего частного перевода и принял [монашество], то [он] наказывается как пособник. Если [таковой] не знал обстоятельств своего частного перевода [в монахи] и принял [монашество], то переведенный [в монахи] человек не наказывается».

3. Ст. 416 [1, цз. 26, с. 216—22а].

«Если надзирающий чиновник или начальник совершит прелюбодеяние [с женщиной], находящейся в его ведении или подчинении (речь идет о преступлении, совершенном против лично свободного человека), то мера наказания таковым увеличивается на одну степень по сравнению с [обычным] наказанием за прелюбодеяние. В тех случаях, когда речь идет о женщине, носящей траур по родителям или по мужу, или же в том случае, когда речь идет о даосском монахе или даосской монахине, совершивших прелюбодеяние, мера наказания каждый раз увеличивается еще на одну степень. Женщина наказывается как за прелюбодеяние с простым человеком, с которым она не состоит в родстве.

Комментарий: разъяснение гласит: „Если человек, надзирающий чиновник или начальник, совершит прелюбодеяние с [женщиной], находящейся в его ведении или подчинении, лично свободной, то мера наказания таковому увеличивается на одну степень по сравнению с мерой наказания за прелюбодеяние с простой [женщиной], с которой он не состоит в родстве. Поэтому сделано примечание: речь идет о преступлении, совершенном против лично свободного человека. Если [таковым] будет совершено прелюбодеяние с женщиной, не имеющей мужа, наказание виновному — два года каторжных работ. Если же будет совершено прелюбодеяние с женщиной, имеющей мужа, наказание — два с половиной года каторжных работ. Поскольку носящие тра-

ур по родителям сын и дочь одинаковы, постольку одинаковы и носящие траур по мужу — жена и наложница. Точно так же одинаково рассматриваются даосские монахи, даосские монахини, буддийские монахи и буддийские монахини. Тем из них, кто совершит прелюбодеяние, всякий раз мера наказания увеличивается еще на одну степень по сравнению с увеличением на одну степень меры наказания надзирающему чиновнику, и соответственно мера наказания увеличивается на две степени по сравнению с наказанием за прелюбодеяние простых людей, не состоящих между собой в родстве. Поэтому и сказано: „Всякий раз мера наказания увеличивается еще на одну степень. Например, если надзирающий чиновник, или начальник, или даосский монах, или буддийский монах, а также мужчина, носящий траур по родителям, совершат прелюбодеяние, то женщина наказывается как за прелюбодеяние с простым человеком, с которым она не состоит в родстве. Если же женщина, носящая траур по родителям, жена, носящая траур по мужу, даосская монахиня, буддийская монахиня совершат прелюбодеяние, то мера наказания за прелюбодеяние увеличивается им на две степени, а мужчина, [прелюбодействовавший с ними], так же наказывается, как за прелюбодеяние с простым человеком, с которым он не состоит в родстве“.

4. Ст. 23 [1, цз. 3, с. 156—16а⁸].

«Если кто-то ложно обвинит даосского монаха или монахиню, которые [по этому ложному обвинению] должны быть возвращены в мир, то наказание за это [лжеобвинителю] приравнивается к году каторжных работ. Если же [по такому обвинению] они (монахи) должны быть наказаны дисциплинарным взысканием (куши), то при наказании [лжеобвинителей] 10 дней наказания [куши] приравниваются к 10 тонким палкам. Чиновники местной администрации, которые облегчат [монаху] наказание или увеличат его, также наказываются по этому закону. Комментарий: разъяснение гласит: В соответствии с законами группы „гэ“⁹, если даосские и прочие монахи самоуправно станут носить мирские одежды, то они возвращаются в мир. Например, если окажется человек, который обвинит даосского и иного монаха в самоуправном ношении мирского платья, то, если обвинение будет правдивым, [монаха] следует вернуть в мир, но если оно окажется ложным и [лжеобвинитель] подложит наказание по принципу „фаньцзо“¹⁰, то [наказание монаха возвращением в мир] приравнивается к году каторжных работ. Если [по ложному обвинению] они (монахи) должны быть наказаны дисциплинарным взысканием (куши), то [при наказании лжеобвинителя] 10 дней [дисциплинарного взыскания] приравниваются к 10 ударам тонкой палкой. В соответствии с законами группы „гэ“, если даосский и другие монахи занимаются проповедью и обращением в свое учение, переходя от ворот к воротам (ли мэн цзяо хуа), то за это они подлежат дисциплинарному взысканию сроком 100 дней. Однако, если [монахи] в действительности не проповедовали и не обращали в свою веру и на них несправедливо было возведено лжеобвинение, лжеобвинитель подложит наказанию по принципу „фаньцзо“. В случае лжеобвинения и наказания монаха дисциплинарным взысканием 10 дней дисциплинарного взыскания приравнивается к 10 ударам тонкой палкой, 100 дней [дисциплинарного] взыскания — к 100 ударам толстой палкой. Теми случаями, когда чиновник местной администрации уменьшит или увеличит меру наказания, называются такие, когда следовало бы по приговору суда вернуть монаха в мир или наложить на него дисциплинарное взыскание, а чиновники местной администрации решат освободить [его] от наказания, или же [монаха] не следовало возвращать в мир или накладывать на него дисциплинарное взыскание, а чиновники администрации несправедливо накажут его. Всякий раз при наказании [таких чиновников] каторжными работами или палками по принципу „фаньцзо“ руководствуются этим законом. Поэтому сказано: „Также поступают по этому [закону]“. Всякий раз руководствуются этим законом и при [несправедливом наказании монахов] по ошибке».

5. Ст. 249 [1, цз. 17, с. 5а—5б].

При наказании за мятеж по принципу общесемейной ответственности наказывались и члены семьи мятежника. Однако были исключения:

«Если девушке было позволено выйти замуж и дело было уже решено, [она] возвращается своему мужу. Дети [мятежника], отданные в усыновление, [члены семьи мятежника], ставшие монахами (жу дао), а также женщины, оформление брака которых хотя и не было завершено, не подлежат наказанию... Монахи и женщины, если они совершили мятеж, подлежат наказанию только лично. Комментарий: разъяснение гласит: „Ставшими монахами называются даосские монахи или монахини и подобно им буддийские монахи и монахини... Ставшие монахами и подобно им буцой и рабы... если они совершили мятеж, то подлежат наказанию только лично. Начиная со ставших монахами и ниже, если [таковые] задумали бунт (моу фань) или мятеж (да ни), то при этом не применяется принцип общесемейной ответственности (юаньцзо). Поэтому и сказано, что только они лично подлежат наказанию».

Цин-юань тьяофа шилэй [2].

Цз. 50

«Если любой буддийский или даосский монах совершит частное преступление¹¹, наказуемое битьем палками или менее строго, или же если сэнлу или даолу совершит преступление, связанное с незаконным приобретением имущества, то при совершении частных преступлений и выше (речь идет о частных преступлениях, связанных с наказаниями за незаконное приобретение имущества, при этом не имеются в виду тяжкие преступления, причиняющие большой вред), а также общественных преступлений¹², наказуемых каторжными работами и менее сурово, [они] имеют право на откуп от наказания» (с. 1а, 1—2).

«Если лицо, должное откупиться от наказания, является буддийским или даосским монахом, который подлежит возвращению в мир, то оно не подпадает под правило сопоставления мер наказания и получения откупа от наказания» (с. 1а, 2).

«Всякий буддийский или даосский монах, совершивший преступление и подлежащий возврату в мир, в случае амнистии (энь) или помилования (юань) по-прежнему подлежит возврату в мир. Данный закон не применяется к наказуемым возвращением в мир за пьянство» (с. 1а, 2).

«Всякий буддийский или даосский монах, совершивший кражу, присвоивший имущество путем обмана или устрашения (если он не сумел получить его, одинаково), или если таковой играл в азартные игры, или причинил кому-то побой, ранил человека, при этом уклонился от наказания и бежал, или же, если таковой совершил частное преступление, наказуемое каторжными работами, или общественное преступление, наказуемое ссылкой, [монахи], состоящие под контролем, а также совершившие повторно частное преступление, наказуемое палками, независимо от того до или после амнистии [эти преступления совершены], подлежат возврату в мир» (с. 1б, 3).

«Во всех случаях, когда вновь обращенный и учитель совершат преступления друг против друга, оно рассматривается по закону [о преступлениях] между учителем и учеником и не попадает в число преступлений, квалифицируемых как „десять зол“¹³. В том случае, когда нарушителем закона является вновь обращенный, уже прошедший обряд посвящения и ставший буддийским или даосским монахом, одинаково, он наказывается как простой посторонний человек, не состоящий в кровном родстве с тем, против кого он совершил преступление. Если учитель совершит преступление, за которое положено наказание смертной казнью, то его дело должно быть доложено для решения в вышестоящие инстанции» (с. 2а, 3).

«Во всех случаях когда возникает дело о ссоре и тяжбе между буддийскими и даосскими монахами в буддийском или даосском монастыре, то разрешается изложить его настоятелю монастыря (чжушоу). Если настоятель не может решить его, дело должно быть доложено чиновникам местной администрации» (с. 2а—2б, 4).

«Все буддийские и даосские монахи не имеют права принимать ритуаль-

ные поклоны от своих старших по поколению или старших в одном поколении родственников траура сына и более близких» (с. 26, 4—5).

«Если любой буддийский или даосский монах совершит частное преступление и будет осужден, то производится официальная запись о времени совершения им преступления и полученном наказании, и на его свидетельство на право быть монахом (дуде) ставится печать и оно подлежит возврату» (с. 26, 5).

«Все экзамены в знании канонических текстов производятся комиссией из пяти человек в должности тунпаня и ниже в зале Чжанлитин... Задается десять вопросов и более. Каждый вопрос не должен включать более четырех иероглифов» (с. 3а, 9).

«Поскольку есть вновь обращенные и ставшие буддийскими и даосскими монахами, то следует занести их в списки» (с. 3б, 10).

«Всякому прошедшему испытания новообращенному настоятель монастыря определяет устав поведения. В докладе, подаваемом секретарю своего округа за 30 дней до религиозного праздника, [он] указывает количество человек (новообращенных), их имена, фамилии, возраст, место рождения, характер приписки, буддийский или даосский монастырь, [в который они распределены], их учителей, [их] монашеские имена и [степень] знания [ими] канонических текстов» (с. 3б, 10).

«Всякий буддийский или даосский монах, потерявший удостоверение на право быть монахом, возвращается в мир» (с. 9а, 20).

«Всякому, кто обманным путем пожелает воспользоваться свидетельством на право быть монахом, которое подлежало уничтожению,— попросит [ли] продать [его], отдаст [ли другому] человеку, или купит его — если украдет, или получит путем подлога, одинаково,— два года каторжных работ» (с. 9а—9б, 20).

«Если буддийский или даосский монах отдаст в залог свидетельство учителя (шихао), фиолетовую рясу (цзы и), свидетельство на право быть монахом, то [они] подлежат возвращению в мир. Людям разрешается доносить на них» (с. 9б, 21).

«Всякий вновь обращенный, подавая прошение о получении свидетельства на право быть монахом, покупая свидетельство на право быть монахом без внесения в него имени, выплачивает одну связку монет за одежды и обривание головы и, получив квитанцию, отправляется к чиновнику, предъявляя [квитанцию] в качестве документа на выдачу [ему документа]. За свидетельство на право быть монахом вносится одна связка монет, за фиолетовую рясу или свидетельство учителя — половина [связки]» (с. 10а, 23).

«Всякому, кто сам, частным образом, обреет себе голову, или частным образом обреет человека и сделает его буддийским или даосским монахом, или совершит иной подобный обман,— три года каторжных работ. Если его учитель знал об этом, [учителю] — два года каторги, если настоятель монастыря знал об этом, [ему] 100 толстых палок» (с. 12б, 29).

«Если новообращенный, который должен получить, но еще не получил свидетельства на право быть монахом, самоуправно обреет себе голову, [ему] 100 толстых палок. Если его учитель знал об этом, наказание учителю уменьшается на две степени, а если настоятель монастыря знал об этом, наказание ему уменьшается еще на две степени» (с. 13а, 29).

«Всякий юноша в возрасте младше 19 лет, девушка в возрасте младше 14 лет, лицо, уже ранее возвращенное [из монахов] в мир, лица, имеющие татуировку на теле, лица, наказывавшиеся битьем палками, лица, бежавшие, уклоняясь от наказания, лица, не имеющие деда, бабки или родителей, которые могут дать им письменное разрешение, мужчины, имеющие деда, бабу, родителей, но не имеющие сыновей и внуков, которые стали уже взрослыми — тяглыми (дин), хозяева дворов (чжуху), у которых нет трех тяглых, не имеют права становиться новообращенными» (с. 13б, 130).

«Во всех случаях, когда нет алтаря для принятия обетов (цзетань) и [кто-то] в святой праздник (шэнцзе) самоуправно откроет [такой алтарь] и примет обет (шоу цзе), то тем, кто принял его, каждому по два года каторжных работ. Настоятель при алтаре (линь тань чжушоу) получает такое же наказание» (с. 14а, 32).

«Если всякий буддийский или даосский монах, не внесенный в списки (гун чжан) своего буддийского или даосского монастыря или не принявший еще обета, попросит документ на право странствовать (гунпин синюй), то таковому — 80 толстых палок. Настоятель или служащий монастыря, выдавший ему [такой документ], получает такое же наказание. Если кто-то из таких монахов покинет пределы своего округа, он подлежит возвращению в мир» (с. 1а, 43).

«Если любой буддийский или даосский монах отправится странствовать, не имея [на то] документа, то [виновный] наказывается 100 толстыми палками и возвращается в мир» (с. 1б, 43).

«Если любой буддийский или даосский монах желает отправиться в странствие и выйти за пределы округа, он должен заручиться поручительством (баоин) управления данного округа и своего настоятеля монастыря» (с. 1б, 44).

«Все возвратившиеся (а также подчинившиеся после того, как были у иноплеменников) буддийские и даосские монахи пересылаются в город, в центр округа, и буддийские и даосские монастыри не имеют права выдавать им разрешения на право странствовать» (с. 2а, 45).

«Человек любого статуса, донесший на буддийского или даосского монаха или поймавший его странствующим в первой или второй пограничной зоне, может потребовать за каждого человека 50 связок монет» (с. 2б, 45).

«Всякий буддийский или даосский монах, не сообщивший свое имя для занесения в списки, подлежит возвращению в мир» (с. 3б, 47).

«Всякий желающий отправиться в столицу, чтобы стать новообращенным в столичном буддийском или даосском монастыре, должен получить в округе по принадлежности документ на право странствования, и только тогда он получает право быть занесенным в списки» (с. 4а, 49).

«Всякому построившему [без разрешения властей] буддийский или даосский монастырь, а также своевольно соорудившему алтарь для принятия [монашеских] обетов — два года каторжных работ. Самоуправно добавившему к имеющимся [у монастыря] старым [новые] наименования и титулы мера наказания всякий раз уменьшается на пять степеней. Если вышеозначенные [монастыри или алтари] еще не сооружены, мера наказания уменьшается на две степени и наказанию подлежит только главарь, отдавший приказ [о строительстве]» (с. 12а, 59).

«Все буддийские и даосские монахи и буддийские и даосские монахини не должны общаться друг с другом» (с. 13а, 61).

«Всем тибетским (фань) буддийским монахам и уйгурам, перешедшим границу в Чуанься¹⁴, — 80 толстых палок» (с. 15б, 68).

«Всякому буддийскому или даосскому монаху, самоуправно вошедшему в военный лагерь, — 100 толстых палок» (с. 16а, 69).

«Если буддийский или даосский монах или новообращенный в личных целях использует имущество своего учителя, то [это] рассматривается по тому уголовному закону, в соответствии с которым [наказываются] младшие в поколении или младшие по поколению родственники, частным образом, самоуправно, использовавшие имущество [семьи]» (с. 16а, 69).

«Любой буддийский или даосский монах, пивший вино и напившийся до состояния опьянения, возвращается в мир, не подвергаясь уголовному наказанию» (с. 16а, 69).

«Если всякий буддийский или даосский монах самоуправно возьмет жену, то [женщина], вышедшая за него замуж, получает наказание большее на одну степень, чем наказание за прелюбодеяние. Буддийский или даосский монах ссылаются на 500 ли... и подлежат возврату в мир. Людям [о таких случаях] разрешается доносить» (с. 16а, 69).

«Если буддийский монах самоуправно изучает военное дело или начнет предсказывать предстоящие события с целью возбуждать массы, то таковому — два года каторжных работ и ссылка на 500 ли» (с. 16б, 70).

¹ Gernet. J. Les aspects L'economiques du Buddhismisme dans la chinoise societe du V—X siecle. Saigon, 1956.

² Beitrag zur Rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus in Sung—Staat. Übersetzung der Sektion «Taoismus und Buddhismus» aus dem Ch'ing-Yän T'iao-fa Shih-lei (Ch. 50 und 51) von W. Eichhorn.— Monographies du T'oung Pao. Vol. VII. Leiden, 1968.

³ Кычаков Е. И. Правовое положение буддийских общин в тангутском государстве.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

⁴ Как было сказано выше, разделы из «Цин-юань тяофа шилэй» переведены на немецкий язык В. Айхгорном. Нами на русский язык с китайского оригинала сделан вторичный перевод статей, наиболее полно характеризующих проблему. Кодекс Тан частично переведен на японский язык: Сига Сюдзо. Торицу соги якутю. Кн. 1.— Якутю Нихон ришурё. Т. 5. Токио, 1979.

57 статей (общие положения) из 502 статей кодекса Тан, переведенных проф. У. Джонсоном, опубликованы: The T'ang Code. Vol. I. General Principles. Princeton, 1979. Следующие разделы перевода еще ждут опубликования. В своих переводах, в разделе «Тексты», автор данной статьи указывает страницы китайского оригинала и страницы перевода В. Айхгорна, а также страницы перевода У. Джонсона в тех случаях, когда перевод данной статьи уже им опубликован. Японский перевод (с. 334—338 книги Сига Сюдзо) нами не использован.

⁵ 1 пи — кусок ткани.

⁶ Эти сведения, ссылаясь на статью Акидзуки Канэй, приводит в комментарии к своему переводу проф. У. Джонсон.

⁷ T'ang Code, с. 270—274.

⁸ T'ang Code, с. 146—147.

⁹ Законодательные акты в средневековом Китае делились на четыре группы: «люй» (уголовные кодексы), «лин» (общие административные статуты), «гэ» (частные административные статуты), «ши» (ведомственное законодательство). Законы группы «гэ» в данном случае содержали конкретные административные предписания для монахов. К сожалению, ни один из сборников законов «лин», «гэ» или «ши» не сохранился полностью.

¹⁰ «Фаньцзо» — принцип старого китайского права, на основании которого лжедоносчик, лжеобвинитель, судья, допустивший преднамеренно ошибку в определении меры наказания, должны были получить то же наказание, которое получил пострадавший от их поступка.

¹¹ Частное преступление — вид должностного преступления чиновника, когда он при ведении какого-то дела нарушил закон из личной корысти.

¹² Общественное преступление — вид должностного преступления чиновника, когда последний при ведении какого-то дела нарушил закон, но при этом не имел никакой личной выгоды.

¹³ «Десять зол» — десять групп наиболее тяжких преступлений, выделяемых старым китайским правом в особый раздел. Имеются в виду преступления против императора (мятеж), государства (государственная измена), главы семьи, учителя, общественной морали. За антигосударственные преступления виновные отвечали не только лично, к ответственности привлекались и члены их семей.

¹⁴ Чуанься — при Сун — собирательное название западных пограничных районов, куда входили области Чэнду, Тунгуань, Личжоу и Цинчжоу.

1. Гу Тан люй шу и.— Сер. «Су цун кань».

2. Цин-юань тяофа шилэй.

А. С. Мартынов

**БУДДИЗМ И ДВОР В НАЧАЛЕ ДИНАСТИИ ТАН
(VII—VIII вв.)**

В истории буддизма начало правления династии Тан не отмечено такими важными событиями, как, например, правление династии Суй (581—617) или годы гонений середины IX в. Тем не менее для темы «буддизм и государство» период становления танской империи интересен, поскольку именно тогда пересеклись линии развития двух независимых общественных процессов: религиозного, выразившегося в необычайном росте популярности буддийского учения в Китае и превращении его в религию всего китайского общества, а также политического, содержание которого не сводилось к замене одной династии другой, а заключалось прежде всего в объединении Китая, в построении прочного общекитайского государства.

В своей вступительной статье мы подробно рассмотрели традиционный китайский подход к религиям, существенно отличавшийся от того, который можно наблюдать в европейском и мусульманском регионах, и здесь нет необходимости останавливаться на этом вопросе еще раз. Напомним только, что в основе этого подхода лежало два фактора. Первый — нерасторжимость государственного ритуала и народных верований. Это обеспечивало китайскую монархию автохтонным сакральным фундаментом, который и по возрасту, и по уровню сакральности намного превосходил «организованные» религии, входившие в «сань цзяо». Как следствие первого фактора — прагматический подход государства к религиям, говоривший о сакральной доминанте государства и выразившийся в различных формах, но прежде всего — в трактовке религий как учений, как вспомогательных средств управления народом, «обучения его добру», выражаясь языком официальных китайских документов. Этот навязанный религиям статус во многом определял взаимоотношения триады «сань цзяо» с государством, но не был властен над внутренними закономерностями развития религий, что со всей очевидностью проявилось на примере развития буддизма в период Южных и Северных династий и при династии Суй.

Во многих буддийских источниках, а затем и в специальной литературе по истории буддизма первые годы династии Тан, как правило, соотносятся с небывалым расцветом буддийского

учения, с невиданным масштабом его распространения. Какова же роль династии в этом? И здесь сразу надо сказать, что многие предшественники были гораздо более ревностными покровителями доктрины Шакьямуни, нежели первые танские императоры. Новая империя не внесла своей лепты в развитие буддизма, и расцвет его в этот период полностью можно рассматривать как результат внутреннего усиления буддизма и объяснять характером его взаимоотношений с китайским обществом. Прежде всего необходимо отметить расширение пространственных рамок влияния сангхи и ее количественный рост. Автор предисловия к «Фа юань чжу линь» («Сады дхармы и леса драгоценностей») так описывает приход к власти дома Тан: «Как только наша божественная династия стала направлять [движение] всего сущего, а ее совершенномудрые [государя] приступили к управлению, так сразу же начали распространяться таинственные учения, а темные одеяния [монахов] заполнили все вокруг. Блестали традиции [различных толкований], влажнели [только что написанные] тексты [сутр], [учение Будды] растеклось по земле, звуки санскрита, слова песнопений, шум и гомон буддийских молений разносились по столице и ее окрестностям» [7, с. 269]. Сюда можно добавить и свидетельство наставника Гуань-дина о непосредственно предшествовавших воцарению танской династии годам, в которых, по словам Гуань-дина, появилось много буддийских текстов и много толкований, «было много проповедующих и много слушающих» [5, с. 587].

Известный американский специалист по истории буддизма в Китае А. Райт выделяет следующие этапы развития буддизма: 1) подготовительный период (65—317); 2) период «одомашивания» (317—589) — период принятия буддизма китайским обществом и государством; 3) период независимого, самостоятельного развития и образования китайских школ буддизма (589—900); 4) конечный период — период заимствования традиционной китайской культурой некоторых элементов буддийского учения, который начался с X в. [22, с. 17—42]. Сходную периодизацию дает и П. Демьевиль, согласно которой до IV в. буддизм в Китае представлял собой замкнутую религиозную общину; с IV в. начал превращаться в существенный общекультурный фактор и к X столетию занял господствующую позицию в интеллектуальной жизни китайского общества [1, с. 189—190]. Как можно видеть, оба буддолога согласны с тем, что образование танской империи приходится на период бурного поступательного развития учения Шакьямуни в китайском обществе, развития, которое, согласно традиционному китайскому подходу к истории, соотносилось с появлением новой династии. Но если говорить о династийном факторе в развитии буддизма, то придется сказать, что не Тан, а ее предшественница — Суй сыграла здесь главную роль. Как показал А. Райт, политика Суйской монархии была осознанно пробуддийской. Испол-

зую серьезные ошибки в религиозной политике своих предшественников — гонения на буддизм при династии Северная Чжоу, суйский двор пытался завоевать популярность, патронируя сангху и заимствуя многие элементы буддийского учения для официальной государственной идеологии. Все это хорошо показано у А. Райта. Мы же ограничимся поэтому в плане интересующей нас темы «буддизм и государство» упоминанием двух моментов: включение буддийских элементов в государственный ритуал и осознание учений как сакральных ценностей.

Основоположник суйской династии император Вэнь-ди еще до своего вступления на императорский престол в 581 г. получил от одного индийского монаха мощи Будды. Став императором, Вэнь-ди совместно с наставником Тань-цянем обследовал их и причислил к разряду семи государственных драгоценностей. Затем, «после того как четыре моря были усмирены» и приближалась 60-я годовщина нового властителя Поднебесной, в голове Вэнь-ди созрел план грандиозной общеимперской церемонии. По примеру индийского императора Ашоки Вэнь-ди решил одновременно по всей империи устроить торжественное перемещение мощей Будды в новые богатые раки и новые храмы, специально построенные для этого случая, и тем отметить свой юбилей. Наследник престола Ян Гуан лично возглавил строительство специального храма в окрестностях столицы, куда пригласил многих известных ему по пребыванию на юге монахов [18, с. 119]. В день юбилея мощи Будды были вынесены в тронный зал, разложены в хрустальные и золотые вазы, запечатаны и вручены буддийским наставникам для доставки во все провинциальные центры Средней империи. Предполагалось, что на местах будут также устроены торжественные богослужения и сборы пожертвований на нужды буддийской общины. По случаю торжеств по всей империи все военные и гражданские дела прекращались сроком на семь дней. В специальном указе по этому поводу Вэнь-ди заявлял о том, что им тем самым совершено возрождение буддизма: «[Я, император,] смиренно взираю на правильное сознание, великое милосердие и великое сострадание [Будды]. Они охраняют все живые существа и переводят на другой берег все виды творений. Я, император, обратился к трем драгоценностям и вновь возродил учение совершенного мудреца. Я забочусь о том, чтобы среди четырех морей все люди обратились к просветлению, стали сообща созидать свою благую карму и сделали так, чтобы и нынешнее время, и грядущие века вечно создавали причины, [порождающие] добро, и чтобы [все] вместе возвысились до обретения чудесных плодов» [11, с. 560].

Приведенный выше текст вряд ли нуждается в особых комментариях. Факт выдвижения буддизма на авансцену политической идеологии говорит сам за себя. Об этом же свидетельствует и заключительная часть церемонии. По истечении определенного срока, отведенного для того, чтобы мощи Будды были

доставлены во все провинциальные центры, в столице была проведена новая церемония: помещение священных реликвий в специальную ступу. Император лично возглавил торжественную процессию к этой ступе, а поместив в нее моши, воскликнул: «Учение Будды возрождено вновь. [На это] непременно должен последовать ответ!» [11, с. 561]. Как можно видеть, основоположник суйской династии имел вполне серьезные намерения включить категорию кармы в государственную идеологию и сделать одной из важнейших обязанностей монархии созидание благой кармы для всей Поднебесной, в чем и заключался смысл только что описанной религиозно-политической акции.

Приблизительно к этому же времени относится и чрезвычайно интересный указ Вэнь-ди о наказании за святотатство, сохранившийся в «Суй шу» («Истории династии Суй»). «Учение Будды,— заявлял в нем основоположник Суй,— глубоко и непостижимо. Учение даосов [говорит о] пустоте и сплаве. [Обе доктрины] ниспосылают великое милосердие всем живым существам и переправляют их [на другую сторону, в нирвану]. Все, наделенное сознанием, получает от них защиту. Потому все с почтением и искренностью взирают на отлитые [в бронзе] и вырезанные [из дерева] чудесные образы и на нарисованные подлинными изображениями [Будды и Лао-цзы]. Пять пиков и четыре горы-заставы [Поднебесной] регулируют [движение] облаков и [выпадение] дождя. Реки Цзян, Хуай, Хэ и моря разносят влагу по [различным] краям земли и тем порождают и питают все живое, принося пользу людям. [Поэтому в таких местах] строят храмы и возносят в них моления, чтобы в должные сроки оказать [духам этих мест] почтение. [Поэтому, вне зависимости от того] шраман или даос нанесет вред статуям Будды или Лао-цзы, [всякое] разрушение, порчу или кражу статуй Будды и Лао-цзы, изображений духов горных пиков и гор-застав, морей и заводов надлежит рассматривать как злостное нарушение» [13, цз. 2, л. 86].

Приведенный выше документ заслуживает, по нашему мнению, пристального внимания. Интересно отметить, что он как бы знаменует собой разрушение триады учений. Конфуцианство в нем отсутствует, и отсутствует закономерно, поскольку буддизм и даосизм трактуются в нем как религии, как объекты почтительного отношения, а не инструменты обучения. Поэтому вполне закономерно, что в этом аспекте и буддизм и даосизм оказываются намного ближе автохтонному государственному сакральному фонду — совокупности культов и верований, связанных с духами природы, — а не этической доктрине совершенномудрого из княжества Лу. Естественно, что включение буддизма и даосизма в общий круг почитания духов природы существенно изменило их функции: они переняли от народных и официальных верований их главную цель — обеспечение нормального хода круговорота вещей в природе, иными словами, не они навязали монархии свои задачи в качестве государст-

венных, а, наоборот, монархия сделала свои заботы основными для «организованных» учений буддизма и даосизма. На этом примере можно еще раз убедиться в том, сколь велика была в Срединной империи роль государства в религиозно-идеологической сфере.

Если император Вэнь-ди и суйские государственные деятели, как, например, Сюе Даохэн, с полным основанием приписывали своей династии заслугу возрождения буддизма [11, с. 559], то у Ли Юаня и его окружения не было, по-видимому, ни причин, ни особого желания делать подобные заявления. И тем не менее буддийская историческая литература именно Танам приписывает заслугу небывалого успеха в различных слоях китайского общества. Так, один из главных танских историографов буддизма, Дао-сюань, писал: «Когда божественная Тан начала движение, все учения поднялись, но особенного расцвета достигла вера в доктрину Будды» [6, с. 379]. Упорное желание буддийских авторов связать расцвет учения Шакьямуни с приходом к власти дома Тан объясняется, по нашему мнению, несколькими причинами. Буддийская историческая литература в Срединной империи унаследовала традиционную китайскую точку зрения на исторический процесс, согласно которой все отличительные особенности того или иного периода объяснялись политикой царствующей династии, в чем еще раз проявилась духовная доминанта государства в китайской культуре. Кроме того, несмотря на свою смелую пробуддийскую позицию, династия Суй в глазах историографов буддизма обладала одним весьма существенным недостатком — она была слишком недолговечной, что, опять-таки согласно традиционной китайской точке зрения, заставляло предполагать в ней какой-то внутренний изъян и делало ее «неподходящей причиной» расцвета буддизма.

Другое дело Тан, создавшая стабильную и долговечную империю. На нее было намного полезнее перенести успехи, достигнутые учением Шакьямуни в результате его внутреннего развития, и, синтезировав, таким образом, распространение буддийской веры со славой империи, придать развитию буддизма более прочный, «государственный» характер. Именно в этом аспекте, как нам представляется, могут быть поняты рассуждения Нянь-чана о взаимоотношении распространения учения Будды и характера различных династий.

Нянь-чан следующим образом объясняет успехи своего учения: «Наше учение потому так мощно распростерлось по всем шести направлениям и стало приносить такую громадную пользу государству и Поднебесной, что его положения о причине и следствии, о действии и воздаянии находятся в великом соответствии с путем Неба и оказывают помощь Небу в поощрении и порицании [поведения людей]. Величественные сутры и про страные шастры глубоко и [ярко] демонстрируют эти [положения], так что каждый человек имеет возможность проник-

нуться убеждением [в том, что] какова причина [его действий], таковы будут и следствия. И никто этого избежать не сможет» [11, с. 563]. Далее Нянь-чан переходит к характеристике конфуцианцев и отмечает, что их этическая доктрина слабее буддизма при конкретной оценке поведения, что их принципы «поощрения и порицания» не получили должного развития. Это несовершенство, по мнению Нянь-чана, сказалось и на их исторических суждениях. Так, порицая династию Суй, они переносят на нее все недостатки, свойственные династиям периода Южных и Северных династий. В этих рассуждениях прежде всего имеется в виду насильственный путь обретения власти над Поднебесной, который квалифицируется как причина, порождающая вскоре соответствующие неблагоприятные следствия, крайнее из которых — утрата царствующим домом власти и его гибель. Нянь-чан считал, что лишь танский дом возвысился иным образом, в результате чего «благодать его правления оказалась чудесной и длительной, и он сумел стать образцом для Поднебесной» [11, с. 563].

Нетрудно заметить, что приведенные выше рассуждения Нянь-чана отличаются спокойной уверенностью в этическом превосходстве буддизма над конфуцианством в главной для конфуцианцев сфере — в нормировании общественного поведения человека, — превосходстве объясняющем и их неспособность правильно оценивать исторические явления, в частности закономерности в различных судьбах различных династий. Но нетрудно заметить и другое: критикуя конфуцианцев, Нянь-чан предлагает монархии в качестве более подходящего для государственных нужд учение Будды, доказывая при этом, что оно вписывается в основную догматическую структуру официального мировоззрения — гармонично устроенный и безупречно функционирующий конкретный сакральный космос, направляемый волей Неба. Лучшего доказательства определенной самостоятельности императорской идеологии от используемых ею доктрин «сань цзяо» искать не приходится.

Подведем некоторые итоги. Первые годы танской династии совпали с периодом расцвета буддийского учения и превращения его в доминирующую религию широких слоев китайского общества. Буддисты хотели, чтобы эти трансформации их доктрины вписались в рамки китайской государственности, более того, готовы были приписать ей все успехи в деле распространения своего учения. Предшественница Тан — династия Суй — показала, что китайская государственность, не меняя радикально своей сущности, может довольно далеко пойти по пути синтеза своих традиционных ценностей с учением Шакьямуни. Каковы же были намерения новых повелителей Срединной империи из Тайюаня? Это первый вопрос, на котором нам хотелось бы остановиться. И второй — привела ли трансформация буддийского учения в общекаитайскую религию к разрушению описанной нами во вступительной статье системы отношений

государства и учения? Представляется целесообразным начать именно с этого вопроса.

По нашему мнению, трансформация учения Будды в доминирующую религию китайского общества не привела к разрушению традиционной системы взаимоотношений «монархия — учение», но сильно осложнила ее, заставив государство реагировать на целый ряд факторов, непосредственно не связанных с проблемами «обучения». Применительно к танскому времени следует прежде всего упомянуть о мессианских движениях, свойственных как буддизму, так и даосизму.

Мессианские движения среди даосов и буддистов возникли задолго до Тан, питаясь социальными неурядицами периода «Лю чао», вызванными раздробленностью и нестабильностью политической структуры того времени. Применительно к буддизму можно сказать, что основной идеей, порождавшей и оформлявшей мессианские чаяния, была идея «мо фа» — последнего периода существования буддийского учения на земле. Надо сказать, что посредством «мо фа» буддизм впервые в китайской истории преподнес общественному сознанию Срединной империи целостную оценку переживаемого периода, не связанную с переходом государственной власти из одних рук в другие. Понимание «мо фа» обладало чрезвычайно широкой амплитудой: одни видели в «последнем периоде учения» прежде всего трудное положение сангхи в условиях политической нестабильности, другие связывали с надвигающимся концом буддийского учения все несовершенство общественной жизни и деградацию нравов, третьи уповали на скорые перемены, которые произойдут в мире с приходом мессии. Это эсхатологическое направление пользовалось в конце периода «Наньбэй чао» широкой популярностью. Его следует рассматривать как одну из китайских концепций, созданную тем не менее почти полностью из буддийского «строительного материала». В основе мессианских представлений лежала присущая буддизму концепция циклического времени, согласно которой вселенная проходит через целый ряд катастроф, уничтожающих старый и порождающих новый мир. Независимо от цикличности мира, во многих буддийских источниках существовало представление о фазах буддийского учения, которое, подвергаясь неизбежной в этом мире деградации, находится вначале в состоянии «чжэн фа» («истинного учения»), затем сохраняет лишь его видимость — «сян фа» («учение, по внешности подобное истинному»), а в конце деградирует окончательно, превращаясь в «мо фа» («учение последнего периода»). Кроме того, буддизму махаяны было свойственно представление о бесконечной череде будд, сменяющих друг друга в бесконечных гибнущих и вновь возникающих мирах. Все эти три компонента были увязаны между собой и переосмыслены в апокрифической буддистско-даосской литературе в конце периода Южных и Северных династий, в результате чего появилась на свет довольно стройная миллениаристская

доктрина, состоящая из трех основных положений. Первое — констатация приближающегося конца мира, в котором слились в единое целое представления о циклическом процессе разрушения и возрождения мира и трех фазах буддийского учения. Конец мира был осмыслен как конец несправедливого, отжившего мира, который погибнет в борьбе небесных сил с несметными полчищами дьяволов, возглавляемых Марой и заполонивших всю землю. Второе — соединение представлений о конце мира, гибнущего в борьбе богов и демонов, с бесконечной чередой будд превращало будду будущего в мессию-избавителя, образ которого в даосской традиции был связан с Ляо-цзы и Ли Хунном, а в буддийской — с Майтреей. Соединение этих представлений с концепцией трех фаз учения, где фазы имели более или менее четкую протяженность, давало возможность предсказать или «вычислить» появление мессии. Третье — ожидание прихода мессии закономерно вело к организационному оформлению и качественному выделению из основной массы населения группы избранных — «чжун минь». По мнению Э. Цурхера, этот новый буддийско-даосский синтез представлял собой «новый и взрывоопасный тип народных верований» [24, с. 38—44].

Естественно предположить, что сменявшие друг друга претенденты на власть над Центральной равниной должны были каким-то образом реагировать на подобные настроения. И действительно, основатель династии Суй, о пробуддийской политике которого мы уже упоминали выше, не оставил без внимания и апокалиптических настроений широких народных масс. Вэнь-ди принял на себя роль правителя Чакравартина, пытаясь создать тем самым иллюзию исполнения популярного в то время предсказания, якобы сделанного Буддой, согласно которому в период «мо фа» в мире появится великий правитель и сможет все живые существа, обитающие в Китае, заставить поклоняться дхарме и тем насадит в них «корни добра» [23, с. 98]. Надо признать, что довольно разумная религиозная политика Вэнь-ди, сочетавшая в себе патронаж и контроль за религиозными верованиями, дополненная строгими запрещениями хранения и распространения апокрифических текстов, в которых говорилось о приходе мессии, имела определенный успех и свела до минимума свойственный тому времени милленаристский уклон в настроении общества. Однако жестокое правление и безграничные политические амбиции его преемника, императора Ян-ди (569—618), свели на нет достигнутые успехи. При Ян-ди вновь получили широкое хождение эсхатологические по своему настрою апокрифы и участились вооруженные выступления, использовавшие мессианские лозунги и символы. Вопреки жестоким репрессиям в народе вновь возродился милленаризм, связанный с верованиями в близкий приход Майтреи. Одно из наиболее ярких выступлений майтрейянец произошло в 609 г. Отряд восставших, облаченных в белые одеяния, с цветами и благовоениями приблизился к столице, провозгласил одного из повстан-

цев Майтрейей и предпринял штурм лоянских ворот с весьма символическим для данного случая названием «Цзянь го» («Построение государства»). Охрана ворот продемонстрировала свое полное нежелание вступать в конфликт с майтрейянами, и воины в белых одеждах без труда захватили не только ворота, но и служебные армейские помещения. В конце концов восстание было подавлено, и предпринятое правительством расследование обнаружило, что в это выступление было вовлечено более тысячи семей столичного округа. В 613 г. поднялся целый шквал вооруженных антисуйских выступлений, среди которых особо следует отметить возглавленное шраманом по имени Сян Хаймин из местности Фуфэн (провинция Шэньси). Сян Хаймин провозгласил себя Майтрейей и принял девиз правления «бай у» («белый ворон»). Ему удалось вовлечь в свое выступление десятки тысяч людей, среди которых были и представители высших слоев. В том же году некий Сунь Цзысянь, о котором ходили слухи, что он овладел секретами магии и может превращаться в Будду, использовал великое собрание буддистов, устраиваемое каждые пять лет («у чжэ да хуэй» — «великое объединение, не знающее препятствий»), для того чтобы поднять знамя восстания и объявить о приходе Майтрейи [19, с. 360]. В это же время многие, поднимавшиеся с оружием в руках на борьбу с суйской династией, подчеркивали свою связь с даосским мессией Ли Хуном и самим Лао-цзы принятием фамилии Ли. Интересно отметить, что один из этих претендентов на роль даосского мессии принял титул Тан-вана, т. е. «государя Тан».

Как можно видеть, к моменту выступления Ли Юаня и его имя, и название его удела были вовлечены в семантический фонд мессианства. К этому остается добавить, что сюда же можно присоединить и имя основателя танской династии — Юань, что означало «разлив», «наводнение», «пучина». Мессиански настроенные противники суйской династии сближали имя Ли Юаня с именем мессии Ли Хуна, имевшим то же значение [12, с. 9900]. Эти ассоциации усугублялись тем, что разрушительное наводнение 611 г. сильно повлияло на воображение верующих и было интерпретировано ими как реальное начало бедствий, связанных с концом света. Представляется почти невероятным, чтобы новые претенденты на императорский престол не использовали эту апокалиптическую атмосферу в своих целях. В записях Вэнь Дая содержится любопытная беседа Ли Юаня с одним из вдохновителей похода на Чанъань — Пэй Цзи — о цвете знамен. Пэй Цзи предложил Ли Юаню идти на Чанъань под белыми знаменами, прямо указывая на то, что в пророчествах («фу чань») выше всего ставится белый цвет [4, цз. 1, с. 8], поскольку существовали предсказания о появлении «Сына Неба с белыми знаменами» и «Сына Неба в белых одеждах» [4, цз. 1, с. 8]. Но оказалось, что Ли Юань мечтает вовсе не о знаменах мессии, а о знаменах основоположника династии Чжоу — У-вана, под которыми тот покарал последнего

иньского императора, тирана Чжоу, поэтому Ли Юань предпочитал говорить не о знаменах Ли Хуна или Майтрейи, а о «знаменах, карающих Чжоу» [4, цз. 1, с. 8], о знаменах, поднятых У-ваном в Муе в 1122 г. до н. э.

Настороженная позиция Ли Юаня по отношению к мессианской символике сказалась и в другом эпизоде, опять-таки связанном с белым цветом. Во время подготовки похода на Чанъань некий монах, который до вступления в монашеское звание носил фамилию Ли, поймал белую птицу и хотел поднести ее Ли Юаню в качестве вещественного доказательства связи его намерений с буддийскими (белый цвет Майтрейи) и даосскими эсхатологическими предсказаниями (фамилия Ли). Ли Юань не пожелал принять этот дар и тем самым дал понять, что он хочет смены мандата на власть в Поднебесной по традиционному китайскому образцу и не намерен смешивать свои планы с эсхатологическими чаяниями [4, цз. 1, с. 10].

Трудно сказать с полной уверенностью, что сыграло главную роль в решении Гао-цзу сохранять определенную дистанцию по отношению к различным «подтверждениям» его высокого предназначения, носившим явные следы милленаризма. Возможно, рационалистический склад ума, как считают некоторые историки, а возможно, политическое чутье, которое подсказывало претенденту на основание новой династии, что сакральность традиционной китайской государственности в глазах различных слоев китайского общества по-прежнему доминирует над эсхатологическими настроениями и что новое государство будет иметь более стабильный характер, если его рождение будет оформлено в строгом соответствии с великими образцами идеальной древности, хранителями заветов которой выступали конфуцианцы. Во всяком случае, указ последнего суйского императора, Гун-ди, составленный явно «в окружении Ли Юаня», подтверждает скорее последнее предположение. В этом указе, объявляя официально о передаче власти Ли Юаню, Гун-ди рисует обстановку перехода власти от дома Суй к дому Тан в строгом соответствии с требованиями конфуцианской традиции: Небо наслало бедствие на суйское государство и император Ян-ди погиб от руки бандитов в Цзянду, в стране вспыхнули беспорядки, но в это время в Поднебесной появился человек, «благая сила дэ которого равнялась творящим возможностям природы (цао хуа), а деяния достигали лазурного свода» [15, цз. 1, с. 30], держать такого человека в статусе подданного означало бы противиться велению Неба. Поэтому император Гун-ди решил взять за образец великий пример передачи власти легендарным правителем древности Шунем наделенному великими способностями усмирителю вод и устройтелю земель Юю и тем самым сравняться нормативностью своего поведения с великим Шунем по прозванию «Удвоенное процветание» [21, с. 29], совершив свой последний государственный акт столь же образцово и с сознанием своего величия: «[Ведь если бы не

было „Удвоенного процветания“, то кто бы передал мандат Юю» [15, цз. 1, с. 30].

Приведенный выше указ императора Гун-ди дал возможность чанъаньскому чиновничеству обратиться к Ли Юаню с просьбой занять престол. Ли Юань, уподобленный одному из трех совершенномудрых правителей древности, дважды, как это и полагалось по традиции совершенному мудрецу, объявлял о своем отказе, но на третий раз согласился, вступил на престол, совершил жертвоприношение Небу в южном предместье столицы, тем самым извещая Небо о принятом им решении. Он объявил большую амнистию во всей Поднебесной и сменил суйский девиз правления «и нин» («долг и мир») на новый — «у дэ» («воинственная благая сила»), чем еще раз подчеркнул, что желает быть подобным не только Юю, но и основоположнику династии Чжоу — У-вану, о чем, как мы видели выше, он уже заявлял при обсуждении цвета знамени. Так в 618 г. началось правление династии Тан, вернее, такие черты это правление обрело в сфере официального идеологического оформления. Продуманность сценария и четкость его исполнения заставляют думать о том, что Ли Юань придавал этой стороне дела большое значение. Как можно видеть, основоположник танской династии решительно предпочел для новой общекитайской империи традиционное китайское идеологическое облачение любой символике, связанной с эсхатологическими движениями. Однако, как показали дальнейшие события, танская монархия вовсе не собиралась делать конфуцианство своей единственной идеологической опорой, да и по отношению к мессианизму не была столь стерильной, как этого хотелось официальной историографической традиции. Весьма показательным в этом отношении представляется нам текст Шаолиньской стелы, на котором мы и хотели бы остановиться ниже.

Монастырь Шаолиньсы, расположенный на территории провинции Хэнань в уезде Дэнфэнсянь, был основан в 478 г., при династии Северная Вэй, для индийского монаха Фоточаньши. Во времена правления династии Лян в этом монастыре останавливался основоположник школы чань Бодхидхарма, который, согласно буддийской историографии, провел в этом монастыре девять лет в созерцании стены. В период «искоренения буддизма» императором У-ди, при династии Северная Чжоу, монастырь был разрушен. С воцарением дома Суй монастырь был восстановлен и пожалован большими земельными владениями. Его процветание падает на годы «кай хуан» (581—600). Но оно было недолгим. Социальные беспорядки конца династии Суй сказались на нем в полной мере: бандиты сожгли его дотла. Но монастырь быстро отстроился и оказался в состоянии дать отпор одному из претендентов на императорский престол — военачальнику Ван Шичуну, за что и заслужил благосклонность дома Тан. В 620 г. Ли Юань поручил своему сыну Ли Шиминю атаковать Ван Шичуна в Лояне. Ли Шиминь, узнав о сопротив-

лении, оказанном Ван Шичуну шаолиньскими монахами, пожаловал им текст стелы, который датируется, по всей вероятности, 621 г. Ниже мы приведем и постараемся откомментировать вступительную, «идеологически значимую» часть этого текста:

В недавнее время Поднебесная погрузилась в хаос.
Мириады людей не имели повелителя.
Мир склонялся к гибели,
И прервался путь всех трех колесниц.

[3, цз. 41, л. 1а]

Вряд ли можно сомневаться в том, что первые строки стелы говорят нам о конце мира, а не о периоде смены династий. Тем не менее в описании этого хаоса наблюдается чрезвычайно характерный для традиционного китайского сознания порядок, отражающий идеологическую доминанту государственности: хаос начинается с политического беспорядка — отсутствия правителя — и заканчивается религиозным — прекращением пути «всех трех колесниц», что в данном тексте служит, по всей вероятности, просто обозначением буддийского учения во всей его совокупности. Уже в этих первых строках можно обнаружить в построении текста некую закономерность, которая будет соблюдаться и далее: действие как бы происходит в двух сферах — в Китае и в мире в целом — и характеризуется двумя основными признаками — политическим и религиозным. Следующие строки с еще большей четкостью обнаруживают эту двуплановость:

Все рушилось и опрокидывалось на Джамбудвипе,
Повсюду мчались боевые кони.
[Всякая] порча была ключом в Священной земле,
Множество демонов поднялось, опережая друг друга.

[3, цз. 41, л. 1а]

Конкретизация хаоса обнаруживает со всей ясностью, что описываемый период больше напоминает надвигающийся конец света в мессианских сочинениях, нежели операцию смены мандата власти. Интересное несоответствие, или смысловая инверсия, наблюдается в описании двух планов. Действие происходит в Джамбудвипе и Священной земле, причем под первым названием логичнее понимать весь мир, а под вторым — Китай. Тогда можно было бы ожидать, что политические беспорядки, как более конкретные, будут отнесены к Китаю, а менее осязаемые — полчища демонов — ко всему остальному миру. Текст же дает обратный порядок, и он, по нашему мнению, не случаен: иерархия значимости различных факторов, свойственная традиционному китайскому сознанию, требовала того, чтобы политический фактор был поставлен на первое место.

Заканчивая разбор Шаолиньской стелы, приведем еще одну строфу, где говорится о благотворном воздействии новой династии на Китай и весь остальной мир, воздействию, которое осуществлялось в двух сферах, среди мирян и среди монахов буддийской общины.

Благая сила дэ достигла черноголовых,
 Преобразующее влияние распространялось на темные рощи.
 [В результате] все живое орошено милостью грядущего
 спокойствия
 И наделено милосердием [перехода] на другой берег.
 [3, цз. 41, л. 1а]

В этой строфе династия Тан с гордостью сообщает о том, что ее приход к власти кладет конец всем беспорядкам и отодвигает угрозу гибели мира. Все население оказывается в сфере благого влияния новой монархии. Особо выделена сангха («темные рощи»), названная так для образования параллелизма с простым народом, мирянами («темными головами»). Новые повелители Срединной империи не забывают о специфических нуждах общины и особых целях буддийского учения. Поэтому они даруют народу благодать двух видов. Все население получает надежды не только на «грядущее спокойствие», но и на «переход на другой берег». «Грядущее спокойствие» — выражение, заимствованное Ли Шиминем из «Шу цзина» («Книги документов») [21, с. 181]. Народ Поднебесной радовался приходу к власти Чэн-тана, основателя династии Шан (1766—1122 гг. до н. э.), и надеялся, что с его приходом наступит спокойствие. «Другой берег» («би ань») — широко употребляемый в буддизме синоним нирваны. Смысл образа объясняется популярным сравнением мира с рекой и ее двумя берегами, где «этот берег» символизирует наш мир, в котором господствует круговорот жизни и смерти, «другой берег» — нирвану, где круговорот прекращен, а река — закон кармы, который следует преодолеть, «перейти реку», чтобы попасть в нирвану. Любопытно отметить, что источником милосердия, способствующего попаданию в нирвану, династия Тан безо всякого колебания объявила себя. Для традиционного китайского политического сознания в этом не было ничего удивительного, поскольку монархия являлась источником всякой благодати в мире, поскольку сама политическая власть рассматривалась как «милость» в ее самых разнообразных формах. Интереснее другое, что специфически буддийский вид милосердия — «перевод на другой берег» — особо выделяется в официальном тексте и тем самым как бы приобретает «государственный» статус. Нет нужды повторять, что идеологическая доминанта монархии отразилась и в композиции этой строфы, где первое место отведено общеполитическому фактору, а религиозные проблемы поставлены на второе место в качестве одной из разновидностей общеполитической проблемы устройства.

Подводя итог взаимоотношениям династии Тан с мессианизмом, необходимо отметить, что новая монархия была не так чужда этим движениям, как это может показаться при чтении лишь официальных исторических сочинений. Взаимоотношение ее с даосскими мессианскими движениями представляет особую, и пока еще очень плохо освещенную, тему, связанную с претензией дома Тан на происхождение от Лао-цзы. По отно-

шению к буддизму первые танские императоры держались, по-видимому, на гораздо большей дистанции, но, как свидетельствует текст Шаолинской стелы, были в курсе этих настроений и при необходимости могли даже говорить их языком, сохраняя идеологическую доминанту государственного фактора.

Как бы широко ни распространялись в беспокойное время эсхатологические настроения, основной вклад в популярность буддийского учения принадлежал не им, а концепции воздаяния, которая была реинтерпретирована на китайской почве в доктрину «накопления заслуг» («гун дэ»), могущих улучшить жизнь и посмертную судьбу как самого накопителя, так и его близких родственников. По всей вероятности, к периоду Южных и Северных династий индивидуальное сознание в китайском обществе перестала удовлетворять конфуцианская концепция «правильного» поведения, индивидуум хотел большего, чем простое соответствие или несоответствие предписанным нормативам. Он стремился повлиять на качество своего поведения своими собственными силами, использовать все возможные средства для качественного изменения жизни и посмертной судьбы, своей и своих близких, изменения, лежащего целиком в «духовной сфере» и не нуждающегося ни в какой официальной санкции. Надо сказать, что автохтонная китайская культура не выработала для удовлетворения подобных потребностей никакой подходящей доктрины, если не считать, конечно, положение о «наградах и наказаниях», имевшее узкогосударственное применение и потому не годившееся на роль популярного регулятора индивидуального поведения. Это почувствовали и некоторые конфуцианские мыслители, пытавшиеся инкорпорировать идею воздаяния в традиционную конфуцианскую систему этики. Одна из наиболее интересных попыток такого рода принадлежит Янь Чжитую (531—591) [8, с. 350—362]. Буддийские же авторы, как мы уже видели выше, были убеждены, что концепция воздаяния больше подходит для государственных целей, нежели традиционные китайские концепции. Нет сомнения, что идея воздаяния, интерпретированная как идея накопления заслуг перед Буддой, его учением и общиной, заполнила определенный вакуум в китайской культуре. Став популярной, она чрезвычайно упростилась и на практике выражалась главным образом в виде различных пожертвований буддийской общине. На основании изучения надписей в Лунмэнь Э. Шаванн выделил два пика религиозных настроений в китайском обществе: 494—534 гг., при династии Северная Вэй, и 638—705 гг., при династии Тан. Эти же периоды, по утверждению Ж. Жерне, были отмечены настоящими эпидемиями жертвований [20, с. 225—226]. Такие странные общественные явления оставили след и в китайских источниках того времени. Так, Ян Сюаньчжи, описывая монастыри Лояна, говорит: «Когда божественная Вэй приняла планы [правления] и поместила великую столицу на [реке] Ло, вера умножилась, а учение еще больше рас-

цвело. Князья и аристократы жертвовали повозки и лошадей так же легко, как снимают обувь, [представители] чиновничества и влиятельных домов оставляли [в монастырях] свое богатство [так же естественно], как оставляют следы [на дороге]» [17, с. 2]. Что же касается династии Тан, то составитель «Тай пин гуан цзи» («Обширное собрание записей [годов] „тай пин“») сохранил любопытный рассказ о буддийском наставнике Синь-и, основателе «неистошимого хранилища» («у цзинь цзан»), где описывается настоящий поток пожертвований, потекший в монастыри в начале династии Тан: «В годы „у дэ“ (618—626) был один шраман по имени Синь-и, который занимался дхьяной и принадлежал к „школе трех ступеней“. В монастыре Хуадусы он организовал „неистошимое хранилище“. После годов „чжэн-гуань“ (627—649) пожертвованные [в это хранилище] деньги, ткани, золото и яшму уже невозможно было сосчитать. [К хранилищу] были постоянно приставлены монахи-контролеры, которые делили [подношения] на три части: одна часть шла на ремонт и благоустройство буддийских храмов во всей Поднебесной, вторая распределялась между нуждающимися, голодными и страдающими от болезней, и третья — предназначалась на нужды „беспрепятственных“ религиозных собраний. [Благородные] мужчины и женщины, стеная и споря за место в очереди, [совершали подношения], оставляя в [этом хранилище] целые повозки, груженные слитками серебра и кусками шелка, и уходили, даже не объявив имени и фамилии» [9, цз. 493, с. 4047; 20, с. 206].

Приведенные выше тексты, на наш взгляд, довольно убедительно свидетельствуют о том, что все эти жертвования буддийской церкви («эпидемии» жертвований) происходили не в результате искусной политики буддийской церкви, а это была именно потребность общества, которое искало выхода и нашло его в стихийном потоке подношений буддийской общине. Эти жертвования заложили фундамент экономического могущества сангхи в Срединной империи и тем сильно затруднили контроль государства над деятельностью буддийской церкви, поскольку экономическое могущество общины не могло не перерасти в какое-то, хотя бы и косвенное, политическое влияние. А это предвещало серьезные противоречия с государством.

Монархия не осталась в стороне от этого религиозного движения. Монархи, как и все остальное население «земли между четырьмя морями», хотели участвовать в накоплении «духовных заслуг» («гун дэ») для себя лично и для своей династии. Об этом совершенно определенно заявил Ли Шиминь при посещении в 642 г. столичного монастыря Хунфусы. В ответ на сетования настоятеля на то, что новая династия отдает предпочтение даосизму, Тай-цзун заявляет, что это вызвано исключительно соображениями, связанными с культом предков, и не означает пренебрежения буддизмом. Кроме того, замечает он

в заключение, «когда речь идет о накоплении духовных заслуг (гун дэ), мы всегда обращаемся к пути Будды» [16, цз. 39, с. 365].

Одной из наиболее известных форм «накопления заслуг» монархами было, несомненно, строительство храмов, которое монархи рассматривали как свое личное, самое большое «гун дэ» [10, цз. 4, с. 23а—б]. Во вступительной статье мы уже останавливались на попытках государства с помощью строгой регламентации наименований включить буддийские монастыри в свой сакрально-идеологический фонд. К этому остается добавить, что и само строительство храмов было не просто богоугодным мероприятием, а носило государственно-религиозный характер, так как обеспечивало накопление «духовных заслуг» и отдельным монархом, и династией в целом. Эта связь монархии с буддизмом была долгой и прочной и вызывала, пожалуй, наибольшее негодование правоверных конфуцианцев, не желавших прощать монархам разбазаривания народных средств и призывавших их видеть «вместо блеска золота и красоты нефрита пот и кровь» [10, цз. 7, л. 3б]. Идеологический поединок по поводу строительства храмов между конфуцианцами и монархией длился много веков и продолжался еще при Минах [2, с. 317], что еще раз свидетельствует, во-первых, о нетождественности официальной государственной идеологии и конфуцианства и, во-вторых, о прочности уз, связывавших буддизм и монархию.

Династия Тан свое воцарение ознаменовала грандиозным проектом сооружения храмов «Син Тан сы» («храмы возвышения Тан») на местах наиболее крупных сражений со своими противниками. По этому поводу в 630 г. Ли Шиминь издал специальный императорский указ, который начинался такими рассуждениями: «Совершенный человек опустошает себя и забывает в своих размышлениях и заботах о различии между своим и чужим. Милосердный дух буддизма уничтожает все различия в тождественном равенстве (саматы). Известно, что сострадание высшей мудрости не знает границ [на протяжении всех] десяти тысяч земель, а великое [буддийское] сочувствие распространяется равномерно на всех, будто [все] — это единственный [собственный] сын. Когда династия Суй утратила путь, все девять областей [Поднебесной] взвились вверх. Я, император, лично возглавлял тогда, по необходимости, вооруженные силы. К настоящему времени [я] понял, [что заслужил за это] кару». Кончается указ беспокойством за души павших в вооруженной борьбе за власть с обеих сторон: «[С тех пор я] охвачен беспокойством и постоянно нахожусь [душой будто] в огне или в воде. [Я] забыл от этого сон и [радостное] пробуждение. [Я] думаю только о том, как мне насадить благие поля [кармы], чтобы успокоить тем самым их бесприютные души. Для этого нужно возвести буддийские храмы в честь павших и получивших увечья воинов: войска, боровшегося за справедли-

вость, а также и их противников на местах сражений, происшедших после того, как [мы] выступили за справедливость» [14, с. 586].

Надо признаться, что указ Тай-цзуна не отличается ясностью формулировок и, по-видимому, не случайно. Монархия не хотела четко и недвусмысленно декларировать свою приверженность к доктрине «накопления заслуг». Тем не менее текст достаточно определенно заявляет о желании монархии искупить грех кровопролития при завоевании власти, о ее стремлении улучшить посмертную судьбу как сторонников, так и противников династии, с тем чтобы отвратить от дома Тан возможные несчастья, причиной которых могут оказаться не нашедшие успокоения бесприютные души павших. Прочитав этот указ, вряд ли можно сомневаться в том, что Ли Шиминь считал задачу «накопления духовных заслуг» важным государственным делом, от которого в будущем может зависеть судьба династии.

В дальнейшем намерения Ли Шиминя были несколько изменены, и на полях сражений воздвигли храмы с различными, но весьма симптоматичными названиями:

1. Храм Чжаоэньсы («Храм, распространяющий гуманность») в местности Биньчжоу, где был разбит Сюе Жэньго [18, с. 162—164].

2. Храм Чжаоцзяосы («Храм, распространяющий просветление») в местности Лочжоу, где был разбит Ван Шичун [18, с. 162—164, 165—167].

3. Храм Хунцзисы («Храм, распространяющий спасение») в местности Фэньчжоу, где был разбит Люй Учжоу [18, с. 157, 162, 167—168].

4. Храм Цюньсы («Храм милосердного облика») в местности Цзиньчжоу, где был разбит Сун Цзиньган.

5. Храм Пуцзисы («Храм, распространяющий спасение») в местности Люйчжоу, где был разбит Хо Лаошэн (или Сун Лаошэн) [15, цз. 1, с. 29].

6. Храм Дэнцисы («Храм уравнивающего милосердия») в местности Чжэнчжоу, где был разбит Доу Цзяньдэ [18, с. 162—164, 166—167].

7. Храм Чжаофусы («Храм, распространяющий благодать») в местности Лочжоу, где был разбит Люй Хэйта [18, с. 164, 167—168].

Приведенный выше список храмов дан по составленному Ван Чаном собранию эпиграфических надписей «Цзинь ши цуй бянь» («Собрание [надписей] на камне и металле») [3, цз. 42, л. 76].

1. Демьевиль П. Проникновение буддизма в традиционную китайскую философию.— Вестник истории мировой культуры. М., 1957.
2. Мартынов А. С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин.— История и культура Китая. М., 1974.

3. Ван Чан. Цзинь ши цуй бянь (Собрание [надписей] на камне и металле, кс.). [Шанхай, 1941?].
4. Вэнь Дая. Да Тан чуан е ци цзюй чжу (Комментарии на события в момент основания Великой Тан).—Сер. «Цуншунцзичэн». Шанхай, 1936.
5. Гуань-дин. Гуань синь лунь шу (Толкование на «Рассуждение о наблюдении за сознанием»).—«Да цзан» годов «тай сё». Т. 46.
6. Дао-сюань. Ци гу цзинь фо дао лунь хэн (Собрание рассуждений о буддизме и даосизме в древности и в наше время).—«Да цзан» годов «тай сё». Т. 52.
7. Дао-ши. Фа юань чжу линь (Сады дхармы и леса драгоценностей).—«Да цзан» годов «тай сё». Т. 53.
8. Кацумура Тэцзя. Ганси какун кисинхэн то Энконси о мэгуттэ (О главе «Обращение к сознанию» из «Семейных наставлений» Янь Чжигуя и о его эссе «О несправедливо обиженных душах»).—Тоёси кэнкю. 1966, т. 26, № 3.
9. Ли Фан. Тай пин гуан цзи (Обширное собрание записей [годов] «тай пин»). Пекин, 1959.
10. Линь-цзы. Сань цзяо хуэй бянь яо люе (Собрание важнейших сведений о «трех учениях»).—Линь-цзы. Сань цзяо чжэн цзун тун (Линь-цзы. Подлинная традиция доктрины «трех учений», кс.). [Б. м., б. г.].
11. Нянь-чан. Фо цзу ли дай тун цзай (Хроника буддийских патриархов по династиям).—«Да цзан» годов «тай сё». Т. 49.
12. Сыма Гуан. Цзы чжи тун цзянь (Всеобщее зеркало, помогающее управлению). Пекин, 1956.
13. Суй шу (История династии Суй).—Сер. «Сыбубэйяо».
14. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.
15. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан).—Сер. «Сыбубэйяо». Шанхай, 1936.
16. Чжи-пань. Фозу тун цзи (Общая хроника буддийских патриархов).—«Да цзан» годов «тай сё». Т. 49.
17. Чжоу Цзумо. Лоян целань цзи цзяо ши (Критический текст и комментарий на «Описание монастырей Лояна»). Пекин, 1958.
18. Cambridge History of China. Vol. 3. Sui and Tang China, 589—906. P. 1. Camb., 1979.
19. Demiéville P. Le bouddhisme et la guerre.—Mélanges publiés par L'Institut des Hautes Etudes Chinoises. T. 1. P., 1957.
20. Gernet J. Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V au Xe siècle. Saigon, 1956.
21. Legge J. Chinese Classics. T. 5. L., 1872.
22. Wright A. Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction.—Journal of Asian Studies. Vol. XVII, 1957.
23. Wright A. The Formation of Sui Ideology, 581—604.—Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
24. Zürcher E. Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism.—Leiden Studies in Sinology. Leiden, 1981.

М. Е. Ермаков

БУДДИЙСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ
ОФИЦИАЛЬНОГО КИТАЙСКОГО ИСТОРИОГРАФА
(по материалам «Цзинь шу» и «Гао сэн чжуань»)

Китайские исторические анналы дарят современному исследователю богатые сведения о деятелях буддизма. В пятом десятилетии VII в. монах Дао-сюань (596—667) продолжил биографическое собрание Хуэй-цзяо (497—554) «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»). Отныне в литературном ряду «Гао сэн чжуань», в этом своего рода собрании буддийских знаменитостей I—VI вв., насчитывается лишь немногим менее тысячи биографий¹. Представленные здесь деятели оставили заметный (а некоторые и весьма значительный) след в китайской истории; сама их деятельность свидетельствует о чрезвычайной социальной активности сангхи, о способности буддизма успешно внедряться в разнообразные, в том числе самые высокие (правительственные или ученые) сферы китайского общества.

Только в начале того же, пятого десятилетия VII в. была представлена на высочайшее утверждение династийная история, где буддийские деятели впервые удостоились биографий. Биографии пяти монахов вошли в «Цзинь шу» («История Цзинь») — династийную историю, описывающую период с 265 по 419 г. и составленную группой авторов во главе с Фан Сюаньлином (578—648).

Самое осторожное объяснение столь различного представительства сводится к тому, что, с одной стороны (т. е. со стороны сангхи и ее историографов), были предъявлены чрезмерные притязания на общественную значимость, а с другой (т. е. со стороны официальной историографии) — выказано к этим притязаниям полное безразличие. Возможны и частные толкования, подобные тем, которые в биографии переводчика Чжи Цяня (ок. 195—255) предлагает его биограф Хуэй-цзяо. Автор «Гао сэн чжуань» (далее: ГСЧ) указывает на то обстоятельство, что Чжи Цянь не удостоился биографии в династийной истории «Сань го чжи», и объясняет это обстоятельство тем, что Чжи Цянь не был китайцем [6, т. 50, с. 325а]. Далее мы убедимся, что соображения автора ГСЧ если и применимы, то только к данному конкретному случаю. Любая попытка исчер-

пывающего универсального истолкования окажется несостоятельной, попросту тщетной.

Чтобы оставить зыбкую почву предположений, обратимся к предмету, который обещает нам большую определенность, а именно к попавшим в «Цзинь шу» (далее: ЦШ) биографиям выходцев из Индии Фо-ту-дэна и Кумарадживы, уроженцев Западного края (Восточный Туркестан) Шань-дао-кая и Сэн-шэ, а также еще одного чужестранца, Тань-цюэ, о происхождении которого ничего не известно. Такая определенность обеспечивается тем счастливым обстоятельством, что биографии тех же деятелей ранее приводятся в собрании Хуэй-цзяо. Путем сопоставления биографий в официальной и буддийской версиях попытаемся установить степень их различия и таким образом выясним, кто есть буддийский деятель в представлении официального китайского историографа.

* * *

Большой ряд совпадений в текстах обеих версий указывает на то, что ГСЧ послужили ЦШ основным источником (см. [1, с. 138; 9, с. 330—332]. Вместе с тем официальная версия вовсе не является точным слепком с буддийской. Обращает на себя внимание, что из каждой биографии ЦШ выпущен значительный по объему материал, ранее представленный в ГСЧ. В разных биографиях династийной истории купюры составили от одной пятой до двух третей объема первоначальной версии. Таким образом, наша задача во многом сводится к тому, чтобы проследить содержание купюр и, напротив, частей, в наименьшей степени подвергшихся сокращению. Благодаря этому станет возможным установить, что в тексте ГСЧ было неудобным составителям ЦШ и что, напротив, вполне удовлетворяло. Ключом к таким наблюдениям послужит нам эпизод, представленный в обеих версиях биографии Кумарадживы. Прежде приведем буддийский вариант эпизода.

«Когда Кумараджива был в утробе матери, она почувствовала, что ее разумение возросло вдвое против прежнего.

...Мать Кумарадживы вдруг постигла санскрит.

...С рождением Кумарадживы мать утратила познания в языке» [6, т. 50, с. 330а].

Этот сюжет (обретение матерью будущего подвижника выдающихся способностей с их последующей утратой при рождении), несомненно, индийского происхождения. Достаточно вспомнить обстоятельства рождения Будды Шакьямуни, как их излагает буддийское предание. В преддверии родов на Майю нисходит просветление, вслед же за освобождением от бремени наступает смерть. Будда — личность в истории буддизма исключительная, и потому мера «приобретений и утрат» в предании о нем иная, нежели в биографии Кумарадживы. Типологическое же сходство здесь несомненно.

В ЦШ этот эпизод только намечается, как бы обрывается на зачине: «Мать Кумарадживы вдруг постигла санскрит» [5, т. 58, с. 770]. Все, что связано с утратой при рождении сына способностей, дарованных матери при рождении, здесь отсутствует.

Такое усечение эпизода проще всего объяснить случайными причинами, но суть, на наш взгляд, состоит в ином. Китайская официальная ортодоксия воспринимала уже упомянутое предание о Будде Шакьямуни в духе доктрины «сыновняя почтительность», предписывающей беззаветное служение родителям, и последовательно это предание отвергала, как с таковой доктриной несогласующееся (см. [4, с. 72—91; 7]). Известно высказывание представителя конфуцианской ортодоксии Сюнь Цзи.

«Шакьямуни при рождении выходил чрез разверзтый бок матери, и Майя вскоре умерла. Воистину подобен он сове и леопарду, пожирающим родителей» [6, т. 52, с. 129б].

Такого же отношения к сходному эпизоду из биографии Кумарадживы мы вправе ожидать и от составителей ЦШ. Ибо в числе прочих династийных историй, появившихся при династии Тан (618—907), ЦШ открывает традицию коллективного *историописания*, осуществлявшегося при официальном органе — историческом бюро (см. [10, с. 44—45]), и несравненно строже, нежели предшествующая «единоличная» династийная историография, выдержана в духе официальной идеологии.

* * *

Не представляется сколь-либо неожиданным, что купюры составителей ЦШ приходятся в основном на сведения о монахах в сфере их непосредственной буддийской деятельности, будь то взаимоотношения внутри сангхи, проповедническая или иная деятельность. Если буддийское собрание в этих частях чрезвычайно подробно, то династийная история или немногословна, или вовсе бессловесна.

Вместе с тем мы, против ожидания, замечаем, что наименьшим сокращениям в ЦШ подверглись эпизоды, раскрывающие экзотические черты в облике буддийского деятеля или описывающие его причастность к чудотворению. Если попытаться выделить в обеих версиях биографии Кумарадживы те отрывки, содержание которых наш здравый смысл не позволяет признать достоверным, то десять таких мифологем в ЦШ по сравнению с 13 в ГСЧ на первый взгляд отражают тенденцию к сокращению фантастического элемента в официальной версии. Между тем этот вывод следует сменить на прямо противоположный, если принять во внимание, что наряду с исключением немногих мифологем составители ЦШ вынесли за рамки биографии неизмеримо больший (приблизительно две трети от первоначального объема) исторически достоверный материал (см. [1, с. 138—139]).

Обратимся далее к биографии Сэн-шэ в ее буддийской версии.

«Досточтимый Шэ, уроженец Западного края. Был он тихого нрава, строгого обличья, не вкушал Пяти хлебов². За день он мог пройти расстояние в пятьсот ли³. Говорили, что ему ничего не стоит предсказать, что и как произойдет в будущем. На 12-м году правления Фу Цзяня под девизом „цзянь юань“ (377 г.) Сэн-шэ прибыл в Чанъань. С помощью тайных заклинаний он вызывал божественного дракона. Когда случалась засуха, Фу Цзянь просил Сэн-шэ вызвать дракона. И вскоре дракон опустился в патру Сэн-шэ⁴, а с неба лил дождь. Фу Цзянь и его приближенные подходили, заглядывали в патру и дивились на это чудо. Правитель почитал Сэн-шэ как государственное божество, а ученые мужи и простой люд ему беззаветно и преданно служили. Отныне засуха и те беды, которые она с собой несла, ушли в прошлое. В 12-м месяце 16-го года правления Фу Цзяня под девизом „цзянь юань“ (381 г.) Сэн-шэ внезапно скончался. Фу Цзянь очень горевал о нем. На седьмой день после смерти Сэн-шэ Фу Цзяню было явлено чудо. Открыли и осмотрели гроб Сэн-шэ. Там не оказалось никаких останков, а был только саван.

С начала 17-го года правления Фу Цзяня, под девизом „цзянь юань“ и в продолжение шести месяцев не было дождей. Фу Цзянь стал воздерживаться от еды и, с тем чтобы воцарилось всеобщее согласие, отпустил на волю узников. В 7-м месяце наконец-то пошел дождь. Фу Цзянь вызвал главу правительственной канцелярии Чжу Туна и сказал ему: „Если бы досточтимый Шэ был с нами, разве пришлось бы мне расточать мольбы пред Млечным путем?! Этот досточтимый был величайший мудрец!“ Чжу Тун подтвердил: „Искусство Сэн-шэ было таинственно и непостижимо. Воистину некому его уподобить в прошлом!“» [6, т. 50, с. 3896-в].

Официальная версия биографии Сэн-шэ предстает более краткой и сводится к следующему.

«Сэн-шэ, уроженец Западного края. О том, из какой семьи он происходит, неизвестно. С младых лет стал шраманом⁵. В годы правления Фу Цзяня Сэн-шэ пришел в Чанъань. Был он тихого нрава, строгого обличья, не вкушал Пяти хлебов. За день он мог пройти расстояние в пятьсот ли. Говорят, что ему ничего не стоило предсказать, что и как произойдет в будущем. Он умел при помощи тайных заклинаний вызывать божественного дракона. Когда случалась засуха, Фу Цзянь посылал за Сэн-шэ и тот молил дракона о дожде. Вскоре дракон опускался в патру Сэн-шэ, а с неба лил дождь. Фу Цзянь и его приближенные подходили и заглядывали в патру. Сэн-шэ умер в Чанъани и после его смерти случилась великая засуха. Фу Цзянь горевал об этом: „Будь досточтимый Шэ с нами, разве случилась бы такая беда?!“» [5, т. 58, с. 769а—б].

Итак, в результате сопоставления двух версий со всей определенностью обнаруживается следующее. Составители ЦШ добиваются относительной биографической краткости за счет иск-

лючения не рассказов о необычайном или сверхъестественном, но преимущественно исторически достоверного материала.

Если учесть, что столь же благосклонное отношение к всякого рода рассказам о необычайном составители ЦШ сохраняют и в остальных трех биографиях (см. [9, с. 330—331]), то не остается сомнений в том, что официальные биографы предрасположены преподать буддийского деятеля в экзотическом облике, представить его неким кудесником, причастным к магической практике, всякого рода сверхъестественному.

В связи с этим обращает на себя внимание, что все пять биографий буддийских деятелей ЦШ помещены в главу «Ишу» («Искусники»), где наравне с ними представлены биографии прорицателей, гадателей, знахарей и т. д. В предисловии к этой главе составители ЦШ присутствие главы об искусниках в династийной истории объясняют стремлением как можно шире объять исторические анналы, следовать образцам прошлого. В целом же они выражают свое довольно скептическое отношение к такого рода деятельности, по их мнению, неразумной и ложной, и призывают если не предавать искусников забвению, то и не превозносить их, вступивших на ничтожную стезю [5, т. 48, с. 761а].

Сообразно с этим произведен и отбор буддийских деятелей для династийной истории. Среди более 400 деятелей, представленных в ГСЧ, решительно преобладают те (переводчики, толкователи, знатоки винай, декламаторы, наставники в сутрах, сказители), кто так или иначе соприкасался с буддийской ученостью, противопоставлявшей себя чудотворению. Из общего ряда ГСЧ выпадают только 26 биографий, образующих обособленный и подчиненный типаж чудотворца с его предрасположением к необычайному, сверхъестественному (см. [2, с. 13—14]). Между тем четыре из пяти биографий, вошедших в ЦШ, заимствованы именно из раздела «Чудотворцы» ГСЧ. Исключение составляет только биография Кумарадживы, заимствованная из раздела «Переводчики» ГСЧ.

* * *

В собрании Хуэй-цзяо, обращенном к просвещенной буддийской элите, китайскому ученому сословию, по обыкновению чрезвычайно обстоятельно повествуется о причастности буддийских деятелей к буддийскому письменному наследию, к книжности во всех ее проявлениях. Исключение составляет тот же раздел «Чудотворцы», лишь немногие биографии которого кратко упоминают обстоятельства, как-то связанные с книжностью. Две из этого небольшого количества биографий были перенесены в корпус династийной истории и здесь утеряли даже случайные знаки книжности.

Так, в официальной версии относительно Шань-дао-кая умалчивается, что в юном возрасте он преуспел в учении, де-

кламировал наизусть сутры в 400 тыс. слов. Относительно Фоту-дэна подлежит умолчанию упоминание о том, что он всецело посвятил себя ученым трудам, знал наизусть сутры в несколько миллионов слов, превосходно толковал тексты. Само собой разумеется, в ЦШ опущено упоминание о том, что Фоту-дэн хотя и не был знаком с китайской философской и исторической классикой, но обладал чудесной способностью мыслить ее категориями и благодаря этому брал верх в ученых спорах с образованными китайцами [6, т. 50, с. 387б, 383в].

И конечно же, наибольшие купюры в этой части приходится на биографию Кумарадживы, заимствованную из раздела «Переводчики» и воплощающую преобладающий в ГСЧ типаж книжника. Полагаясь на текст ГСЧ, воспроизведем некоторые из этих купюр.

«Кумараджива зачитывал вслух шастры⁶, и наставник объяснил ему смысл изречений. После этого Кумараджива заучивал текст наизусть, и не было в нем тайн, которые бы ему не открылись...

По прибытии Бандхудатты Кумараджива почтил его ритуалом наставника и под его началом постиг сутру „Цза цзан цзин“, две из сутр „А хань“: „Чжун цзин“ и „Чан цзин“ в четырех миллионах слов...

Кумараджива вполне освоил собрания „Ши мэнь“ и „Сю чжи“, всецело проникся их сокровенным смыслом. Для него перестали быть затруднительными и шастры „Лю цзу лунь“...

На досуге, в перерывах между проповедями Закона, Кумараджива изучал священные книги посторонних учений. Он превосходно разбирался в шастре „Вэй то хань до“, усвоил множество литературных стилей и грамматических правил, приемы ведения споров...

Был создан собор, на котором Кумараджива зачитал сутру „Чжуань фа лунь цзин“...

Однажды Сурьясома объяснил Кумарадживе сутру „А ну да цзин“. Кумараджива узнал, что все, составляющее сей бренный мир, — суть пустота, не имеющая проявлений...

Кумараджива проник в самую суть Махаяны⁷, принял от наставника и заучил шастры „Чжун лунь“ и „Бай лунь“, а также шастру „Ши эр мэнь лунь“...

Как-то в старом дворце неподалеку от монастыря он отыскал сутру „Фан гуан цзин“ и принялся ее читать...

По прибытии наставника Кумараджива принялся осуществлять свой замысел. Он истолковал наставнику сутру „Дэ нью вэнь цзин“...

В Чаньани, в монастыре Дасы, Кумараджива одну за другой перевел сутры: „Сяо пинь“, „Цзинь ган“, „По жо“, „Ши чжу“, „Фа хуа“, „Вэй мо“, „Сы и“, „Шоу лэн янь“, „Чи ши“, „Фо цзан“, „Пу са цзан“, „И цзяо“, „Пу ти“, „У син“, „Хэ юй“, „Цзы цзай ван“, „Инь юань гуань“, „Сяо у лян шоу“, „Синь сянь цзе“, „Чань цзин“, „Чань фа яо“, „Чань яо цзе“, „Ми лэ

чэн фо“, Ми лэ ся шэн“, а также винаи: „Ши сун“, „Ши сун цзе бэнь“, „Пу са цзе бэнь“ и шастры: „Ши лунь“, „Чэн ши“, „Ши чжу“, „Чжун лунь“, „Бай лунь“ и „Ши эр мэнь“...

Однажды Кумараджива сочинил гатху⁸, посвященную шраману Фа-хэ:

Ты разумом своим рождаешь добродетель,
И чудный аромат на много йоджанов⁹ окрест струится,
На древе тунга ты, о фенкс одинокий, восседаешь,
И трель твоя пронзает высь небес.

Ши Даошэн¹⁰ из монастыря Лунгуан, преисполненный мудрости, постигал тонкости Учения, но доискивался их вне писем. Всякий раз, опасаясь погрешностей в словах, он приходил в Гуань-чжун¹¹ к Кумарадживе и добивался от него окончательного решения...

Ши Хуэйюань¹² с гор Лушань, муж обширной учености, обозрел многие священные книги, был столпом Учения, завещанного Буддой. Но иной раз он надолго прерывал свое отшельничество и с Кумарадживой разрешал сомнительные места в рукописях. О том, как он отправляет письмо Кумарадживе, желая знать его мнение, рассказывает его биография» [6, с. 50, с. 330а—333а].

Таким образом, вне официальной версии остаются обширные сведения, свидетельствующие о глубокой причастности Кумарадживы к буддийской книжности. Столь упорное умалчивание не оставляет сомнений в том, что официальная историография невольно или намеренно отстраняет буддийского деятеля от книжности, или же (что суть одно и то же) не приемлет за буддийской книжностью права на существование¹³. Как, например, не приемлют его авторы другой, составленной немногим ранее династийной истории «Суй шу», следующим образом заключающие библиографический раздел своего сочинения.

«Даосизм и буддизм — только второстепенные учения, и мудрец далек от них. Тех невежд, кто этим учениям следует и не в состоянии себя превозмочь, привлекает по преимуществу их витиеватость. Когда доверяются их химерам, в мире наступает смута. В том и состоит приносимый ими вред. Истинное учение немногословно и не терпит обмана. Краткий обзор буддизма и даосизма мы потому и поместили в конец четвертой части» [5, т. 68, с. 334б].

Совершенно очевидно, что книжность и книжная культура представлялись официальному историографу высшей прерогативой, которую никто не в состоянии оспорить.

* * *

Единственным указанием на то, что составители династийной истории помимо ГСЧ привлекали другие источники, служат три эпизода. Два из них приводятся в официальной версии биографии Кумарадживы. В обеих версиях рассказывается о том, как император Яо Син, обеспокоенный тем, что род Кумара-

дживы угаснет, навязал ему, монаху в зрелом возрасте, сожительство с десятью певичками. Но только в официальной версии приводятся эпизоды, как бы обрамляющие этот рассказ.

«Яо Син, его приближенные, шраманы большой добродетели — свыше тысячи человек — с почтением взирали и слушали. Внезапно Кумараджива спустился со своего возвышения и обратился к Яо Сину: „Какие-то два младенца взобрались мне на плечи. Чтобы меня защитить, нужна женщина“. Тогда Яо Син повелел одной женщине, состоявшей при дворе, прийти к Кумарадживе. Раз совокупившись с ним, она родила двоих младенцев».

Далее в обеих версиях представлен упомянутый выше рассказ о сожительстве Кумарадживы с десятью певичками, к которому в официальной версии примыкает следующий эпизод.

«Большинство учеников принялись подражать Кумарадживе. Тогда он наполнил патру иглами, призвал учеников и обратился к ним с такими словами: „Если Вы можете, подражая мне, съесть это, то живите во блуде!“ Вслед за этим он семь раз поднес ко рту патру с иглами и ел, как если бы это была обыкновенная пища. Пристыженные монахи повиновались ему и прекратили блуд» [5, т. 58, с. 770а].

Третий эпизод приводится в официальной версии биографии Фо-ту-дэна и, вероятно, почерпнут из «Ши шо синь юй» (см. [9, с. 347]).

«Чжи Даолинь¹⁴ жил в столице¹⁵. Он прослышал, что Дэн все еще пребывает при правителях из рода Ши, и воскликнул: „Досточтимый Дэн полагает Ши Ху чем-то вроде чайки“» [5, т. 58, с. 766б].

Отвлекаясь от конкретного содержания приведенных отрывков (чуть ниже мы подробно остановимся на отрывке из биографии Фо-ту-дэна), отметим их несомненное сходство в одном существенном моменте. Все они сообщают дополнительные подробности о пребывании буддийских деятелей при императорских дворах, их взаимоотношения с правителями. Если принять эти отрывки именно в таком качестве, то их появление в династийной истории не покажется неожиданным, напротив, предстанет закономерным. Части соответствующего содержания или испытали в ЦШ наименьшие потери, или обошлись без купюр, или, как мы убедились, дополнились новыми подробностями.

Недостатка в такого рода сюжетах не испытывает и буддийское биографическое собрание. Буддийский историк Хуэй-цзяо весьма дорожит свидетельствами близости монахов к верховной власти и ее представителям. И все же если в ГСЧ эти сюжеты остаются хотя и значительной, но только частью обширного описания разносторонней деятельности буддистов, то в ЦШ становятся чем-то самодовлеющим, главенствующей (если не единственной) целью повествования. Такое смещение акцентов в династийной истории отчетливо прослеживается и вряд ли требует каких-либо пояснений.

В подробном объяснении нуждается следующее, на наш взгляд, существенное обстоятельство. Все пять избранных для ЦШ биографий обращены к буддийским деятелям, искавшим покровительства не у китайской, «законной», династии Цзинь, с 317 г. правившей на землях к югу от Янцзы, но у «варварских», так называемых лжединастий Севера. Фо-ту-дэн и Шань-дао-кай состояли при ближайшем окружении императора династии Поздняя Чжао (319—350) Ши Ху (333—349). Сэн-шэ пребывал при Фу Цзяне (319—350) — первом и единственном императоре династии Ранняя Цинь. Тань-цзэ был принят при дворе правителя династии Южная Лян (397—414) Туфа Жутаня (402—414). И наконец, Кумараджива долгое время был почетным пленником Люй Гуана (385—398), основавшего династию Поздняя Лян (385—403), а затем пользовался покровительством императора династии Поздняя Цинь (381—417) Яо Сина (396—417). Ни одна из перечисленных династий, в разное время представлявших на престоле «пять северных племен» (сюнну, цзе, сяньби, ди, цян), не наделялась в китайском традиционном историописании прерогативой законной власти, ни один из названных правителей не избежал определения «узурпатор».

В отличие от буддийского биографа Хуэй-цзяо, уделившего равное внимание северному и южному буддизму (см. [2, с. 6]), составители ЦШ ограничились описанием только деятелей северного буддизма и их высоких покровителей. Учитывая, что ни один из деятелей, представленных в ЦШ, не был китайцем, следует заключить, что биографии династийной истории полностью укладываются в схему: «варвар» — правитель — чужеземец-миссионер.

О том, что предполагает такая схема, какой характер отношений подразумевает, позволяет судить вышеприведенный отрывок из биографии Фо-ту-дэна. В системе китайских литературных образов та чайка, которой Чжи Даолинь уподобляет Ши Ху, по традиции, идущей от Чжуан-цзы, воспринимается как существо необузданное и дикое, но наделенное своего рода животным инстинктом, позволяющим ему избегать опасности (Ле-цзы, цз. 2).

В изложении составителей ЦШ «варвары» — правители, не наделенные «мандатом Неба» и не обладающие истинной (т. е. китайской) образованностью, — использовали буддизм как некое паллиативное средство, помогающее им (пусть временно) устранить угрозы престолу, преодолеть превратности судьбы. Деятельностью чужеземцев-миссионеров обеспечивались политические и военные успехи северных правителей (предвидения и пророчества Кумарадживы и Фо-ту-дэна), их благоденствие (деятельность Фо-ту-дэна, Шань-дао-кай и Тань-цзэ как целителей) и благополучие подданных (Фо-ту-дэн и Сэн-шэ, вызывавшие дождь). Существенно при этом, что, согласно составителям ЦШ, такая деятельность, как мы уже знаем, всецело

опирается на сверхъестественные способности чужеземцев, целиком сводится к магической и иной чудодейственной практике.

В связи с этим уместно будет вспомнить, что по традиции, идущей от Будды Шакьямуни, ортодоксальный буддизм если не противопоставлял себя полностью, то определенно сторонился разного рода чудотворений, полагая их помехой на пути истинного религиозного совершенствования (см. [8, с. 15]). Воскрешение из мертвых, чудесное исцеление, колдовство, магия — все это не было в духе классического буддизма, исключалось из представлений об истинной буддийской мудрости. Чудотворение не относилось к высшим сферам буддийской деятельности, но допускалось как последнее средство обращения в веру наиболее закослелых и глухих к голосу разума невежд¹⁶. Между тем именно на этой второстепенной и подчиненной сфере буддийской деятельности, исключительно на этом аспекте взаимоотношений миссионеров с правителями сосредоточили свое внимание составители ЦШ¹⁷.

Итак, составители ЦШ настаивают на особом характере отношений буддистов с правителями. Вместо традиционной схемы (император, наделенный «мандатом Неба», — советник, обладающий истинной мудростью) династийная история предлагает иную модель: «варвар» — правитель, узурпировавший власть, — чужестранец-миссионер, также незаконно присвоивший себе права истинного мудреца. В изложении составителей ЦШ буддизм, таким образом, лишается притязаний на учение, проводимое истинными мудрецами и способствующее утверждению законной власти.

* * *

Подводя итог нашим наблюдениям над текстом ЦШ, мы должны будем заключить следующее. Официальная историография пыталась представить буддийского деятеля в экзотическом облике чудотворца, неким кудесником, отстраненным от ученой книжности, истинной мудрости. В династийной истории общение буддистов с властями строится по схеме: «варвар»-правитель — чужестранец-миссионер; основным содержанием такого общения становится столь несовместимая с китайскими представлениями о высшей мудрости магическая и иная чудодейственная практика. Иными словами, официальная историография (а в широком смысле — официальная китайская ортодоксия конфуцианского толка) стремилась оттеснить буддизм с освоенной им позиции просвещенной религии в сторону народных суеверий, верований, тем самым подтвердить свою прерогативу высшего духовного авторитета.

¹⁶ Литературный ряд «Гао сэн чжуань» сочинениями Хуэй-цзяо и Даосюаня не исчерпывается. До нас дошли также сочинения Цзань-нина (919—1001) «Сун гао сэн чжуань» («Сунские жизнеописания достойных монахов»),

и Жу-сина (XVII в.) «Да-Мин гао сэн чжуань» («Великоминские жизнеописания достойных монахов»); к этому же ряду примыкают собрания Какхуна (XIII в.) «Хэтонь ко сынъ чон» («Жизнеописания достойных монахов Кореи») и Сибана (1625—1710) «Хонте ко со дэн» («Жизнеописания достойных монахов Японии»).

² Пять хлебов — в буддийском обиходе под этим понятием обычно подразумеваются следующие культуры: рис, пшеница, просо, фасоль, конопля.

³ Ли — китайская мера длины, равная 0,576 км.

⁴ П а т р а — чаша строго регламентированных размеров, служащая буддийскому монаху для сбора подаяния и принятия пищи.

⁵ Ш р а м а н — странствующий буддийский монах.

⁶ Ш а с т р а — сочинение, содержащее истолкования к разного рода буддийским понятиям. Наряду с сутрами (предания, поучения, заповеди, в представлении буддистов восходящие к Будде и его ученикам) и винаями (установления, предписания, запреты, положенные в основу устава буддийской монашеской общины) шастры образуют буддийский свод Трипитака (Три сокровищницы, кит. Саньцзан).

⁷ М а х а я н а — букв. «Большая колесница»; буддизм, получивший распространение в Китае, Корее, Японии, Тибете и Монголии (иначе, Северный буддизм). Взамен буддизма в архаичной форме хинаяны (Малая колесница) махаяна проповедует всеобщность спасения и провозглашает культ бодхисаттв как спасителей всех существ.

⁸ Г а т х а — песнопение, псалом, стихотворная часть сутры.

⁹ Й о д ж а н а — мера длины в древней Индии, протяженность которой колебалась от 5 до 16 км.

¹⁰ Ши Даошэн (334—417) — выдающийся мыслитель раннего китайского буддизма, истолкователь идей «Нирвана-сутры».

¹¹ Гуаньчжун — букв. «Среди застав» — земли в южной части современной провинции Шэньси, окруженные горами. Основные пути к ним проходили через горные заставы, отсюда и название. Исконные земли династии Цинь, объединившей Китай и правившей с 246 по 207 г. до н. э.

¹² Ши Хуэйюань (334—417) — выдающийся деятель раннего китайского буддизма, один из виднейших буддийских проповедников.

¹³ Такое право в полной мере осуществляют деятели, представленные в главе «Конфуцианцы» династийной истории. Ни одна краткая биография этой главы не обходится без подробного перечня написанных, изученных или прокомментированных сочинений [5, т. 58, с. 725—730].

¹⁴ Чжи Даолинь (313—366), он же Чжи-дунь — виднейший представитель «сюань сюе-буддизма», вобравшего в себя собственно буддийские, а также даосские, истолкованные в духе «сюань сюе» идеи.

¹⁵ Под столицей подразумевается г. Цзянькан (современный Нанкин), где правила китайская династия Восточная Цзинь (317—419).

¹⁶ Такая позиция четко прослеживается и в ортодоксальном (а равно книжном, или просвещенном) китайском буддизме; ее, в частности, всецело разделяет автор ГСЧ. «Когда чудотворцы обращают в веру, — пишет он в предисловии к ГСЧ, — пред ними склоняются самые неустовые противники» [6, т. 50, с. 419а].

¹⁷ Следует оговориться, что в исторической реальности раннего китайского буддизма, этот аспект был менее противопоставлен северному буддизму, нежели южному (см. [3, с. 182]). Примечательно, однако, что избранные для ЦШ биографии сводятся исключительно к северной модели.

1. Ермаков М. Е. Биография Кумарадживы в «Гао сэн чжуань» и ее версия в официальной китайской историографии. — Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае» (тезисы и доклады). Ч. 1. М., 1978.
2. Ермаков М. Е. «Гао сэн чжуань» как литературный памятник (Автореф. канд. дис.). Л., 1983.
3. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1978.
4. Меньшиков Л. Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Ч. 1. М., 1972.

5. Сыбу бэйяо.— Сер. «Основные сочинения по четырем разделам». Шанхай, 1936.
6. Тайсэ синсю Дайдзюкё.— (Заново составленная Трипитака годов «тай сё»). Токно, 1928.
7. Ch'en K. S. Filial Piety in Chinese Buddhism.— Harvard Journal of the Asiatic Studies. Vol. 28, 1968.
8. Dutt N. Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. L., 1925 (Calcutta Oriental Series. Vol. 4 [E 8]).
9. Wright A. F. Fo-t'u-têng, a Biography.— Harvard Journal of the Asiatic Studies. Vol. 11, 1948, № 3—4.
10. Yang Lien-sheng. The Organisation of Chinese Official Historiography: principles and Methods of the Standard Histories from the T'ang through the Ming Dynasty.— Historians of China and Japan. L., 1961.

* * *

Ниже предлагается перевод биографии Кумарадживы [6, т. 50, с. 330а—333а] с выделением курсивом тех отрывков, которые дословно или с небольшими отклонениями приводятся также в биографии Кумарадживы из ЦШ [5, т. 58, с. 769б—770б]. О двух отрывках из ЦШ, дополняющих буддийскую версию, см. выше.

Кумараджива — означает имя: «Дитя, которому суждена долгая жизнь». Кумараджива — выходец из страны Тяньчжу (Индия)*, представители его рода из поколения в поколение занимали пост государственного министра. Дед Кумарадживы по имени Датта своими выдающимися талантами выделялся среди современников, был в большом почете у государя и его подданных. Отец Кумарадживы по имени Кумараяна отличался умом, добродетельностью и душевной чистотой. Он не пожелал наследовать пост министра, пренебрег жизненной суетой и стал монахом. Он держал путь на восток через горы Цунлин (Памир). Правитель государства Цюцы (Куча) прослышал о том, что Кумараяна отклонил мирские почести и проникся к нему уважением. Он вышел за городские ворота и просил Кумараяну быть духовным наставником государства.

У правителя была младшая сестра. Ей только исполнилось двадцать лет, но была она умна и прозорлива: все, что попадалось ей на глаза, умела объяснить, повторяла наизусть раз услышанное. К тому же на теле у нее была алая родинка, что предвещало рождение умного сына. Многие государи добивались ее, но она им неизменно отказывала. Когда же она увидела Кумараяну, то пожелала стать его женой.

Вскоре был зачат Кумараджива. Когда Кумараджива был в утробе у матери, она почувствовала, что ее разумение возросло вдвое против прежнего. Она прослышала, что в большом монастыре Цюэли во множестве собираются славнейшие добродетельнейшие мужи и праведные монахи, а также знатные женщины из правящих родов и добродетельные монахини. Они каждый день совершают подношения, предаются воздержанию и слушают проповеди. Мать Кумарадживы вдруг постигла санскрит. Сколь ни трудна была фраза, она понимала ее глубинный смысл. Некий архат Дхармагхоша говаривал: «У нее обязательно родится будущий мудрец. Если и было подобное, так это Шари-путра¹ в утробе матери». С рождением Кумарадживы мать утратила познания в языке. Вскоре она прониклась желанием стать монахиней. Однако муж воспротивился этому, и у них родился еще сын, названный Пушадева. Как-то раз мать Кумарадживы прогуливалась у городской стены и на могильном холме увидела лежащие в беспорядке человеческие кости. Тогда она глубоко проникла в причины страданий, поклялась оставить семью, решила, что, до тех пор пока не пострижется в монахини, не будет ни есть, ни пить. На шестую ночь она вконец обессилела, и не быть бы ей наутро в живых, если бы перепуганный муж не дал свое согласие. Но и теперь, не пройдя пострига, она отказывалась от пищи. Только когда муж велел слуге постричь ее, она при-
тонулась к пище и воде. На следующее утро мать Кумарадживы приняла

* Здесь и далее в скобках даются краткие пояснения переводчика и европейские соответствия китайским датам.

обет воздержания и с восторгом предалась постижению Истинного закона. Она постигала его самозабвенно и неустанно; достигла первого плода святости.

Семь лет Кумараджива вместе с матерью ушел в монастырь. Там под руководством наставника он за день заучивал тысячу гатх. Поскольку в одной гатхе содержится тридцать два слова, то вместе это составляло тридцать две тысячи слов. Кумараджива зачитывал вслух шастры, и наставник объяснял ему смысл изречений. После этого Кумараджива заучивал текст наизусть, и не было в нем тайн, которые бы ему не открылись. В то время в Куча становилось все больше людей, подносящих дары матери Кумарадживы, приходившейся правителью младшей сестрой. И тогда она скрылась от них и увела с собой Кумарадживу. В возрасте девяти лет Кумараджива вместе с матерью, перебравшись через реку Синьтоу (Инд), прибыл в Цзибинь (Кашмир). Так он повстречался со славным и добродетельным наставником Закона Бандхудаттой, который приходился двоюродным братом правителью Цзибиня. Его душевные качества были безупречными, а таланты и ученость не знали себе равных. Во всех разделах Трипитаки не было ничего, что бы он не превосшел. С рассвета до полудня он записывал тысячу гатх и с полудня до заката заучивал другую тысячу. Слава Бандхудатты была всеобъемлющей; и монахи и миряне считали его своим наставником. По прибытии Бандхудатты Кумараджива почтил его ритуалом наставника и под его началом постиг сутру «Цза цзан цзин», две из сутр «А хань»: «Чжун цзин» и «Чан цзин» в четыре миллиона слов. Бандхудатта много раз говорил, что Кумараджива наделен божественными талантами, и об этих похвалах стало известно правителью. Правитель пригласил Кумарадживу во дворец. Туда же прибыли проповедники иных учений, чтобы вступить с ним в спор и привести в затруднение. Ввиду юных лет Кумарадживы иноверцы рассудили, что это не составит им труда. Кумараджива изобличил их несостоятельность. Иноверцы пали ниц², стыдясь и безмолвствуя. Правитель проникся еще большим уважением к Кумарадживе и назначил ему ежедневное содержание: двух вяленых гусей, мешок риса лучших сортов в три доу и шесть шэн³ творога. Для пришельца из чужой страны это было высокой почестью. Настоятель монастыря, при котором состоял Кумараджива, определил ему в услужение пятерых монахов и восемнадцать шраманера⁴. Иметь такого постояльца он почитал для себя высшим достоинством.

Кумарадживе было двенадцать лет, когда его мать решила вернуться в Цюцы. В странах, что лежали на их пути, Кумарадживе сулили самые высокие почести, но он неизменно отвечал отказом. В горах, что на севере страны Юэчжи⁵, им повстречался некий архат. Он подивился на Кумарадживу и так сказал его матери: «Охраняй его от соблазнов! Если этот шраманера до тридцати пяти лет не нарушит монашеских обетов — быть ему великим проповедником Закона Будды. И обратит он в Учение многих и многих людей, сравнившись в славе с самим Упагуптой⁶. Не будет блюсти обетов — не быть ему великим, а быть по уму и знанию только наставником».

Их путь проходил через государство Шалэ (Кашгар). Кумараджива нес на голове патру и приговаривал: «Патра очень велика, отчего же так легка?» Внезапно патра потяжелела, да так, что не было сил ее держать. Кумараджива замолчал и опустил ее на землю. Мать спросила, отчего он это сделал, и Кумараджива, смеясь, отвечал: «Ваш сын полон противоречий, и потому патра становится то легкой, то тяжелой».

Они остались в Шалэ на один год. В ту зиму Кумараджива изучил шастры, вполне освоил собрания «Ши мэн» и «Сю чжи», всецело проникся их сокровенным смыслом. Для него перестали быть затруднительными и шастры «Лю цзу лунь». В Шалэ жил шраман Си-цзянь. Он говорил правителью: «Этого шраманера нельзя так просто отпустить! Ты, государь, должен созвать монахов и просить Кумарадживу открыть им врата Закона. Из этого ты извлечешь двойную пользу: во-первых, шраманы нашей страны устыдятся своего несовершенства и будут стремиться к достижению мудрости; во-вторых, правитель Цюцы с гордостью называет Кумарадживу своим подданным, а почитая его, должен будет почитать и нас — прибыть с визитом и завязать с нами дружбу». Правитель дал свое согласие. Был создан собор, на котором

Кумараджива зачитал сутру «Чжуань фа лунь цзин». И в самом деле, вышло так, что правитель Цюцы снарядил высокое посольство с выражением благодарности и предложением двум государствам породниться.

На досуге, в перерывах между проповедями Закона, Кумараджива изучал священные книги посторонних учений. Он превосходно разбирался в шастре «Вэй то хань до», усвоил множество литературных стилей и грамматических правил, приемы ведения споров. *Кумараджива перечитал все, что содержится в Четырех ведах и трактатах о Пяти познаниях¹, не осталось ничего, что бы он не превзошел в учении об Инь и Ян и астрологии. Кумараджива в совершенстве постиг тайны добрых и дурных предзнаменований, безошибочно предсказывал события. Был он разумен и прост, сторонился всего низменного. Странствующая братия стала его чуждаться, но Кумараджива не придавал тому значения и оставался самим собой.*

Жили тогда два брата. Старший был наследником правителя Сочэ (Яркенд), а младший — преемником на пост главного советника. Оба покинули свою страну и стали шраманами. Старшего звали Сурьябхадра, младшего — Сурьясома. Сурьясома по способности не знал себе равного, был приверженцем и проповедником махаяны. И старший брат, и другие ученые мужи считали его своим наставником. Среди его почитателей был и Кумараджива. Они сдружились, и Кумараджива проникся еще большим уважением к Сурьясоме. Однажды Сурьясома объяснял Кумарадживе сутру «А ну да цзин». Кумараджива узнал, что все, составляющее сей бренный мир, — суть пустота, не имеющая признаков. Кумараджива усомнился и спросил: «Какой же прок от этой сутры, если она утверждает уничтожение всех дхарм». Сурьясома отвечал: «Дхармы и все, что познается глазами, не обладают истинной сущностью». Кумараджива прежде полагался на свое зрение; ныне же выходило так, что все проистекает от причины, но не имеет сущности. Тогда он принялся изучать махаяну и хинаяну, сопоставил их во всех частностях. *Кумараджива понял, что на принципах махаяны следует остановиться подробнее, и углубился в ее всеобъемлющие творения. Наконец он воскликнул: «Прежде, следуя учению хинаяны, я уподоблялся человеку, который не ведает о золоте и полагает драгоценный камень за верх совершенства!». Кумараджива проник в самую суть махаяны, принял от наставника и заучил шастры «Чжун лунь» и «Бай лунь», а также шастру «Ши эр мэн лунь».*

Вскоре Кумараджива последовал за матерью в государство Вэньсу (Аксу), что к северу от Цюцы. В Вэньсу тогда проживал один праведный муж. Он был повсюду знаменит своим умением вести спор и брался утверждать, что ему нет в этом равного. Он ударил в царский барабан и поклялся: «Если кто победит меня в споре, я готов голову свою срубить и ему поднести». Кумараджива предложил ему рассмотреть два противоположных суждения. Тот смешался и в страхе потерять голову отступился, стал приверженцем Кумарадживы.

Слава Кумарадживы прогремела далеко на восток за горами Цунлин, достигла земель в долине реки Хуанхэ. *Сам правитель Цюцы прибыл в Вэньсу, чтобы сопроводить Кумарадживу в свои владения. Где бы они ни останавливались, Кумараджива читал проповеди. Ему повсюду поклонялись и признавали его превосходство.*

Дочь правителя Цюцы была монахиней. Ее звали Акшьямати. Она перечитала множество буддийских сочинений и особенно усердно предавалась самосозерцанию. Говорили, что она достигла второй ступени совершенства². Проповеди Кумарадживы приводили ее в восхищение. Акшьямати созвала большой собор и просила Кумарадживу открыть таинства сутр махаяны. Кумараджива высказал суждение, что дхармы суть пустота, «Я» не существует, все, что мы различаем в этом бренном мире, — ложно, а имена — не истинны. Все, кто внимал его словам на соборе, опечалились и сожалели, что прозрение пришло так поздно.

Когда ему было двадцать лет, Кумараджива во дворце правителя принял монашеские обеты. Под руководством Вималакши он заучил винаи «Ши сун».

Тем временем мать Кумарадживы собиралась в страну Тяньчжу. Она так сказала Бо Чуню, правителю Цюцы: «Твое государство скоро падет, и я остав-

ляю его». Она отправилась в Тяньчжу и там достигла третьей ступени совершенства. Расставаясь с сыном, она говорила: «Всеобъемлющее учение махаяны проникло в Китай и проповедовать это учение в Восточных землях под силу только тебе. Но тем самым ты пренебрежешь собственной выгодой. Как же быть?» Кумараджива отвечал: «Учение Великих мужей⁹ обращено не к своей выгоде, но к пользе других. Если мне суждено нести в люди Закон, просветить многих пребывающих во мраке, то я не буду ни о чем сожалеть, пусть даже мне уготованы мучения в кипящем котле». И он остался в Цюцы, при монастыре Синьсы. Как-то в старом дворце неподалеку от монастыря он отыскал сутру «Фан гуан цзин» и принялся ее читать. Злой дух, чтобы воспрепятствовать этому, скрыл от Кумарадживы очертания знаков, и все, что он увидел, была чистая бумага. Кумараджива понял, что это проделка духа, и поклялся быть непреклонным. Дух отступил, и строки рукописи обозначились вновь. Кумараджива продолжил чтение, как неведомо откуда донеслись слова: «Пристало ли тебе, мудрец, читать это?» «Ничтожный дух,—воскликнул Кумараджива,—сгинь немедленно! Моя вера неколебима, как земля тверды!»

Кумараджива оставался в монастыре два года и все это время провел за чтением сутр и шастр махаяны. Он проник в самые глубокие тайнства этого учения. Правитель Цюцы распорядился возвести престол Золотого льва¹⁰ и застелить его тканями из страны Да-Цинь (Византия). Он призвал Кумарадживу взойти на престол и поведать Закон. Кумараджива сказал: «Мой наставник еще не приобрелся к учению махаяны и я желаю передать ему то, чем сам обладаю. И ничто меня не остановит». Вскоре из далеких краев прибыл великий проповедник Бандхуатта. «Что заставило тебя проделать столь большой путь?» — спросил его правитель. Бандхуатта отвечал: «Во-первых, я услышал о необычайном прозрении моего ученика, во-вторых, узнал о том, государь, что воздаешь хвалу учению Будды. И потому, шаг за шагом преодолевая невзгоды и презрев опасности, я поспешил в твою чудесную страну». По прибытии наставника Кумараджива принялся осуществлять свой замысел. Он истолковал наставнику сутру «Дэ нуй вэнь цзин», и многие из его пояснений о причинах и следствиях, о пустоте расходились с тем, чему они доверялись прежде. Потому то Кумараджива и начал с этих положений. Наставник спросил Кумарадживу: «Что за особые свойства усматриваешь ты в махаяне, что так ею увлечен?» Кумараджива отвечал: «Глубокая и чистая махаяна утверждает, что все дхармы суть пустота. Хинаяна же в этом отношении непоследовательна и привносит многие погрешности». Наставник возразил: «Ты говоришь, что все без исключения есть пустота. Как же так? Можно ли отрицать дхармы в угоду пустоте? Так послушай же мой рассказ. Как-то один сумасшедший велел мастеру спрясть нить, и чтоб была она как можно тоньше. Мастер приложил все свое умение, и вышла нить такой тонкой, как если бы ее спряли из пылинок. Однако сумасшедшему работа все-таки показалась грубой. Рассердился тогда мастер и со словами: „Вот эта тонкая нить“ — стал указывать в пустоту. „Я ничего не вижу“, — удивился сумасшедший. „Нить эта очень тонкая, — пояснил мастер, — я сделал ее так искусно, что ни я сам и никто другой не могут ее разглядеть“. Сумасшедший обрадовался и сполна заплатил ему за работу. Так мастер его одурачил, да еще получил вознаграждение. Твои пустые дхармы, Кумараджива, — это та же нить». Кумараджива вновь стал приводить примеры, выстраивать их один за другим. Преодолевая трудности, он вновь и вновь обращался к сутре, и по прохождении месяца Бандхуатта уверовал. Наставник воскликнул: «Я не в силах подавить его волю. Это теперь очевидно». Он почтил Кумарадживу ритуалом наставника, сказав во всеуслышание: «Этот монах — мой наставник в махаяне. Я — его наставник в хинаяне».

В Западном крае повсюду превозносили чудесный талант Кумарадживы. Из года в год он читал проповеди. Правители стояли преклонив колени дабы попирая их тела Кумараджива взомел на престол. Так его ценили. Поведанное Кумарадживой учение внедрилось в Западном крае, и его имя стало известно в Восточном государстве.

В то время Фу Цзянь захватил власть и основал лжединастию в Гуаньчжуне. Правитель чужеземного государства Цяньбу (Ярхото) и младший

брат правителя Цюцы прибыли к трону. Фу Цзянь принял обоих правителей в тронном зале, и те сказали: «В Западном крае во множестве производят диковинные вещи. Пошли туда своих солдат и присоединяй его к своим владениям».

На 13-м году правления Фу Цзяня под девизом «цзянь юань» в год «дин чоу» (377 г.) и 1-ю луну великий астролог сделал доклад трону: «На небе своде над чужими владениями появилась звезда. Означает это, что есть в тех землях мудрец великой добродетели и что введет он в пределы Срединного государства». Фу Цзянь сказал: «Мне известно, что в Западном крае живет некий Кумараджива. И шраману из Сяньяна Дао-аню¹¹ не стать с ним вровень». Он отправил послов на поиски Кумарадживы. На 17-м году во 2-ю луну правители государств Шаньшань и Переднее Цзюйши вновь обратились к Фу Цзяню с просьбой снарядить войско в западный поход. На 18-м году в 9-ю луну Фу Цзянь повелел предводителю конницы Люй Гуану и полководцу Цзян Фэю, носившему титул покорителя Янцзы, с правителем государства Переднее Цзюйши и семидесятитысячным войском отправиться на усмирение стран Цюцы и Уци (Карашар). Перед выходом войск в поход Фу Цзянь устроил Люй Гуану проводы во Дворце императорских установлений¹² и напутствовал его: «Император правит по воле Неба. За основу ты должен брать любовь к простому народу. Разве захват чужих земель может быть целью для человека, обретшего Путь? Слышал я, что живет в Западном крае Кумараджива. Он глубоко постиг суть Закона и превосходно владеет учением об Инь и Ян. Для целой школы последователей стал он патриархом. Я много думал о нем. Ведь мудрецы и философы — величайшая драгоценность государства. Когда покорешь Цюцы, с гонцами доставить Кумарадживу ко мне».

Люй Гуан с войском еще только приближался, когда Кумараджива поведал правителю Бо Чуню: «Твое государство на краю гибели. Есть у него всеисильные враги, и придут они в ближайшие дни с Востока. Тебе следует оказать им почтительный прием и ни в коем случае не вступать в бой с передовым отрядом». Бо Чунь не внял совету Кумарадживы и принял сражение. Люй Гуан разгромил его армию, а самого Бо Чуня убил. В правители он произвел Чжэня — младшего брата убитого. Кумараджива стал пленником Люй Гуана.

Люй Гуан захватил Кумарадживу в плен, но не изведал его мудрости. Он увидел, что тот еще молод, и стал на обычный манер издеваться над ним, принуждал жениться на дочери правителя Цюцы. Кумараджива был против и отказывался что было сил. Люй Гуан сказал: «Праведный муж следует правилу: не превосходи своего отца. Как же ты смеешь отказываться?» И тогда Кумарадживу напоили крепким вином, вместе с дочерью правителя заперли в покоях. Так, по принуждению, Кумараджива утерла невинность. В другой раз Люй Гуан заставлял Кумарадживу садиться верхом то на буйвола, то на необъезженную лошадь, чтобы тот свалился. Кумараджива в душе переживал свой позор, внешне же оставался спокоен. Люй Гуан устыдился и прекратил издевательства.

Люй Гуан повел войско в обратный путь и сделал привал у подножия горы. Кумараджива предупредил его: «Нельзя делать здесь стоянку. Это обернется для тебя несчастьем. Нужно отвести войско на возвышенность». Люй Гуан не прислушался к словам Кумарадживы. А ночью разразилась ливень. Вода поднялась и все смела на своем пути. Поток был высотой в несколько чжанов¹³, и погибли в нем тысячи воинов. Люй Гуану открылся тайный смысл слов Кумарадживы, и он пришел в изумление от его проницательности. А Кумараджива между тем поучал: «Не стоит задерживаться в этом гиблом месте. Будет разумным приказать армии сняться отсюда. По дороге еще попадется удобное место для стоянки». Люй Гуан последовал его совету. По прибытии в Лянчжоу¹⁴ он узнал, что император Фу Цзянь пал жертвой Яо Чана. Армия Люй Гуана облачилась в белые траурные одежды и двинулась к южным окраинам города. Вскоре Люй Гуан незаконно присвоил себе титул независимого правителя за пределами Гуаньчжуна с девизом правления «тай ань».

Во 2-ю луну на 2-м году под девизом правления «тай ань» (387 г.) в

Гуцане¹⁵ подули сильные ветры. Кумараджива так растолковал это Люй Гуану: «Ветер этот неблагоприятный. Непременно будет мятежи и раздоры. Но ты ничего не предпринимай, и все само собой придет в равновесие». Вскоре Лян Цзянь, а потом и Пэн Хуан подняли мятеж. Кончилось тем, что они истребили друг друга. На 2-м году под девизом правления «лун фэй» (396 г.) варвары из Чжанъе¹⁶ Цзюйцюй Наньчэн и его сводный брат Мэнсунь подняли мятеж. Они прочли на престол наместника Цзянькана (Нанкин) Дуань Е. Люй Гуан послал на их усмирение пятидесятитысячное войско во главе со своим побочным сыном, правителем округа Тайюань¹⁷, и наместником в Циньчжоу¹⁸ Люй Цзюанем. Рассудили, что Дуань Е и прочие — попросту сброд и могущественному Люй Цзюаню не составит труда с ними покончить. Люй Гуан спросил совета у Кумарадживы, и тот сказал: «Я все тщательно продумал и понял, что ничего хорошего из этого не выйдет». Тем временем Люй Цзюань потерпел сокрушительное поражение в Хэли¹⁹. Вскоре учинил беспорядки Го Син. Люй Цзюань оставил основные силы и с небольшим отрядом повернул обратно. Но и на этот раз он был разбит и едва спасся бегством.

Дворцовой канцелярией Люй Гуана ведал Чжан Цзы — знаток древних сочинений и прекрасный каллиграф. Люй Гуан очень дорожил им и, когда Чжан Цзы заболел, делал все, чтобы спасти его. Один ученый чужестранец по имени Ракша (?) взялся вылечить Чжан Цзы. Люй Гуан обрадовался и щедро одарил его. Кумараджива понял, что чужестранец на самом деле плут и мошенник, и поведал об этом: «Ракша не в состоянии выполнить обещанное и намеренно вводит в заблуждение. Но ведь и тайны судеб можно сделать явными». Он взял пять шелковых нитей и свил из них веревку, затем веревку поджег и, когда она сгорела, бросил пепел в воду. «Если пепел всплывает и превратится в веревку, то болезнь Чжан Цзы не исцелится», — сказал он. Через мгновение частички пепла пришли в движение, и вскоре на поверхности плавала веревка, такая же как прежде. Как ни лечили потом Чжан Цзы, лучше ему не становилось. А через несколько дней он скончался.

Вскоре умер Люй Гуан, и ему наследовал его сын Люй Шао. Однако по прошествии нескольких дней он был низвергнут с престола и убит Люй Цзюанем — побочным сыном Люй Гуана. Люй Цзюань учредил девиз правления «сянь нин».

На 2-м году под девизом правления «сянь нин» (400 г.) чья-то свинья принесла поросенка о трех головах, а из колодца, что в восточном предместье, вылетел дракон. Он опустился у императорского дворца и лежал там, извиваясь. На следующее утро он исчез. Правитель посчитал это хорошим предзнаменованием. Он назвал тот дворец Дворцом парящего дракона. Вскоре после этого через Ворота девяти дворцов вслед за солнцем²⁰ поднялся ввысь черный дракон, и Люй Цзюань дал новое название тем воротам — «Ворота драконовой благодати». Кумараджива сказала следующее: «Эти таинственные драконы, вышедшие на прогулку, и бесовская свинья показали неспроста. Иногда зловещие драконы появляются и исчезают, и тот, кому привелось их видеть, не избежит страшных бед. Наверное, есть подлые люди, которые замышляют сменить государя. Нужно тебе умножить добродетель, чтобы соответствовать небесным установлениям». Люй Цзюань не внял его словам. Как-то раз Люй Цзюань и Кумараджива развлекались игрой в шахматы. Люй Цзюань выиграл фигуру и воскликнул: «Вот я и обезглавил раба (хуну)!» «Разве же это возможно, — возразил Кумараджива, — ведь раб сам отрубил кое-кому голову». В этих словах содержался намек, но правитель так ничего и не понял. У Люй Гуана был младший брат Люй Бао. У того был сын Люй Чао, которого с рождения звали Ху Ну. И вышло так, что он-то и обезглавил Люй Цзюаня, а затем сделал правителем старшего брата Люй Луна. Только тогда стало ясно, что скрывалось за словами Кумарадживы.

За долгие годы, что Кумараджива провел в Лянчжоу, ни Люй Гуан, ни его сыновья не приобщились к Учению. И как ни углублялись познания Кумарадживы, применения он им не находил. Фу Цзянь умер, и их встреча так и не состоялась. Яо Чан, узурпировавший власть в Гуаньчжуне, также был осведомлен о достоинствах и славе Кумарадживы и, пренебреженный почтения, приглашал его к себе. Правители из рода Люй вершили государственные дела, опираясь на мудрые наставления Кумарадживы. Они опасались, что и Яо

Чан в тайных замыслах против них будет руководствоваться советами Кумарадживы, и потому не отпускали его на восток.

Яо Чан умер, и власть перешла к его сыну Яо Сину. И Яо Син не раз приглашал Кумарадживу. В 3-ю луну 3-го года правления под девизом «хун ши» (401 г.) у деревьев, что росли в саду при императорском дворце, переплелись кроны, а в парке Сяояо лук превратился в лаванду. Рассудили, что произойдет важное событие: в Гуаньчжун прибудет мудрец.

В 5-ю луну Яо Син послал правителя округа Лунси²¹ Ши Дэ в поход на запад усмирить Люй Луна. Армия Люй Луна была наголову разбита, и в 9-ю луну он известил императора, что смиряется перед его мощью. Только после этого стала возможна встреча Яо Сина и Кумарадживы в Гуаньчжуне. В 20-й день в 12-ю луну (8 февраля 402 г.) Кумараджива прибыл в Чанъань. Император встретил его ритуалом наставника, был чрезвычайно любезен и провел остаток дня в разговорах с ним. Последующие годы они посвятили постижению тайнств Учения и не знали в том усталости.

Начиная с правления ханьского Мин-ди (58—76), когда Великий Закон стал распространяться на Востоке, и в продолжение династий Вэй (220—264) и Цзинь (265—420) в стране переводилось множество сутр и шастр. Однако переводы пришельцев из стран Юэчжи и Тяньчжу были трудны для понимания, поскольку чужестранцы-переводчики плохо владели китайским языком и стилем. Яо Син с молодых лет читал Три драгоценности²² и утвердился в решении изучить буддийские сочинения. По прибытии Кумарадживы Яо Син пригласил его в павильон Сизин, что в парке Сяояо, переводить сутры. Большую часть текстов Кумараджива знал наизусть, и знал в совершенстве. Он свободно владел китайской речью и устный перевод давался ему легко. Приступив к чтению старых переводов, Кумараджива обнаружил, что из-за множества переводческих огрехов они не отражают истинное содержание санскритских рукописей. Восемьсот монахов, и среди них Цзэн-ли, Сэн-цян, Фа-цин, Дао-лю, Дао-хэн, Дао-бяо, Сэн-цзюй и Сэн-чжао, были определены Яо Сином в распоряжение Кумарадживы и содействовали ему в переводе сутры «Да пинь цзин» Кумараджива излагал санскритский текст, а Яо Син производил сверку нового перевода со старым и поправки. Во многом отличаясь от предыдущего, новый перевод Кумарадживы точнее передавал истинный смысл сутры. Слушатели были удовлетворены и в один голос славил Кумарадживу.

Глубокое познание буддизма Яо Син подкреплял благими деяниями. Он уверовал в то, что учение об освобождении от страданий есть всеобъемлющий закон государственного правления. Он основывался на своде махаяны, но не обходил вниманием и свода хинаяны. В стремлении явить причину и следствие событий он составил трактат «Тун сань ши лунь». Высшая знать и те, кто ниже рангом, восхваляли его и следовали его примеру. Верховный военачальник Яо Сянь и предводитель левого крыла войска Яо Сун искренне верили в то, что их судьба определяется кармой²³. Они просили Кумарадживу изложить новые сутры. В Чанъане, в монастыре Дасы, Кумараджива одну за другой перевел сутры: «Сяо пинь», «Цзинь ган», «По жо», «Ши чжу», «Фа хуа», «Вэй мо», «Сы и», «Шоу лэн янь», «Чи ши», «Фо цзан», «Пу са цзан», «И цзяо», «Пу ти», «У син», «Хэ юй», «Цзы цай ван», «Инь юань гуань», «Сяо у лян шоу», «Синь сянь цзе», «Чань цзин», «Чань фа яо», «Чань яо цзе», «Ми лэ чэн фо», «Ми лэ ся шэн», а также винаи: «Ши сун», «Ши сун цзе бэнь», «Пу са цзе бэнь» и шастры: «Ши лунь», «Чэн ши», «Ши чжу», «Чжун лунь», «Бай лунь» и «Ши эр мэнь». Эти переводы составили в общей сложности более трехсот цзюаней.

Кумараджива открыл истоки сокровенного знания, рассеял мрак неизвестного. Ученые мужи со всех сторон света и всех толков за десять тысяч ли приходили к нему. И поныне величие его деяний вызывает восхищение.

Ши Даошэн из монастыря Лунгуан, преисполненный мудрости, постигал тонкости Учения, но доискивался их вне письмен. Всякий раз, опасаясь погрешностей в словах, он приходил в Гуаньчжун к Кумарадживе и добивался от него окончательного решения. Ши Хуэйюань с гор Лушань, муж обширной учености, обозрел многие священные книги, был столпом Учения, завещанного Буддой. Но и он иной раз надолго прерывал свое отшельничество и с Кума-

радживой разрешал сомнительные места в рукописях. О том, как он отправляет письмо Кумарадживе, желая знать его мнение, рассказывает биография Ши Хуэй-юаня.

С первых дней шраман выдающихся талантов, ума и познаний Хуэй-цзяо следовал за Кумарадживой и записывал с его слов. Кумараджива рассуждал с ним о литературных стилях стран Запада, об их сходстве и различии с китайским стилем и, в частности, сказал: «В обычаях страны Тяньчжу высоко ценить сочинительство. Прекрасны гармония, стиль и рифмы сочинений этой страны, исполняющихся под аккомпанемент струнных инструментов. Всякий, кто удостоился приема у правителя, обязан исполнить в его честь славословие. И в буддийских церемониях пение призвано услаждать слух. Гатхи и шлоки, встречающиеся в сутрах, образцы того же рода. Однако переведенные с санскрита, они теряют свое изящество и выразительность. При том что китайские переводы доносят основное содержание оригинала, они лишены присущего ему стиля. Чтение такого перевода подобно поглощению пережеванной кем-то пищи. Принятие такой пищи не приносит никакого удовольствия и способно вызвать только рвоту».

Однажды Кумараджива сочинил гатху, посвященную шраману Фахэ.

Ты разумом своим рождаешь добродетель,
И чудный аромат на много йоджанов окрест струится,
На древе твоя ты, о феникс одишокий, восседаешь,
И трель твоя пронзает высь небес.

Во всех десяти гатхах, сочиненных Кумарадживой, содержатся иносказания, подобные этому.

Кумараджива благоговел перед махаяной, но сохранил широту помыслов. Он часто сокрушался: «Сочини я даже Абхидхарму махаяны, вторым Катьяянипутрой²⁴ мне все равно не стать. Китайские земли бедны на проникновенные умы и если переломится стержень крыла Закона, то о чем тогда говорить?» Так иногда скорбел Кумараджива. Но скорбь его тотчас проходила. Кумараджива преподнес в дар Яо Сину рукопись трактата «Ши сянь» в два цзюаня и комментарий к сутре «Вэй мо». Главы были составлены так, что ни одного слова нельзя было убрать или заменить, а фразы и иносказания были так изящны и просты, что самый глубокий смысл, заложенный в них, становился понятен каждому.

Кумараджива нес успокоение людям. Из окружающей толпы он выделялся горделивой осанкой и независимым видом. Он предводительствовал на собраниях, сообразуясь с обстоятельствами, и всякий раз находил выход из затруднительных положений. К тому же он был честен, милосерден и щедр. Он носил в сердце любовь ко всем, всегда был восприимчив к добру и до конца дней не знал усталости.

Император Яо Син как-то сказал Кумарадживе: «Великий наставник, в Поднебесной нет равного тебе по уму и познаниям. Если однажды ты оставишь мир, то кто же взрастит твой посев?» И должен был Кумараджива по настоянию императора взять себе десять невичек. С этого времени Кумараджива оставил монастырский квартал и император особым указом обязал казенные дома и постоянные дворы встречать его щедрыми подношениями. Каждого, кто приходил за наставлениями, Кумараджива встречал такими словами: «Слово мое подобно лотосу, что растет в воюющей грязи. Срывайте лотос, а грязь не берите!»

Еще когда Кумараджива жил в Цюцы, он принимал обеты от наставника по винаям Вималакши. И вот теперь Вималакша прибыл в Гуаньчжун. Кумараджива узнал об этом, несказанно обрадовался, встретил и почтил его ритуалом наставника. Вималакша не был осведомлен о том, что приключилось с Кумарадживой, и потому спросил: «В землях Хань тебе был уготован великий удел. Сколько же учеников приняли от тебя, Кумараджива, Закон?» Кумараджива отвечал: «В пределах Хань пребывали в беспорядке сутры и шастры. Те сутры и шастры, что существуют ныне, по преимуществу изложены мною. Тех же, кто под моим началом воспринял Учение, — три тысячи. Однако преграда моей кармы была значительно усугублена, и они не приняли меня как наставника в Учении».

Бхишну²⁵ Бэй-ду жил в Пэнчэне²⁶ и прослышал о том, что Кумараджива находится в Чанъане. Он со вздохом сказал: «Триста с лишним лет минуло с тех пор, как я с легким сердцем расстался с этим учителем. Так и не довелось нам повстречаться вновь. Что поделаешь, придется отложить нашу встречу до следующего перерождения».

В приближении смерти Кумараджива почувствовал, что Четыре всесущих элемента²⁷ приходят внутри его в расстройство. Он троекратно произнес заклинание и велел своим последователям-чужестранцам твердить это заклинание во имя его спасения. Однако Кумараджива не достиг желаемого, обессилел и почувствовал наступление конца. И тогда, преодолевая боль, он поведал сангхе свое прощальное слово: «По велению Закона повстречался я с вами, но не были претворены в жизнь все мои помыслы. Теперь, расставаясь с жизнью, какими словами выражу я свою скорбь? Я, невежда, заблуждался относительно миссии переводчика. Три сотни цзюаней сутр и шастр переведены мною. Только винаи „Ши сун“ не прошли окончательной сверки. Обратитесь к изначальному смыслу этого перевода — и вы не найдете в нем огрехов и потерь. Так пусть переведенное мною распространится в последующих поколениях, и все смогут постигнуть великое. Я же дам торжественную клятву. Если в моих переводах нет ошибок, то после сожжения моего тела язык останется невредим».

Кумараджива скончался в Чанъане в 20-й день 8-й луны 11-го года правления лжединастии Цинь под девизом «хун ши» (15 сентября 409 г.). Этот год соответствует 5-му году правления династии Цзинь под девизом «и си». В соответствии с чужеземным ритуалом тело Кумарадживы было предано огню в парке Сяояо. Когда поленя прогорели и от тела ничего не осталось, один только язык оказался невредимым.

Потом пришел монах-чужестранец и утверждал, что Кумараджива не поведал и десятой части из того, что превосходно знал.

Свое имя Кумараджива получил от рождения. В чужих странах детские имена часто дают по матери и отцу. Отца Кумарадживы звали Кумараяна, а имя матери было Джива. Совместили эти два имени, и получилось Кумараджива.

Не совпадают, однако, записи о дате смерти Кумарадживы. Или же говорится о 7-м годе под девизом правления «хун ши» (405 г.), или же о 8-м и 11-м. 7-й год, вероятно, происходит от ошибки переписчика. Между тем в каталогах переводчиков существует еще одна дата — 1-й год под девизом правления «хун ши» (398 г.). Боюсь, однако, что она не прошла сверки с тремя предыдущими.

¹ Шарипутра — один из десяти ближайших учеников Будды, прославленный своей мудростью.

² «Пали ниц» — по индийской традиции, поражение в ученом споре означало для побежденной стороны переход в ученики к победителю.

³ Доу — китайская мера объема, соответствующая 10,3 л.; шэн — $\frac{1}{10}$ доу.

⁴ Шраманера — послушник, готовящий себя к принятию монашеских обетов.

⁵ «В горах, что на севере страны Юэчжи» — неопределенное географическое понятие, поскольку к настоящему времени не вполне отчетливо установлены географические пределы страны Юэчжи, или, как полагают, Кушанского государства. Наиболее вероятным представляется, что автор ГСЧ подразумевает горный массив Восточный Гиндукуш.

⁶ Упагупта — четвертый буддийский патриарх, способствовавший процветанию буддизма при индийском правителе Ашоке (III в. до н. э.).

⁷ «Пять познаний» — понятие, пришедшее в Китай из Западного края, включающее: 1) постижение сокровенных принципов; 2) комментаторскую науку; 3) знание правильного и ложного; 4) знахарство и другие приемы врачевания (в том числе и иглокальвание); 5) магию и астрологию.

⁸ «Вторая ступень совершенства» — одна из четырех ступеней религиозного совершенствования; означает последнее рождение в мире людей перед

выходом из круга бытия. Предшествующая ступень — вступление в поток, т. е. на стезю духовного совершенствования; две последующие — освобождение от уз перерождений и достижение полного духовного совершенства или архатства.

⁸ «Великие мужи» — те бодхисаттвы (Майтрея, Амитабха, Авалокитешвара и др.), которые почитаются в буддизме махаяны.

¹⁰ «Престол Золотого льва» — квадратное сидение, которое помещается в главном зале буддийского монастыря и поддерживается четырьмя или семью фигурами львов. Золотой лев — один из титулов Будды.

¹¹ Дао-ань (312—385) — выдающийся деятель раннего китайского буддизма, автор ряда сочинений, теоретик перевода.

¹² «Дворец императорских установлений» — дворец близ Чанъани, возведенный при ханском У-ди (140—86 гг. до н. э.).

¹³ Ч ж а н — мера длины, равная 3,2 метра.

¹⁴ Лянчжоу — область на территории современной провинции Ганьсу.

¹⁵ Гуцан — ныне г. Увэй в провинции Ганьсу.

¹⁶ Чжанъе — округ в области Лянчжоу.

¹⁷ Округ Тайюань — центральная часть современной провинции Шаньси.

¹⁸ Цяньчжоу — земли на юге современной провинции Ганьсу.

¹⁹ Хэли — горы в современной провинции Ганьсу.

²⁰ «Вслед за солнцем» — традиционный образ, выражающий законность власти императора, правящего по воле Неба и проводящего эту волю среди подданных.

²¹ Округ Лунси — юго-восточная часть современной провинции Ганьсу.

²² «Три драгоценности» — Будда Гаутама, учение Будды, монашеская община Будды — символ буддизма.

²³ К а р м а — буддийский закон причинно-следственной связи, согласно которому совокупность достоинств и проступков в настоящем предопределяет форму перерождения всего сущего в будущем.

²⁴ Катьянипутра — автор классического сочинения хинаянского толка «Абхидхармаджьянапрастхана».

²⁵ Б х и к ш у — странствующий и собирающий подаяние буддийский монах.

²⁶ Пэнчэн — современный уезд Туншань в провинции Цзянсу.

²⁷ «Четыре всесущих элемента» — воздух, огонь, вода и земля, которые, по буддийским представлениям лежат в основе всего сущего и определяют его возникновение и разрушение.

Е. И. Кычанов

ГОСУДАРСТВО И БУДДИЗМ В СИ СЯ
(982—1227)

События 30-х годов XI в., времени окончательного формирования тангутского государства, поставили (мы не знаем насколько осознанно и остро, но знаем, что действительно поставили) вопрос о том, что станет идеологическим фундаментом нового государства, расположенного на стыке Китая и Центральной Азии — буддизм или конфуцианство. Впервые на материале китайских источников о Си Ся эту проблему в самом общем плане выдвинул японский исследователь Сатоси Накадзима. По его мнению, император Юань-хао (1031—1047), «выдающийся деятель», «создатель независимого государства», развивал «националистические взгляды». Правления его преемников, императоров Лян-цзо (1048—1066), Бин-чана (1067—1086) и Цянь-шуня (1086—1139), которые становились правителями страны малолетними и вместо них правили их матери, императрицы-регентши, отличались тем, что матери-императрицы всегда стремились восстанавливать тангутские обряды и культуру, а возмужавшие императоры вновь обращались к политике китаизации. «Фаньские (тангутские. — Е. К.) обряды означали развитие и упрочение буддизма, китаизация — конфуцианства» [14, с. 714—729].

Создав свое государство и основав национальную династию, тангуты вскоре встали перед дилеммой выбора идеологического направления для развития этого государства, осознав себя между Тибетом и Китаем, в прямом и переносном смысле этого слова (хотя справедливости ради следует сказать, что это промежуточное положение тангутского — дасяннского, миняг — народа длилось уже пятое столетие). За кем идти? За тибетцами, уже сделавшими буддизм идеологической основой своего общества и своей государственности, или китайцами, идеологическим фундаментом общества и государства которых являлось конфуцианство. Более того, в составе населения тангутского государства находились многочисленные группы тибетцев и китайцев, носители двух различных идеологических традиций.

К XI в. буддизм давно обосновался в Китае, внедрился в его идеологию и культуру, но не составил антитезу конфуцианству, довольствуясь тем, что вместе с даосизмом стал одной из

религий Китая, контролируемой государством (как и даосизм). Конфуцианство, в свою очередь, успешно *продвигаясь* на восток и юг, став «своим» в Корее, Японии и Вьетнаме, не сумело подняться на Тибетское нагорье и проникнуть в кочевую степь, хотя такие попытки предпринимались и свидетельства этому в текстах сохранились (см., например, [12, с. 20]). Это текст «Сяо цзин» в переводе на монгольский язык [12] (перевод был сделан при династии Юань, и текст записан квадратным монгольским письмом пхагс-па), а также фрагменты тибетских рукописей из Дуньхуана, хранящиеся в Национальной библиотеке в Париже, среди которых проф. Имаэда Ёсиро Ариадна Макдональд обнаружили фрагменты переводов древнекитайских сочинений на тибетский язык [20]. Такие материалы весьма интересны; они не меняют общего заключения о том, что в кочевой или полукочевой среде китайские классические книги (конфуцианство) не нашли своих адептов, а лишь подкрепляют его. На наш взгляд, данное явление было связано с различной социально-экономической основой обществ и соответственно характером власти. Конфуцианство находило для себя почву там, где безраздельно царило общество земледельцев, а господствующий класс срастался с бюрократией. У кочевников господствующий класс был неразрывно связан с армией и военно-административной системой организации власти. По конфуцианским догмам «вэнь» (усл. «гражданское») должно было первенствовать над «у» («военным»), что совершенно неприемлемо для кочевых и полукочевых обществ.

Тангуты в начале XI в. только начали (хотя и успешно) переходить от скотоводства как основы своей экономики к земледелию, в том числе поливному:

Тангуты смело и бодро идут вперед,
 Кидане ступают медленным шагом,
 Тибетцы большей частью чтут будд и монахов,
 Китайцы же все любят светскую литературу.

[4, с. 217]

Они были одержимы идеей «своего пути» (см. «Оду в честь собственного пути и обычаев царства Ся» [3, с. 277—278]). Высшим актом этого «своего пути» явилось создание в 1036 г. собственного письма — не тибетского и не китайского, а своего, хотя и созданного по китайскому образцу.

Под небом великим у нас читаются книги свои и
 собственный свой этикет,
 Не шли за Тибетом, и что ж? — пред нами склонился Тибет!
 На суше — земле у нас дела свои сами вершим — и свой
 государственный чин,
 Не подчинились Китаю, и вот — преклонился пред нами

Китай!
 [8, с. 80]

Но здесь необходимо отметить, что, помимо родного языка, фиксируемого теперь своим письмом, собственной мифологии о

происхождении видимого мира и людей, преданий о прошлом своего народа и своего правящего рода Нгвемн (Вэймин), у «своего пути» ничего не было. За исключением языка и письменности, прочее «свое» не могло стать надежной основой строительства государства, такого, какими были государства соседей. Поэтому компонентом «своего пути» должно стать чужое. Государственный аппарат Великого Ся создается по китайским образцам, но тангуты не спешат обратиться к идеологии, на которой он зиждется, к китайской политической идеологии. Они ищут «другое». И этим «другим» становится буддизм. «В это время, — писал Н. А. Невский, — усиленно переводилась в Тибете буддийская Трипитака, что положило начало будущему Ганчжуру. Тангутские императоры на манер тибетских князей стали усиленно насаждать буддизм среди своих подданных и, создав тангутскую письменность, вместе с императрицами и влиятельной духовной аристократией принялись за перевод буддийских произведений как с тибетского, так и с китайского языков» [8, с. 81]. В послесловии к сутре «Го цюй чжуан янь цзе сянь фо мин цзин», тангутский текст которой в юаньском издании хранится в Пекине, опубликованном только два года назад, говорится: «Ветер-император государства Ся, заново воспрянув и возвысив этикет, законы и благую силу „дэ“, в год под циклическими знаками „моу-янь“ (1038 г.) приказал перевести буддийские сутры на тангутский язык наставнику государства (гоши) Бай Фа Синь и сановнику в добродетельном возрасте (возрасте обладания силой „дэ“), докладывающему императрице (хоу бин дэ суй чэнь) Чжи Гуану, которые, сначала первый, а затем второй, возглавили группу [переводчиков] из 32 человек» [18, с. 72].

Таким образом, перевод буддийского канона на тангутский язык был начат коллегией переводчиков, созданной государственной властью через два года после введения национального письма, и это рассматривалось как важнейшее государственное мероприятие, имеющее целью укрепить «свой путь». Хорошо известно, что второй и третий государи Ся, Дэ-мин (1004—1031) и Юань-хао, были буддистами. Первыми изданиями, закупленными тангутами в сунском Китае, были буддийские сутры. В 1029 г. Дэ-мин выменял их на лошадей. Вероятно, это были книги сычуаньского издания Трипитаки 972—983 гг. В 1034 г. приобрел в Китае сутры Юань-хао. Как центр активной деятельности буддистов в Великом Ся при Юань-хао упоминается в китайских текстах монастырь Цзетансы. В 1047 г. в столице Ся — Синчжоу (современный г. Иньчуань, Нинся-хуэйский автономный район КНР) был построен монастырь Гаотай, где переводились сутры. Судя по китайским источникам, в этой работе тангутам помогали уйгурские монахи [3, с. 286—287], хотя мы пока не имеем каких-либо свидетельств о переводе буддийских текстов с уйгурского на тангутский язык. Сведения китайских источников о переводе буддийских текстов

на тангутский язык и о строительстве монастырей Ся изложены в статье проф. Нисида Тацуо [13].

Из колофонов к текстам тангутских буддийских сочинений мы знаем, что тангуты переводили канон с китайского, тибетского языков и санскрита (или одного из индийских языков). Из числа текстов, переведенных при императоре Юань-хао, в более поздних книгах сохранился перевод Лotosовой сутры. В предисловии к этому переводу сказано: «По указанию, сделанному в своей стране императором Рога-ветер-город, тангуты, установив законы и создав письмо, перевели эту сутру» [6]. Других текстов, о которых достоверно было бы известно, что они переведены при Юань-хао (Рога-ветер-город — титул Юань-хао, см. об этом ниже), нет. Нет у нас и текстов, перевод которых можно было бы датировать временем правления сына Юань-хао Лян-цзо (1040—1066). Однако мы имеем тексты, переведенные во время правления императрицы-регентши Лян, вдовы императора Лян-цзо и матери его преемника, императора Бин-чана (1067—1086), а также тексты, переведенные при самом Бин-чане и во время правления второй императрицы-регентши из дома Лян, вдове Бин-чана и матери императора Цянь-шуня (1086—1139). Вторая императрица-регентша Лян известна и по упоминаниям в китайских источниках — как императрица Чжао цзянь вэнь му, сохранилась и дата ее смерти — 1099 г. По данным уже цитированного нами послесловия к сутре «Го цюй чжуан янь цзе сянь фо мин цзин», к 1090 г. на тангутский язык было переведено 3579 цзюаней сутр махаяны и хинаяны [18, с. 72]. Почему временем подведения итогов переводческой деятельности тангутов избран 1090 г., остается пока непонятным. По материалам тангутской коллекции ЛО ИВАН СССР, за время до воцарения императора Жэнь-сяо (к 1139 г.) было переведено с китайского и тибетского языков 23 сутры, в том числе такие объемные, как «Маха праджняпарамита сутра» (Танг 334), «Маха паринирвана сутра» (Танг 335), «Маха ратнакута сутра» (Танг 357), «Цы бэй дао чан цзуй чань фа» (Танг 286) и др., т. е. наиболее объемные сочинения китайской Трипитаки. Разумеется, эти цифры неточны и показывают лишь общую тенденцию переводческой активности тех лет, отраженную в случайно дошедшем материале. О составе тангутской Трипитаки и наиболее полном издании ее текстов в Индии в 1971 г. читатель может получить информацию из статьи, написанной проф. Э. Гринстедом [20].

За эти приблизительно 100 лет существования тангутского государства последнее определило свое отношение к сангхе. Это ясно из надписи 1094 г., сделанной по случаю ремонта пагоды в Лянчжоу. Уже были установлены принципы формирования общин сангхи в многонациональном государстве: тангутские общины соседствовали с тибетскими и смешанными тангутско-китайскими [9, гл. IX, инв. № 827, с. 72, гл. XV, инв. № 748, с. 24]. Наличие переводов преимущественно с китайского языка

и существование смешанных тангутско-китайских общин свидетельствует о том, что тангутский буддизм тяготел к его китайским традициям и формам. Это могло быть и влияние на тангутов-буддистов таких близких к ним мощных центров китайского буддизма, как Дуньхуан и Утайшань. Правящая династия покровительствовала буддизму, и результаты такого покровительства не заставляли себя ждать. Та же самая пагода в Лянчжоу являла не какие-то чудеса местного значения, а помогла армии Великого Ся разгромить вторгшихся китайцев в войне 1081—1086 гг. Вот как это чудо отражено в надписи на памятной стеле: «В 8-м году девиза царствования „Да-ань“ (1083 г.) на востоке государство Хань, тщательно подготовившись, выступило против нас с большой армией, а чтобы окружить нас, тибетская армия вторглась в Лянчжоу. Но в этот момент поднялся черный ветер и все погрузилось в такую тьму, что нельзя стало даже различить друг друга тем, кто держался за руки. Затем яркие лучи света засверкали вокруг пагоды. Обе вражеские армии потерпели поражение и с того момента уже не могли больше продвигаться вперед» [1, с. 138]. «Когда вдовствующая императрица лично выехала верхом на коне [во главе войск], яркий свет среди ночи сопровождал ее в пути, то появляясь, то исчезая. Свет этот был подобен сиянию полуденного солнца и, проникнув на китайскую территорию, произвел там большие разрушения. Обо всех этих благоприятных предзнаменованиях, которые в большом числе появлялись до и после, невозможно здесь и рассказать» [1, с. 139].

Пыльная буря, «черный ветер» могли быть реальностью, однако объяснение военной победы помощью пагоды с реликвией Будды (его зубом) и увековечение этого факта в официальной благодарственной надписи на камне свидетельствуют не только о грубой вере, но и указывают на ту силу, на поддержку которой правящая династия и государство были сориентированы. Этой силой являлся буддизм.

На деле же война, которая реально угрожала существованию тангутского государства [3, с. 200—209], была провалена бездейтельностью и соперничеством между собой полководцев Сун, дезинформированных о силе противника и ориентированных на легкую победу, а потому безрезультатно погубивших десятки тысяч своих солдат.

Смутное время правления Бин-чана, когда власть от правящей династии Нгвечи фактически перешла к императрицам Лян, оставило нам единственное любопытное свидетельство издания способом ксилографии сутры не от имени императора или представителя правящей династии, а монаха. Самая ранняя из датированных книг коллекции ЛО ИВАН СССР (3 сентября 1085 г.) — «Буддха бхашит Амитаюс сутра» (Танг 147, инв. № 4773) имеет следующий колофон: «Записано в 11-й год 8-й месяц 8-й день девиза царствования „Да-ань“ (3 сентября 1085 г.) Белого Высокого Великого государства. Роздал в ка-

чество дара переводчик сутр... толкователь сутр, проповедник закона... монах Шиа Пу. Переписчик монах лян Чжи Хуэй. Резчики досок Ли Шие-те и Чжан Ну». Произошло это за год до кончины Бин-чана, последовавшей 21 августа 1086 г. Больше мы не имеем частных изданий, все прочее издавалось только от имени двора. Зная, что переводы буддийского канона и их распространение были делом государственным и осуществлялись под строгим контролем государства, появление в 1085 г. издания «Буддха бхашит Амитаюс сутры» от имени и на средства переводчика мы можем расценивать как отступление от основного принципа существования только государственных изданий в период ослабления власти правящей династии, с одной стороны, и укрепление сангхи, по меньшей мере отдельных ее звеньев, — с другой, и настолько, что она распространяла канонические тексты средствами ксилографирования, т. е. наиболее массового для того времени их тиражирования.

В связи с этим, поскольку мы в подавляющем большинстве имеем тексты середины XII в., мы не можем не предположить, что в XI в. вообще допускалось издание сутр на пожертвования частных лиц. Переписка же и распространение сутр в виде рукописной книги на частные пожертвования были нормой для жизни тангутской буддийской общины вплоть до гибели государства Ся.

Однако уже следующее датированное издание — императорское. В 1094 г. император Цянь-шунь и его мать, вдовствующая императрица Лян, отпечатали тиражом 10 тыс. экземпляров сутру «Амитабха-вьюха», переведенную с тибетского языка (Танг 347, инв. № 697). Это массовое издание было «роздано народу». Совершенно очевидно, что издание сутры и ее распространение были связаны с дворцовым переворотом 1094 г. В этом году сторонники укрепления власти правящей династии Нгвемей со своими войсками напали на фактически управлявших страной представителей клана императриц, клана Лян, который возглавлял Лян Ибу, глава правительства Ся. Клан Лян и его сторонники, за исключением матери-императрицы, были истреблены. К власти вернулись члены клана Нгвемей, а в 1100 г. шестнадцатилетний Цянь-шунь приступил к управлению страной. Его мать, императрица Лян, скончалась в 1099 г. [5, с. 212].

9 октября 1106 г. Цянь-шунь осуществил массовое издание «Вималакирти нирдеша» (Танг 171) от своего имени и имени покойной матери, причем император и его мать были указаны как переводчики сутры (инв. № 709). Однако это следовало понимать не как подлинное осуществление перевода августейшей семьей, а лишь как высочайший заказ и покровительство такому, как явствует из колофона к одному из разделов текста (инв. № 2311), где указан подлинный переводчик — шраман Гуан Хуэй, а в тексте под инвентарным номером 119 указан редактор перевода, настоятель монастыря Авие — Сие-ндживон

(монашеское имя Хуэй Сюань). Государственный контроль над переводческой и издательской деятельностью всегда как раз и выражался в том, что правящий государь, по сути своей высочайший цензор, указывался или как переводчик, или как редактор переведенного текста. Одновременно таким способом накапливались религиозные заслуги династии.

Исходя из сказанного выше, можно полагать, что «свой путь» в XI в. предполагал преимущественную опору государственного правления на буддизм, несмотря на отдельные проявления «обращения к китайскому». Вместе с тем можно согласиться с Сатоси Накадзима, что и в этот период буддийское и китайское (конфуцианское) сознательно не противопоставлялось друг другу [14, с. 729—730].

Почти постоянные войны с Китаем, а также борьба за власть во второй половине XI в. между кланами Моцзан, Лян и Нгвем при малолетних императорах заставляют нас сделать предположение, что «обращение к китайскому» не столько было средством найти принципиально иную прочную идеологическую основу государственной власти, сколько служило своеобразным орудием во внутривластной борьбе.

Надо сказать, что тангуты, создавая свое государство, уже в 30-х годах XI в. придали ему все необходимые атрибуты, сакральные и ритуальные, свойственные природе императорской власти в Китае. Основатель династии Цзи-цян (992—1004), по утверждению Юань-хао, получил мандат Неба на право основать свою династию (мандат, правда, поименован не «тянь мин», а «цян фу», но это, возможно, не текст оригинала, а редакторская работа составителей «Сун ши»). Юань-хао объявил девизы царствования (нянь хао). Для первого раза он воспользовался тем, что в объявленном Сун девизе царствования «Мин-дао» (1032—1033) был табуированный для династии Ся иероглиф «мин», входивший в имя отца Юань-хао Дэ-мина. Он заменил девиз царствования «Мин-дао» на «Сянь-дао» (с тем же значением — «светлый, ясный путь»), а в 1034 г. уже принял свой девиз царствования «Кай-юнь» («открытие пути продвижения вперед»).

Отец Юань-хао Дэ-мин объявил посмертно своего отца Цзи-цяня основоположником династии — Тай-цзу. Юань-хао утвердил за Цзи-цянем титул Тай-цзу, а за Дэ-мином — Тай-цзун. Ляо с 1008 г., а Сун с 1021 г. признавали Дэ-мина «вагом Великого государства Ся». Юань-хао титуловался императором (танг. «у-цзу»), а с 10 ноября 1038 г. демонстративно объявил себя хуанди, т. е. использовал титул по-китайски означающий «император». Он ввел «свои», «новые» обряды, одежды и музыку. Новый девиз правления «Тянь-шоу-ли-фа-яньцзо» был длинен и многозначителен: «Длительное счастье, законы и обряды, дарованные Небом». Юань-хао демагогически отвергал «китайские» шелковые одежды, утверждая, что тангутам «больше пристало носить одежды шерстяные и меховые»: он — ярый

буддист и, создавая свое письмо, «думает о переводе буддийского канона на родной язык и в 1038 г. реализует это мероприятие». Однако, если верить «Сунь ши», именно при нем был переведен на тангутский язык и первый конфуцианский текст «Сяо цзин». Этот перевод, во всяком случае в его первоначальном виде, не сохранился. До нас в рукописной книге дошел «вторичный», по выражению Н. А. Невского [8, с. 85], перевод «Сяо цзина», с комментариями более позднего времени, принадлежащими известному деятелю северосунской династии Люй Хуэй-цину (1030—1111), с предисловием (по определению Н. А. Невского), датированным 1095 г. [8, с. 85]. Сохранившиеся тексты китайских классических книг, переведенные на тангутский язык, изданы факсимиле (см. [2]). То, что тангуты первыми перевели текст «Сяо цзина», а затем то же самое сделали монголы, понятно. Из огромного наследия конфуцианской классики текст, повествующий о почитании родителей и старших, наиболее близок и понятен любому народу.

Преемник Юань-хао Лян-цзо стал императором в младенческом возрасте. Поэтому долгое время власть находилась у представителей клана Моцзан, из которого происходила мать Лян-цзо. Моцзан были ревностными буддистами, видевшими «свой путь» прежде всего в опоре на буддизм. В 1055 г. по их инициативе из Китая в Ся была доставлена большая партия книг буддийского канона, а около столицы сооружен монастырь Чэнтяньсы. Из построек этого монастыря до XIV в. сохранилась одна ступа. Члены клана Моцзан и малолетний Лян-цзо часто посещали этот монастырь. Там они слушали сутры, которые читали для них уйгурские монахи [11, цз. 12, с. 10а; 16, цз. 19, с. 116].

Возмужав, Лян-цзо истребил клан Моцзан. А чтобы его действия получили поддержку других государей, при дворе объявил об отказе от тангутского церемониала в пользу китайского. В 1061 г. он отправил сунскому двору письмо, в котором извещал о своей любви к китайским одеждам и головным уборам [15, цз. 485, с. 3788]. В 1063 г. Лян-цзо запросил у Китая и получил тексты конфуцианских классических книг, но одновременно сделал заказ и на тексты буддийского канона. И хотя Лян-цзо (если он действительно имел на то твердые намерения) не успел, по-видимому, укрепить конфуцианство в качестве идеологической основы государственного правления и, естественно, не отказался от буддизма, «свой путь» как путь преимущественной опоры на ценности буддизма (не отказываясь и от конфуцианства), путь, намеченный его отцом Юань-хао, был вновь дезавуирован начавшейся борьбой между кланом Нгвем и кланом вдовствующих императриц Лян. Как и Лян-цзо, императоры в этой борьбе поддержку в укреплении своей власти искали в «обращении к китайскому», в частности к конфуцианству. Однако их усилия оказывались во многом тщетными, поскольку «китайское» в тангутском государстве бы-

ло сильно скомпрометировано постоянным стремлением Северной Сун ущемить Великое Ся или даже (при удобном случае) уничтожить его.

В 1072 г. тангуты получили из Китая текст Трипитаки («Дацзан цзин»), возможно заказанный еще в 1062 г. Лян-цзо. Этот заказ, вероятно частично, было обещано исполнить к 1066 г. Был ли он исполнен — неясно. Но в 1072 г. тангуты получили буддийские книги в качестве подарка — сунские власти отказались взять за них лошадей.

Придя к власти, сын Бин-чана Цянь-шунь для ее укрепления также пытался прибегнуть к «конфуцианизации» страны. В 1100 г. в столице он открыл государственную школу, куда было принято 300 учеников. Преподаватели стали получать государственное содержание [15, цз. 486, с. 3794]. В 1037 г. была открыта и тангутская школа, которая перестраивалась в 1139 г. Выпускники тангутской школы сдавали государственные экзамены и в соответствии с успехами получали чин [16, цз. 13, с. 136—14а].

Любопытно отметить тот факт, что, как и при Лян-цзо, любое деяние, связанное с «обращением к китайскому», сопровождается каким-либо актом на благо буддизма. Почти одновременно с открытием школы Цянь-шунь строит крупный монастырь Вофосы и, как упоминалось выше, издает сутры. Поскольку его правление было длительным и прочным, а последние 15 лет ознаменовалось событиями, обусловившими дальнейший подъем Великого Ся — прекращением китайско-тангутских войн в результате чжурчжэньского вторжения в Китай и крушения Северной Сун, — именно с Цянь-шуня было положено подлинное начало одновременной опоры династии на буддизм и конфуцианство. (В 1120 г. Цянь-шунь взял в жены китайянку по фамилии Цао.)

Тангутская знать, которая не принимала конфуцианства и видела «свой путь» в тангутской культуре и буддизме, не смогла выдвинуть прочных позитивных начал для укрепления государства, изнуренного постоянными войнами. Преемник Цянь-шуня — Жэнь-сяо (полукитаец), хотя и столкнулся с внутренними смутами, но все же в 1139 г. получил страну, которой извне уже никто не угрожал. Сунский Китай потерпел унижающее поражение от чжурчжэней, а с чжурчжэнями тангутам удалось наладить мирные отношения. Жэнь-сяо продолжает развивать не просто тангутскую культуру, а более широкую по содержанию и объему культуру тангутского государства Ся. Жэнь-сяо женат три раза, и все его жены были китайянки.

Продолжая политическую линию своего отца, Жэнь-сяо в качестве идеологической опоры государства объединил буддизм и конфуцианство, но на новой основе. В 1143 г. при дворце и во всех округах страны были открыты школы. Число учеников в них достигло 3 тыс. (цифра 3700 упомянута в тангутской оде в честь создателя тангутской письменности [8, с. 80]). В 1145 г.

Жэнь-сяо укрепил конфуцианские школы и пожаловал учителям высокие чины и награды. В 1146 г. он официально ввел в Ся культ Конфуция. Конфуцию был пожалован титул императора Вэнь-сяюань, во всех окружных и уездных центрах страны были сооружены храмы в его честь, в которых совершались поклонения [16, цз. 36, с. 3а].

В 1148 г. в столице была организована так называемая Внутренняя школа, в которой император преподавал лично, а в 1162 г. учреждена Тангутская академия. Естественно, что все эти мероприятия привели к тому, что на тангутский язык стали переводиться конфуцианские книги. Известно, что перевод «Лунь юя» был осуществлен Во Даочуном, видным сановником Ся. Он же написал разъяснения к тексту «Лунь юй». Поначалу в сохранившихся текстах перевода «Лунь юй» в коллекции ЛО ИВАН СССР можно было предполагать как раз комментарии Во Даочуна, поскольку это был редкий и трудно отождествимый комментарий, но проф. У Циюй, пользуясь редким тайваньским изданием, установил, что перевод вместе с комментариями сделан с издания «Лунь юй», именованного «Лунь юй цюань цзе», автором комментариев которого был Чэнь Сяндао (ум. 1093 г.) [21, с. 298—315]. В тангутской коллекции ЛО ИВАН СССР находятся еще два текста переводов «Мэн-цзы» и книги, содержащие переводы отрывков из «Ли цзи», «Цзо чжуань», «Ши цзин» и других конфуцианских классических книг.

Этот синтез буддизма и конфуцианства, может быть, лучше всего выразился в одной строке стихотворного предисловия к сочинению энциклопедического характера «Море значений, установленных святыми»:

Закон Будды, сутры, разошедшиеся по всему миру, [это и]
добродетельное поведение (дэ син), и соблюдение норм
ритуала (ли).
[7, с. 2а]

Правление Жэнь-сяо было временем расцвета тангутского государства и его культуры. Подавляющее большинство рукописных и отпечатанных способом ксилографии книг буддийского канона в коллекции ЛО ИВАН СССР относится именно ко времени его царствования. Самая ранняя рукописная книга (Танг 67, инв. № 2727) датирована 22 ноября 1151 г., самая поздняя — 1222 г. (Танг 225).

Найдя опору государственной власти в буддизме и конфуцианстве, тангуты хотя и чтитли в своем государстве буддизм больше, чем это имело место в соседнем Китае, тем не менее, несмотря на славословия буддийских поэтов, именовавших в своих творениях императоров «гуманным царем — бодхисаттвой», «буддой — сыном Неба» [8, с. 82], тангутские императоры не были «полудуховными правителями», как полагал Н. А. Невский [8, с. 82]. Власть императора основывалась на

сакральных принципах китайского образца, чиновники (эти «руки и ноги императора») следовали конфуцианским нормам. Сам император не занимал никакого места в духовной иерархии. А в правовом отношении, в полном соответствии китайскому примеру, буддизм был поставлен под полный контроль государства (см. [5]).

Надпись 1094 г. гласит:

Желаем, чтобы
На троне прочно сидящий царствовал так же вечно,
Как вечно произрастает восточный бамбук...
Пусть ветры дуют и дожди проливаются вовремя,
Драгоценные хлеба вызревают вечно,
На границах установится мир,
А народ благоденствует!

[1, с. 140—141]

В послесловии к сутре «Жэнь ван ху го божо боломидо цзин» (Танг 104) от 5 апреля 1194 г. несколько иными словами говорится то же самое.

«Желаем, чтобы драгоценный престол стоял вечно и прочно, счастье наследующих друг другу государей длилось беспрельдно, шесть предков императоров небесной тверди и земле были подобны, три [дела и явления] — обработка земли, ветер и дожди — пребудут в состоянии гармонии, государство станет богатым, подобно великому морю, земные знаки прекрасных гор станут прочнее, богатство и процветание распространятся на все четыре стороны, десять тысяч разных добрых дхарм пусть процветают, чиновники, имеющиеся в Поднебесной, добьются единства и мудрости, на суше-земле люди, неисчислимые по волостям, все встретятся с красивым драконом!»

Из послесловия к сутре «Фо шо шэн дэ чэн сань гуй и цзин» (Танг 141) от 20 октября 1185 г.: «Царственный корень да будет вечно крепок, священномудрых потомство множится и процветает, живущие в государстве чиновники и народ да будут едины... мертвые и живые — все приобретут хорошую карму!»

В послесловии к сутре «Гуань Милэ пуса Тушэн тоу шуай тянь цзан» (Танг 320) от 26 октября 1189 г. от имени Жэнь-сяо сказано, что он, как заказчик сутры, выразил пожелание, чтобы «силою этих заслуг его предки утвердились в Верхних палатах на драгоценных престолах, его чадолюбивая матушка родилась в Цветущей Западной земле, а императорский род не пресекался».

Царственные заслуги выражались в приглашении знаменитых буддийских учителей, организации переводов или сверки старых переводов сутр, тиражировании сутр способом ксилографии в десятках тысяч экземпляров, в молениях, сопровождавших раздачу текста сутры «чиновникам и народу», в религиозных церемониях и постах, в объявлении амнистий по случаю буддийских праздников и т. п.

Тангутские императоры уделяли особое внимание трем сутрам, «защищающим государство» («ху го»): «Жэнь ван ху го божо боломидо цзин» (Танг 104, Танг 318), «Мяо фа лян хуа цзин» — «Садхармапундарике», или «Лотосовой Сутре» (Танг 218, Танг 219), и «Цзинь гуан мин цзуй шэн ван цзин» — «Суварна прабхасауттамараджа сутра» (Танг 376).

Считалось, что чтение «Жэнь ван ху го божо боломидо цзин» предотвращает «семь бед»: бед, проистекающих от солнца и луны, звезд, засух, дождей, ветров, гордыни и разбойников, защищает от стихийных бедствий и причинения вреда, обеспечивает богатство и благополучие народу. Слово из сутры «Жэнь ван ху го божо боломидо цзин» вошло в посмертный титул Жэнь-сяо в сочетании «защищающий города», титул, упомянутый как раз при издании этой сутры в 1194 г. императрицей Ло в годовщину смерти Жэнь-сяо. Дело в том, что тангутские императоры имели по нескольку титулов и в числе их титулов есть серия, связанная с включением слова «город», «стена» (кит. «чэн»). Император Юань-хао имел титул «Ветер-рог-город император», зафиксированный в предисловии к «Лотосовой Сутре» (Танг 218, инв. № 6253). Китайский исследователь Бу Пин предполагает, что «ветер-рог» — это термин, означающий способ гадания, и ссылается на упоминание в «Цзю Тан шу», в разделе «И вэнь чжи», сочинение Лян Сяо-гуна «Ветер-рог» в десяти цзюанях [10, с. 70]. Император Бин-чан имел титул «Лицевая сторона-стена-город император» (кит. «Мяньби чэн хуанди»), упоминаемый в надписи на стеле из Лянчжоу. «Мяньби» — буддийский термин, означающий то же, что и «цзо чань» — «заниматься практикой созерцания» [17, с. 1106; 10, с. 71]. Император Цянь-шунь имел титулы «Светлый город — император» (кит. «Мин-чэн-хуанди») и «Белый город — император» («Бай-чэн-хуанди»). «Мин» в данном случае можно истолковать как технический буддийский термин, означающий иное наименование «мудрости» («чжихуэй») [17, с. 872].

Титул императора Жэнь-сяо «Ху-чэн-хуанди» также может получить буддийское истолкование, где «ху» означает «защищающий», имеет аналогию с «ху го» — «защищающий государство». Жэнь-сяо имел еще титул «Чжу-чэн-хуанди («Жемчуг-город — император»). Бу Пин толкует «жемчуг» как «драгоценность», а «чэн» как «процветание народа» [10, с. 74].

При том что частое употребление в титулах слова «город» и его символика остаются непонятными, совершенно очевидно, что в части титулатуры тангутских императоров нашла отражение их протекционистская деятельность в отношении буддизма. По образному выражению Бу Пина, тангуты «почитали конфуцианство и верили в Будду» [10, с. 74].

В «Крупинках золота на ладони» — памятнике, составленном, по-видимому, в первой четверти XII в., — дела государственные уже поставлены на первое место, хотя и в данном сочинении не говорится о каких-либо **конфуцианских** текстах:

Род Нгвеми — многочисленный,
Уже стали известны как государи над четырьмя морями...
Наставляют друг друга в управлении страной и делу учатся...
Блеск и мудрость императорского двора повсюду известны.

[4, с. 216]

О буддистах же сказано значительно позже, просто и сдержанно:

Монахи читают нараспев сутры,
Пост кончится, ждут пожертвований,
Ищут спасения в вероучении Будды.

[4, с. 218]

Утверждение конфуцианства как учения, ставшего идеологической основой тангутской государственности, вытеснило буддизм из участия в формировании доктрин управления страной, сделало его религиозной идеологией, не претендующей на то, чтобы участвовать в выработке политической идеологии общества и государства, хотя буддизм и был представлен в титулатуре тангутских государей даже после утверждения в стране конфуцианства (у Жэнь-сяо) наряду с какими-то еще не разгаданными чисто тангутскими традициями (например, «город»); вспомним оду о происхождении правящего рода Ся: «Черноглавых каменный город на берегу...» [8, с. 38].

Таким образом, выражение понятия «свой путь» для тангутов, безусловно в предельно схематизированном виде, прошло через следующие этапы. При Юань-хао, во второй четверти XI в., это понятие выражалось в создании идеологической платформы нового тангутского государства как платформы, покоящейся на двух опорах — буддизме (с 1038 г. начат перевод канона под эгидой государства) и копировании принципов китайской государственности, с первым обращением к конфуцианству (перевод «Сяо цзин»). Все это сопровождалось пропагандой *собственного пути* в противоположность *путям* тибетскому и китайскому. Китайское, чиновно-бюрократическое (ритуал, одежды), демонстративно отвергалось в пользу своего, нередко в существе своем следовавшего отвергаемому китайскому образцу. Вторая половина XI в. была отмечена ослаблением власти правящего дома Нгвеми и усилением кланов императриц Моцзан и Лян, двух знатных тангутских кланов, меньше (что совершенно очевидно) подвергшихся китаизации, чем царствующий дом. Распри правящих группировок отягощались непрерывными войнами с сунским Китаем. В своей междоусобной борьбе правящие группировки стремились усилить то одну, то другую из идеологических опор тангутской государственности. Кланов императриц при этом преимущественно склоняются к буддизму и ослаблению китайского влияния. В противоположность им государи из рода Нгвеми, обретая самостоятельность, демонстративно обращаются к «китайскому».

В начале XII в., с утверждением власти Цянь-шуня, достигается известное равновесие «буддийского и китайского» в «сво-

ем пути». С середины XII в., с воцарением Жэнь-сяо, в жилы правящей тангутской династии вливается значительная порция китайской крови — фактор, значением которого не стоит пренебрегать. Жэнь-сяо не только наследует равенство «буддийского и китайского» в «своем пути», в сфере государственного управления он явно отдает предпочтение конфуцианству, титуловал Конфуция императором и официально введя в стране его культ. Буддизм же, который и ранее не дал позитивных идей государственного строительства, способных конкурировать с конфуцианскими, отходит на второй план. Здесь помимо причин политического характера необходимо назвать следующие: тангуты в основном восприняли и развивали китайский буддизм, т. е. буддизм, уже поставленный под контроль сильного государства и не обладавший политической силой. С введением нового кодекса при Жэнь-сяо тангутский буддизм разделил судьбу китайского — попал под полный контроль государства. Отныне он удовлетворял только религиозные и духовные потребности народа и династии.

Однако тангутские императоры в отличие от китайских не порвали с буддизмом; буддизм был верой, охранявшей правящую династию. В титулатуре тангутских императоров появляются и сохраняются знаки их кровной связи с буддизмом: «свой путь» был модифицирован тангутами, но не лишен принципиальных основ. Насколько мы можем судить по источникам, первая четверть XIII в. не привнесла каких-либо существенных изменений в «свой путь». После гибели Великого Ся в 1227 г. рухнули и конфуцианские его основы, а тангутский буддизм, закрепленный в текстах тангутской Трипитаки и сохраняемый оставшимися в живых его поборниками, выжил и просуществовал еще по крайней мере 300 лет (безусловно, благодаря поддержке монголов в связи с обращением династии Юань к буддизму). В XVI в., уже при династии Мин, он был поглощен китаезычным буддизмом, что еще при династии Юань было предопределено двумя факторами: юаньский двор отдавал предпочтение тибетскому буддизму, а тангутский буддизм лишился своей этнической базы, ибо в конце XIII—начале XIV в. население бывшего государства Ся, проживавшее в области Тангут империи Юань, подверглось насильственной исламизации, проводимой местным правителем (монголом, принцем крови); мусульмане Северо-Западного Китая, нынешнее население Нинся-Хуэйского автономного района КНР, прямые потомки исламизированного населения юаньской области Тангут.

* * *

Чем интересуем нас тангутское прошлое в связи с историей буддизма и конфуцианства? В истории тибето-бирманских народов — три крупнейших могущественных государства: Тибет,

Бирма и Великое Ся (тангутское). Два из них в качестве своей идеологической платформы избрали буддизм и развивались как теократические государства. Безусловно, этому способствовала их территориальная близость к родине буддизма — Индии. Вполне возможно, что и тангуты пошли бы по такому же пути создания своей государственности и ввели бы буддийское, теократическое правление. Однако этого не произошло. Почему? На это есть причины. Их можно назвать несколько. Это — восприятие тангутами (во всяком случае, их значительной частью) китайского буддизма, веками подконтрольного государству и лишенного опыта политической деятельности (о чем говорилось выше). Это и 150-летнее правление прокитайски настроенного дома Нгвеми. Но главная из причин — это близость, точнее говоря, непосредственное соседство Великого Ся с Китаем, влияние институтов которого было не просто огромным, а подавляющим. Китайская государственность (ее идеологической основой было конфуцианство) имела более чем тысячелетний опыт правления. Она утверждала идущие из глубокой древности сакральные принципы идеологического обоснования императорской власти. Она видоизменила по своему образцу самобытные ранние формы государственности многих народов, инкорпорировавших в свои государства части территорий с китайским населением (кидане, чжурчжэни, монголы, маньчжуры). Идеология китайской императорской власти была таковой, что она в качестве устроителя Поднебесной признавала лишь одного Сына Неба. Наблюдавшаяся в отдельные периоды истории множественность сынов Неба требовала от Неба «выбора» и передачи в конечном счете мандата Неба на управление Поднебесной какому-то одному из его «сынов» (так, например, ставили вопрос маньчжурские ханы) или поисков каких-то иных основ легитимизации власти. Тангутские государи в лице Жэнь-сяо нашли свой путь — они присвоили Конфуцию титул императора, официально ввели в стране культ Конфуция, поставив императора Конфуция выше здравствующих сынов Неба и в известной мере лишив тем самым китайского сунского императора, а заодно с ним и императора Цзинь, права на исключительность своего положения. Вполне земные причины — поражение Северной Сун в войнах с чжурчжэнями — способствовали этому. В такой ситуации буддизм тем более не мог претендовать на то, чтобы стать идеологической основой государственной доктрины в тангутском государстве и, естественно, отступил на второй план.

1. Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Николай Александрович Невский. М., 1978.
2. Китайская классика в тангутском переводе («Лунь юй», «Мэн-цзы», «Сяо цзин»). Факсимиле текстов. Предисловие, словарь и указатели В. С. Колоколова и Е. И. Кычанова.— Памятники письменности Востока. Т. 4. М., 1966.
3. Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1969.

4. *Кычанов Е. И.* «Крупинки золота на ладони» — пособие для изучения тангутской письменности.— Жанры и стили литературы Китая и Кореи. М., 1979.
5. *Кычанов Е. И.* Правовое положение буддийских общин в тангутском государстве.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
6. Лotosовая Сутра. Тангутский фонд Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Танг 218.
7. Море значений, установленных святыми. Танг 32.
8. *Невский Н. А.* Тангутская филология. Кн. 1. М., 1960.
9. Новые законы. Тангутский фонд Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Танг 56.
10. *Бу Пин.* Си Ся хуанди чэнхао као.— Нинся шэхуэй кэсюе. 1981.
11. *Дай Сичжан.* Си Ся цзи. Пекин, 1924.
12. *Лувсанбалдан Х.* Ачлалат номын тухай. Улаан-баатар, 1961.
13. *Нисида Тацую.* Сэй ка-но буккё-ни-цуитэ. Нанто. Т. 22 (отдельный оттиск).
14. *Сатоси Накадзима.* Сэй ка-ни-окэру сэйкёку-но суйси-то бунка.— Тохо гакухо. 1937, № 6.
15. Сун ши.— Сер. «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936.
16. *У Гуанчэн.* Си Ся шу ши. Пекин, 1934.
17. Фосюе цыдянь. Шанхай, 1933.
18. *Ши Цзиньбо.* Си Ся вэнь «Го цюй чжуан янь цзе цянй фо мин цзин» фа юань вэнь чжэн.— Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1981, № 1.
19. *Imaeda Y.* Identification de l'original chinois du fonds Pelliot tibétain 1291.— Acta Orientalia Hung. t. XXXIV, 1980, fasc. 1—3.
20. *Grinstead E.* The Tangut Tripitaka, Background Notes.— Sung Studies. News Letter. 1972, № 6.
21. *Wu Chi-yu.* Sur la version tangout du Luen-yu conservée a Leningrad.— T'oung Pao. Vol. LV, 1969, livr. 4—5.

А. Н. Игнатович

**УЧЕНИЯ О ТЕОКРАТИЧЕСКОМ ГОСУДАРСТВЕ
В ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ**

Изучение взаимоотношений между государством и религией имеет по меньшей мере два основных аспекта: социально-экономический и идеологический. Государство, взявшее под свое покровительство какую-либо религию, обязательно способствует материальному укреплению церковной организации. Высшее духовенство становится частью правящей элиты. Светская власть через свои административные институты содействует распространению данной религии среди широких масс населения, контролирует соблюдение обязательных для всех религиозных этических предписаний и может даже прибегнуть к принуждению, карая за отказ выполнять их. Как правило, государство оказывает серьезную поддержку официальной церкви в борьбе против сектантства, которое может распространяться в различных формах. В таком случае социальной функцией церкви становится энергичная поддержка покровительствующего ей политического режима, причем поддержка эта может носить материальный и идеологический характер. Однако история всех мировых религий (как и крупных региональных) показывает, что усиление экономического и идеологического могущества церкви неизбежно приводило к возникновению претензий ее руководителей на безоговорочное господство в обществе и, следовательно, к появлению причин для конфликтов между светской и духовной властями. Борьба за лидерство во многих случаях заканчивалась компромиссами с обеих сторон, поскольку общность целей различных групп внутри правящего класса — к ним принадлежала и церковь (во всяком случае, ее верхи) — являлась основой для союза между ними. Исследование первого аспекта предполагает тщательное изучение экономических, политических, административных и юридических взаимоотношений, которые устанавливаются между государством и церковной организацией.

Тесная связь государства и религии обязательным образом оформляется идеологически. С одной стороны, обосновывается использование государством церкви в своих целях. С другой стороны, религиозные философы, опираясь на догматические положения своих учений, доказывают правомерность союза

церкви с государством. Кроме того, рано или поздно из под пера монахов выходят теории, которые посредством догматики утверждают и обосновывают правомерность притязаний церкви на роль руководителя общества, подчиняющего себе все другие институты власти. Именно такие учения мы называем учениями о теократическом государстве¹.

Можно выделить некий минимум вопросов, которые встают перед авторами теократических доктрин.

1. Доказательство необходимости провозглашения данной доктрины.

2. Доказательство совершенства религиозного учения, положенного в основу теократической доктрины, и, следовательно, его исключительной роли как «спасительной»² идеологии общества.

3. Кому предопределено³ «спасти» государство и, следовательно, стать (используя христианскую терминологию) духовным пастырем, абсолютным лидером общества, какие имеются для этого основания?

4. Какова функция «спасителей государства» в обществе?

5. Каковы должны быть формы религиозной организации общества, и отсюда — какова роль церкви?

6. Наконец, какова общественно-политическая функция светского правителя и подчиненного ему административного аппарата?

Разработанность указанных вопросов в том или ином учении о теократическом государстве зависит от конкретных исторических условий, т. е. многочисленных объективных и субъективных факторов, определяющих повышенный интерес к тем проблемам, которые в данный момент наиболее актуальны для социальных групп, выдвинувших и пропагандировавших данную доктрину. Однако, несмотря на выпячивание одних моментов и затушевывание других, определенная целостность системы догм, составляющих теократическое учение, непременно сохраняется.

Религия — один из компонентов социальной структуры, и характерные признаки общественных отношений всегда отражаются на религиозных представлениях членов общества [16, с. 37—38] и тем более на религиозно-философской и практической деятельности религиозных идеологов. Таким образом, исследование теократических концепций также является необходимым условием для понимания как социальной, так и идеологической функции церкви в обществе.

Все сказанное выше в полной мере относится и к истории взаимоотношений между буддийской церковью и государственной властью.

Еще в раннем буддизме было разработано учение о чакравартине, добродетельном монархе⁴, призванном совершенным образом управлять государством. Чакравартин должен был «обеспечивать порядок, защищать своих подданных, быть удач-

ливым во внешней политике, распространять свою власть во все четыре страны света» [3, с. 247]. «Показательно, — пишет Г. М. Бонгард-Левин, — что буддийская концепция чакравартин... в целом совпадала с теорией Каутильи⁵ об укреплении единодержавной власти царя, стоящего во главе мощного государства» [3, с. 247]. Доктрина о добродетельном монархе отнюдь не осталась мертвой догмой; она нашла отражение в знаменитых эдиктах царя Ашоки, третьего правителя династии Маурьев, при котором древнеиндийское государственное образование достигло своего расцвета. По мнению Г. М. Бонгард-Левина, можно говорить о влиянии буддийской концепции «чакравартин» «на политические идеи маурийской эпохи» [3, с. 248]⁶, т. е. в IV—II вв. до н. э.

В Китае роль буддизма как государственной идеологии в полной мере проявилась в IV—VI вв. в северных государствах, управлявшихся «варварскими» династиями. Буддийская элита искала (и нашла) поддержку императорского двора. Власти использовали монахов в качестве администраторов, назначая их на ответственные должности в государственном аппарате (что, например, делал Тоба Гуй, первый император династии Северная Вэй), а те в знак благодарности объявляли своих покровителей земными воплощениями Будды. В частности, Буддой в человеческом облике объявил Тоба Гуя монах Фаго. Несмотря на жестокие гонения, которым временами подвергались буддисты на Севере (в Северной Вэй при императоре Тоба Тао, в середине V в. в Северной Чжоу, и после присоединения к ней Северной Ци, — в конце VI в.), буддийская церковь стала представлять собой экономически мощную организацию, обладавшую огромным идеологическим влиянием⁷. Отметим, что в Японии распространился тот тип буддизма, который сформировался на Севере Китая [35, с. 144].

В конце VI—начале VII в. танский Китай был свидетелем попытки императрицы У Чжао создать новую династию. В борьбе за престол У Чжао сумела опереться на буддийскую церковь. Будущая императрица заставила постричься в монахи своего фаворита Фэн Сяобао, бывшего торговца парфюмерными товарами, и несколько позже сделала его настоятелем старейшего и известнейшего в стране буддийского храма Баймасы. Благоволение к буддийской церкви сопровождалось огромными денежными пожертвованиями. В свою очередь, буддисты взялись доказать обоснованность претензий У Чжао на трон, поскольку конфуцианская традиция не допускала женщин к управлению государством. В качестве аргумента в пользу императрицы Фэн Сяобао (переменивший имя на Сюэ Хуайи) и подчиненные ему буддийские теоретики использовали «Сутру о великом облаке», (кит. «Даюнь-цзин»), в которой говорилось о предназначении дочери царя стать после смерти отца правительницей Джамбудвипы (всего мира), т. е. чакравартином. Естественным образом создавалась параллель (и это напраши-

валось само собой) между дочерью царя и У Чжао. К сутре было приписано 12 новых глав, в которых это сходство подчеркивалось. В результате по приказу У Чжао копии «Даюньцзин» начали распространять по всему Китаю. В год провозглашения новой династии, получившей название «Чжоу» (это произошло в 690 г.), во всех провинциях империи были воздвигнуты буддийские храмы в честь «Сутры о великом облаке». Кроме того, Сюэ Хуайи и его партия составили к «Даюньцзин» комментарий, в котором доказывалось, что У Чжао — земное воплощение бодхисаттвы Майтрейи. По буддийским воззрениям, Майтрейя явится в мир «саха», где обитают люди, для возрождения Закона Будды, т. е. императрица была представлена спасительницей человечества. «Незаконная» династия Чжоу просуществовала до 705 г.⁸

Итак, интерес буддистов к государству, точнее говоря, верховному правителю проявился на родине первой мировой религии. В свою очередь, государство очень скоро обратило внимание на буддизм как на подходящую идеологию для укрепления своей власти. По мере распространения буддизма за пределами Индии формы его взаимоотношений с государством все более развивались (и, безусловно, изменялись в зависимости от местных условий), так что ко времени проникновения буддийской религии на Японские острова существовала достаточно стойкая традиция функционирования буддизма в качестве государственной идеологии.

Однако ни в Индии, ни в Китае буддизм не смог стать господствующей общественной и государственной идеологией. Его успехи в этом плане были кратковременными, и даже в периоды побед на «государственном поприще» ему приходилось сталкиваться с жесткой конкуренцией со стороны традиционных идеологий, имевших в обществе более глубокие корни (различные формы брахманизма в Индии, конфуцианство и в известной степени даосизм в Китае). Именно в Японии буддизму было суждено выполнять роль государственной идеологии в течение десяти столетий — с VII до конца XVI в. (в начале XVII в. правительство Токугава официально переориентировалось на неоконфуцианство)⁹.

Превращение буддизма в государственную идеологию началось в Японии в самом конце VI в., после разгрома в 587 г. оппозиционной этой религии партии во главе с Мононобэ Мория. В 594 г. императрица Суйко издала указ о поощрении распространения буддизма. Усилиями принца Сётоку-тайси, императрицы Суйко и поддерживающего их рода Сога к середине VII в. буддизм стал неотъемлемой частью общественного сознания. После так называемого переворота Тайка, открывшего путь к ускоренному социально-политическому развитию страны и образованию государства, управляемого посредством «законов» («рицурё-кокка»), император сразу же поспешил заявить о своей приверженности буддийской религии и поддерж-

ке церкви¹⁰. В этом же заявлении императора говорилось о назначении из числа монахов «десяти учителей», которые, по сути дела, являлись правительственными советниками. В 680 г. были определены права храмов как независимых учреждений, что существенным образом развязывало руки буддийской элите. В 685 г. вышел указ о сооружении «жилищ Будды» (скорее всего алтарей с изваяниями) в присутственных местах во всех провинциях. В 693 и 694 гг. правительство издало предписание о публичных чтениях и, следовательно, толкованиях сутр «Конкомё-кё» («Сутра о Золотом свете») и «Нинно-кё» («Сутра о Человеколюбивом Царе») в каждой провинции Японии. Эти две сутры и «Сутра Лотоса Благого Закона» являлись «сутрами, защищающими и умиротворяющими страну» («тинго кокка кё»). В 701 г. юридические и экономические права буддийской церкви были закреплены в кодексе «Тайхорё». В следующем году были введены должности «наставников (или учителей) провинций». В их функцию входил надзор за деятельностью монахов и, что самое главное, контроль за проповедью сутр и проведением молебнов о процветании государства.

В 710 г. была построена Нара (или Хэйдзё) — первая столица Японии (до этого времени императорский двор «кочевал» в пределах района Асука). Такое же название получил и восьмидесятилетний период в истории страны (до перенесения столицы в Хэйан, нынешний Киото, в 794 г.). Основание постоянной столицы, построенной по китайскому образцу (Нара был и первым городом на Японских островах), символизировало стабильность императорской власти, упорядоченность административной системы. О Японии нарского периода можно говорить как об уже сложившемся государстве раннефеодального типа. Буддизм к этому времени, как видно даже из простого перечисления фактов, свидетельствующих об его укреплении, приобрел весьма сильное влияние на государственную власть, и в нарский период позиции буддизма как государственной идеологии все более упрочались.

В официальной летописи «Сёку Нихонги» каждый год отмечен той или иной победой буддизма. Еще больший материал дают написанные буддийскими монахами «храмовые истории», жизнеописания монахов, очерки буддийских школ. Развитие буддизма в этот период шло по двум основным направлениям: внутреннее укрепление и активная «внешняя» экспансия.

Первая тенденция выразилась в организации и становлении так называемых шести школ Южного города («Нанто рокусю»), т. е. шести буддийских школ: санрон, кэгон, хоссо, рицу, дзё-дзицу, куся. Осознание принадлежности к той или иной школе, публичные чтения сутр, их комментирование, а также массовая их переписка стимулировали повышенное внимание к буддийской догматике. В центре внимания оказались три важнейшие проблемы, занимавшие теоретиков махаяны во всем буддийском мире: заповеди и их функциональная роль, вопрос о сущ-

ности Будды и деяниях бодхисаттв. Решение данных проблем, как мы увидим, имеет фундаментальное значение и для авторов теократических доктрин. В нарский период японские буддисты, пожалуй, еще не разработали оригинальных учений, но уровень их специальной подготовки, безусловно, был несоизмеримо выше, чем у предыдущих поколений их соотечественников, обратившихся в буддизм.

В VIII в. продолжается интенсивное строительство буддийских храмов. По императорскому указу 741 г. в каждой провинции в обязательном порядке сооружались два буддийских монастыря — мужской («кокубунсодзи») и женский («кокубунидзи»), через которые координировалась деятельность буддийской церкви по всей стране. Следует иметь в виду, что буддийские храмы были не только (и не столько) религиозными центрами, но одновременно являлись и учебными заведениями, художественными мастерскими (и музеями), больницами, филантропическими заведениями, а монахи зачастую выполняли роль лекарей, воспитателей, консультантов по различного рода вопросам. Именно в таком качестве немалое их число подвизалось и при императорском дворе. Наконец, в течение десяти лет строился главный храм в Нара, названный позднее «Тодайдзи».

Несмотря на пробуддийскую политику двора и исключительную поддержку буддизма со стороны некоторых японских императоров (прежде всего Сёму-тэнно, который последние годы своей жизни был монахом), правительство в середине VIII в. в усилении идеологического и экономического могущества буддийской церкви почувствовало реальную угрозу своей власти. Был предпринят ряд мероприятий, сграивавших независимость монастырей, в частности запрещалась покупка храмам крестьянских и целинных земель (указ 746 г.), распространение буддийской веры среди населения (указы 765 и 785 гг.), а также уход в монахи-отшельники без разрешения властей. Правительственная политика по отношению к буддийской церкви сводилась к стремлению поставить деятельность буддийской церкви под жесткий контроль светских органов власти. Хотя правящие круги никогда не забывали о местных верованиях, которые позднее оформились в более или менее стройную систему, получившую название «синто», они уже не могли отказаться от буддизма как наиболее подходящей для данного времени и условий государственной идеологии. Таким образом, отношение властей к буддийской церкви в нарский период характеризуется некоторой двойственностью. С одной стороны, именно государство обеспечило процветание этой церкви, с другой стороны, прослеживается явная боязнь такого процветания¹¹.

Сложившиеся для буддийской церкви благоприятные условия в государстве, несомненно, подогревали желание ее деятелей непосредственно самим выйти на политическую арену, и такая попытка была предпринята монахом Докё.

Карьера Докё¹² начинается с возвращения в 762 г. на пре-

стол бывшей императрицы Кокэн (под именем Сётоку-тэнно). В 764 г. Докё назначается на должность министра при сохранении монашеского сана (дайджин-дзэндзи; В. Н. Горегляд этот термин переводит как «министр в монашестве» [5, с. 127]), в 765 г. занимает высший правительственный пост великого министра, оставаясь монахом (дайдзё-дайджин-дзэндзи — «великий министр в монашестве», в переводе В. Н. Горегляда, см. [5, с. 127]). Наконец, в 766 г. Докё становится «царем Закона» (хоо, эквивалент В. Н. Горегляда — «король дхармы» [5, с. 127]). До Докё титул «хоо» имел только Сётоку-тайси [20, с. 2], и, как отмечает Ёкота Кэнъити, в истории Японии, кроме Докё, не было «профессионального» буддийского монаха, сосредоточивавшего в своих руках такую огромную государственную власть [20, с. 3]. По утверждению «Сёку Нихонги» и других источников, Докё якобы вознамерился сесть на престол, чему воспротивились крупные роды во главе с кланом Ваки. Оппозиционная Докё группировка во главе с Ваки-но Киёмаро добилась отстранения этого монаха от власти, тем более что Докё со смертью императрицы лишился сколько-нибудь серьезной поддержки при дворе.

При непосредственном участии Докё, как полагают Ёкота и другие историки, был издан ряд указов, определявших развитие буддийской церкви в Японии. Сразу же после назначения Докё «великим министром в монашестве» правительство запретило проповедническую деятельность буддийских отшельников в «горных и лесных» (т. е. независимых) буддийских храмах. Одновременно был усилен контроль за расходованием средств, которые выделялись для провинциальных буддийских монастырей, входивших в государственную монастырскую систему («кокубундзи»). Управляющие провинциями (кокуси) и уездами (гунси), в ведении которых находились эти средства, не имели теперь права использовать их на какие-либо посторонние нужды, не связанные с монастырскими. Наконец, в 767 г. вышел указ, согласно которому печать на «дипломах» монахов и монахинь должна была ставиться самим Докё, а не в светском правительственном ведомстве (дзибусё) [20, с. 115—116]. Все эти мероприятия ясно показывают направление деятельности высокопоставленного монаха: Докё стремился укрепить государственную буддийскую церковь и в то же время поставить ее под контроль не светской, а высшей духовной власти (в данном случае под свой).

Могущество Докё закончилось так же быстро, как и началось. Кратковременность его успеха при множестве субъективных причин предопределили два принципиально важных фактора:

Во-первых, Докё не поддерживала организация единомышленников, обладавшая какой-либо реальной силой. Он не был лидером какого-либо движения или объединения. Как пишет Ёкота, он опирался на помощь своего брата и двух монахов и

пытался по мере возможности расширить их полномочия [20, с. 117—127]. Докё выдвинулся прежде всего благодаря своим личным способностям, и его влияние, а следовательно, и власть зависели исключительно от царствующей особы, объективно находившейся в противоположном лагере. Ваки-но Киёмаро, представлявший сплоченную организацию — клан, без труда сумел устранить одиночку Докё.

Во-вторых, Докё не имел сколько-нибудь четкой концепции, определявшей взаимоотношения буддийской церкви и светской государственной власти. Деятельность Докё была направлена на укрепление буддийских институтов и объективно выражала стремление превратить Японию в теократическое государство, однако нет оснований говорить о существовании какой-либо принципиальной программы, которой бы руководствовался Докё. Неизвестно, каким образом трактовался вопрос о преемственности в системе теократической власти, т. е. путь Докё на высшие государственные посты и его деятельность в качестве великого министра и «царя Закона» определялись прежде всего его личной инициативой.

Отсутствие буддийской организации, на которую мог бы опереться Докё, и теократической доктрины, которая бы регулировала его деятельность, очень резко подчеркивает элемент случайности в попытке буддийской церкви стать ведущей силой в государстве. «Инцидент с Докё» показал слабость нарского буддизма. Несмотря на влияние, которое буддизм приобрел в японском обществе, он оказался неподготовленным на действительное в нем лидерство. Эту задачу буддийская церковь по-новому решала в следующий период японской истории — хэйанский.

Во время конфликта буддийских школ в Нара с правительством (среди многочисленных причин которого была «история с Докё») в японском буддизме возникает течение, глава которого монах Сайтё¹³ (767—822), порвав со старыми школами, проявил себя горячим приверженцем императора Камму и поддерживавших его феодальных родов, т. е. победившей в развернувшейся в конце VIII в. борьбе за власть партии. Сайтё (посмертное имя Дэнгё-дайси) стал первым патриархом новой буддийской школы тэндай, которую можно характеризовать как мощное и хорошо организованное объединение (IX в.).

В 805 г. в Японии была основана школа сингон, во главе которой стоял монах Кукай¹⁴ (посмертное имя Кобо-дайси) (774—835), энциклопедически образованный человек, своей деятельностью оставивший заметный след в японской культуре.

И тэндай и сингон в хэйанский период представляли государственный буддизм.

Могущество буддийской церкви обуславливалось двумя основными факторами. Во-первых, в отличие от нарских школ тэндай и сингон были хорошо организованными объединениями,

имевшими мощную экономическую базу в виде многочисленных храмовых хозяйств феодального типа. Распад надельной системы благоприятствовал экономическому усилению церкви. Объединения в материальном отношении практически не зависели от государства, имея замкнутый цикл производства и даже собственные силы самообороны — отряды монахов-солдат (сохэй). Во-вторых, буддийская церковь сумела выработать весьма эффективную политику взаимоотношений с властями. Представители буддийской элиты на правах советников проникали во все институты власти, формально не претендуя на светские должности и тем более на трон.

Свидетельством усиления буддийской церкви можно рассматривать, например, тот факт, что уже в IX в. получил распространение обычай пострижения в монахи родовитых аристократов. Став монахами (как правило, достаточно высокого ранга), они не только не теряли, но, наоборот, приобретали большую власть, пользуясь своим монашеским статусом. На буддийскую церковь опирался клан Фудзивара, который фактически правил страной с конца IX по конец XI в. (его члены были канцлерами или регентами). Однако кульминацией политического могущества буддийской церкви в истории Японии следует, пожалуй, назвать установление системы так называемого монастырского правления (инсэй), которая в XI в. сменила систему регентского правления. Ее суть состояла в том, что император получал сколько-нибудь реальную власть лишь после того, как постригался в буддийские монахи, формально отрекшись от трона и посадив на свое место сына. Император-монах становился опекуном нового государя. «Смысл этой своеобразной системы, — писал Е. М. Жуков, — заключался в том, что фактическое руководство сосредоточивалось в руках высшего буддийского духовенства, которое, подобно христианскому католицизму в средневековой Европе, считало себя главным источником власти вообще» [6, с. 19]. Правда, система «инсэй» просуществовала недолго, немногим более 50 лет (примерно до середины XII в.), но тем не менее ее функционирование весьма показательно с точки зрения реализации задач государственного буддизма.

В целом развитие японского буддизма в хэйанский период было весьма противоречивым. С одной стороны, формируются сильные и крупные буддийские объединения, с другой — в рамках этих объединений начинается процесс выделения и обособления школ, групп, сект. Кроме того, в результате взаимодействия буддизма и древнего синто возникла синкретическая религия «рёбу-синто»¹⁵. Однако, несмотря на все эти противоречия в развитии, именно хэйанский буддизм оказался подготовленным для теоретической разработки своего отношения к государству, т. е. создания учения о теократическом государстве на буддийской основе. Таким образом, буддийская церковь приобрела наконец то, чего не доставало Докё и его немногочис-

ленным сторонникам, — четкую теократическую концепцию, а также экономическую и политическую мощь.

Среди ведущих деятелей японского буддизма во время функционирования его в качестве государственной идеологии наибольшее внимание теократическим доктринам уделяли упоминавшийся уже монах Сайтё и монах Нитирэн (1222—1282). Буддийское объединение тэндай, основателем которого был Сайтё, в хэйанский период стало, по существу, официальной церковью и сумело на практике воплотить принципы теократии. Нитирэн, заявивший о себе как преемнике Сайтё¹⁶, пытался в условиях камакурского сёгуната повторить достижение тэндай, организовав собственное движение. В отличие от тэндай нитирэновскому движению не удалось даже в малейшей степени реализовать принципы теократической доктрины, разработанной Нитирэном, хотя, возможно, именно для последнего был характерен наибольший среди японских буддистов интерес к политическим проблемам своего времени. Тем не менее изучение нитирэновских рассуждений о теократии оправдано по меньшей мере уже тем, что они представляют оригинальный образец развития буддийской теоретической мысли в Японии¹⁷.

Понятия «государство» (яп. «кокка», кит. «гоцзя»), «страна» (яп. «куни», кит. «го») имеют в государственных теориях японских буддистов два основных значения, дополняющих друг друга. Первое восходит к санскритскому термину «кшетра» (*kṣetra*), которым в индийском буддизме определяли фауну и флору, где проживал человек, и шире — всю природу [21, с. 72]. В китайском буддизме именно такой смысл первоначально вкладывался в термин «го» («страна») и «готу» («территория», «земля страны»). По мнению Такаги Ютака, в таком значении «готу» употребляется в тяньтайской доктрине о «трех сферах существования»¹⁸ [17, т. 3, с. 120]. Однако уже в Китае семантическое поле «го» и «готу» расширяется. Говоря о «стране» и «территории», стали подразумевать не только окружающий человека мир природы, но и общественные институты, т. е. данные термины приобрели социальное значение. Предпринимались попытки каким-то образом упорядочить употребление слов «гоцзя» и «го», закрепив значение «государство» (в смысле социальном) за первым, а значение «среды обитания» (в экологическом смысле) за вторым [17, т. 3, с. 120—121]. Однако, как видно, из сочинений Сайтё, Кукая, Нитирэна, такое противопоставление не привилось в японской буддийской литературе. Иероглиф «куни» равным образом употреблялся и в первом значении¹⁹. При анализе японских буддийских текстов необходимо, таким образом, принимать во внимание данное обстоятельство. Заявляя о беспорядках в стране или надвигающихся на страну несчастьях, Сайтё, Нитирэн (как и другие буддийские писатели) имели в виду не только смуты в обществе, но и стихийные бедствия. Глава теократического государства, следовательно, управлял не только людьми и общественны-

ми отношениями между ними, но и природой, «стихиями» данной страны.

Государство, отвечающее нормам теократических доктрин, именовалось «умиротворенным (или утихомиранным) и защищенным государством» («тинго-кокка»). Сайтё и Нитирэн употребляли следующие варианты этого термина: «сохраняемое и защищенное государство» («сюго-кокка», или «сюго-коккай»), «государство, в котором установлены справедливость (порядок, сообразность закону) и мир» («риссё анкоку»). Необходимо подчеркнуть, что эти определения предполагали также «утихомиранныю», «защищенную» природу. В сочинениях Сайтё и Нитирэна постоянно присутствует мотив беспорядка в природе как знамение неурядиц в обществе или как наказание за них. И наоборот, порядок в государстве — гарантия успокоенности в природе, т. е. сингармоничность в отношениях между обществом и средой обитания — само собой разумеющийся компонент рассматриваемых учений о теократическом государстве²⁰.

Сайтё был первым, кто употребил название собственной страны — Великая страна Восходящего Солнца («Дай Ниппонкоку», т. е. Великая Япония) — для обозначения государства во главе с императором [30, т. 1, с. 327]. До него в понятие «Дай Ниппонкоку» (или просто «Дай Ниппон») вкладывали смысл названия места обитания kami — собственно японских божеств (например, в «Нихонги»), или же обозначали отдельные провинции (в «Манъёсю») [30, т. 1, с. 324—326]. У Сайтё это слово синонимично словам «кокка» или «куни» (в применении к Японии) и имеет два значения, им присущих. В последующей литературе, в том числе и сочинениях Нитирэна, оно употребляется в значениях, приданных ему первым патриархом тэндай.

Отправным пунктом построения теории о государстве, управляемом буддийской церковью, для Сайтё и Нитирэна стало утверждение, что Япония, да и весь мир «саха», находится в состоянии «недолжного бытия».

В 785 г. Сайтё пишет свое первое сочинение, «Гаммон»²¹. В качестве причины, побудившей автора обратиться к Будде, как раз и выдвигается тезис об упадке²². Начальные строки трактата Нитирэна «Риссё анкоку рон» («Рассуждения об установлении справедливости и спокойствия в стране», 1260 г.), в котором изложены основы его концепции теократического государства, также стали хрестоматийными²³. Непосредственной причиной такой оценки положения в стране в обоих случаях явились вполне реальные события.

Город Нара перестал быть столицей страны в 784 г. Один из членов клана Фудзивара тайно вывез императора Камму в провинцию. Однако Киёмаро — тот самый, кто сыграл решающую роль в устранении Докё с политической арены, из противоборствующего рода Ваки — отбил Камму, но не возвратился с ним в Нара, а поехал на север провинции Ямасиро, где и было в конце концов решено возвести новый столичный град

[12, с. 378—379]. В 794 г. закончилось строительство новой столицы, Хэйан. Кризисная обстановка последних двух десятилетий VIII в., сложившаяся в результате борьбы родов за влияние на императора, т. е. в конечном счете за власть, усугублялась, как мы уже отмечали, конфликтом между нарскими буддийскими школами и правительством, что, естественно, отражалось на всех сторонах общественной жизни. Таким образом, первая половина жизни Сайтё прошла в обстановке крайней политической нестабильности в государстве.

В XII—XIII вв. японское государство также переживало глубокий политический кризис. Экономические, политические и идеологические противоречия между старой аристократией (кугэ) и провинциальным военным дворянством (букэ) способствовали распространению среди интеллигенции того времени эсхатологических идей. Еще в конце хэйанского периода заговорили о наступлении века «конца Закона»²⁴, и во времена Нитирэна признание факта, что Япония уже находится в этом «веке», стало общим местом в сочинениях буддийских авторов [17, т. 2, с. 309—332; 29, т. 1, с. 220—291; 30, т. 2, с. 107—110]. Установлению сёгуната в конце XII в. предшествовала ожесточенная борьба между крупными феодальными домами Тайра и Минамото, окончившаяся победой последнего. Распад старого феодального государства, превращение самурайства в доминирующую социальную группу, значительное уменьшение роли кугэ в жизни японского общества вызвали застой и деградацию в среде аристократии, а также духовенства старых хэйанских буддийских объединений, экономически и идеологически связанных с императорским двором и его окружением [31, с. 50]. Внутри правящей верхушки самурайства в течение многих лет не прекращалась междоусобная борьба, которая закончилась фактическим отстранением от власти представителей дома Минамото в пользу Ходзё. Все эти явления, а также развивавшиеся феодальные отношения вели ко все большему расслоению общества и стимулировали обострение конфликтов между различными социальными группами. Кроме того, обстановка в стране обострялась угрозой монгольского вторжения.

Нитирэн гораздо категоричнее Сайтё высказывался о социально-политическом и экономическом кризисе, который переживала Япония. Он не только описывает различные беды, обрушившиеся на страну, и сетует на уход оттуда «добрых божеств», но и рассматривает эти события через призму буддийских представлений о наказании государства за ложный путь его правителя²⁵.

Антитезой упадка (а у Нитирэна и доказательства законности его возникновения) являлось обещание превратить Японию в «страну Будды», если предложенные Сайтё и Нитирэном меры будут реализованы²⁶.

Истинность теократической концепции доказывалась тем, что в ее основу положено учение, являвшееся «откровением» Буд-

ды. Последнее утверждение также нуждалось в доказательстве, поскольку каждая буддийская школа именно свою догматику выдавала за «истинный Закон».

Тяньтайские доктрины, на которых строились теократические концепции Сайтё и Нитирэна, базировались на проповедях Будды Шакьямуни, запечатленных в «Сутре Лотоса Благого Закона», одном из самых популярных буддийских текстов на Дальнем Востоке²⁷. Превосходство этой сутры над всеми остальными доказывалось при помощи доктрины «уши-бацзяо» («пять учений — восемь периодов») ²⁸.

Краеугольным камнем тяньтайского учения во всех его вариантах является идея о всеобщности спасения, о чем говорится в первой части «Лотосовой Сутры»²⁹. Оригинальная догматика тяньтайской школы была призвана аргументировать два фундаментальных положения: 1) каждый человек несет в себе потенцию будды; 2) методы выявления этой потенции, предложены данным буддийским направлением. Причем всячески подчеркивалось сотериологическое значение тяньтайских доктрин. Отсюда вытекает вполне законный, с точки зрения теоретиков школы, вывод — тот, кто знает путь спасения, призван повести по этому пути всех живых существ и таким образом спасти мир, а значит, и Японию. Знание пути спасения предполагает, в свою очередь, постижение всей глубины буддийского Закона, «истинного вида всех дхарм» («сёхо дзиссо»), скрытой от «обыкновенного человека» («бомпу») «механики» бытия и мироздания, «истинно-сущего», выражаясь словами О. О. Розенберга [15, с. 250].

В буддизме махаяны сотериологическая деятельность непосредственно возложена на бодхисаттву. Его главной характеристикой является абсолютный альтруизм, «принесение пользы другим» (санскр. рага-hita, яп. «рита»), который заключается в приведении всех живых существ к просветлению, т. е. к осознанию себя буддой. Теоретически бодхисаттвой мог стать любой человек, приобретя необходимые для этого добродетели и овладев так называемыми шестью парамитами³⁰. В канонической буддийской литературе понятие «бодхисаттва» тщательно определено и описано. Кодекс его поведения зафиксирован в «Сутре о сетях Брахмы» (яп. «Боммо-кё»), которая считалась авторитетным источником по данному вопросу и породила достаточно большую экзегетику. Неудивительно, что бодхисаттва, знаток пути спасения, стал центральной фигурой в теократических концепциях как Сайтё, так и Нитирэна.

Сайтё полноправного члена школы тэндай называл «бодхисаттва-монах» («босацу-со»). Согласно одному из «восемнадцати законов, отличающих бодхисаттву от всех [других] существ», бодхисаттва должен окроплять голову царя во время коронации³¹, поэтому включение государства в число объектов, на которые направлена деятельность «в пользу других», выглядело вполне логично. Приравнивание же тэндайского монаха к

бодхисаттве обосновывало право этого монаха «спасать» государство.

Заявив в трактате «Тэндай Хоккэ-сю гакусё сики» («О годовом количестве обучающихся в школе тэндай — Цветок Закона», 818 г.), имевшем значение программного документа школы, что бодхисаттва (воплощением которого является тэндайский бодхисаттва-монах) — это «сокровище государства»³², Сайтё выделил три его типа: «Те, кто хорошо действуют и говорят, постоянно проживая на Горе³³, станут головами народа... Те, кто хорошо говоря, не [умеют] хорошо действовать, станут учителями страны; те, кто хорошо действуя, не [умеют] хорошо говорить, станут работниками государства» [26, с. 36].

В государственном буддизме Сайтё нашлось место и синтоистским божествам, ками, которые трактовались как бодхисаттвы. В хиэйских храмах проводились синтоистские церемонии, в частности жертвоприношения ками были совершены при открытии монастыря Энрякудзи³⁴.

Введение местных японских богов в число «помощников» Будды являлось чрезвычайно важным моментом в создании теократической доктрины. Согласно традиционным представлениям, зафиксированным в «Кодзики» (712 г.) и «Нихонги» (720 г.), император являлся прямым потомком богини Аматэрасу, да и все японцы — выходцы из семьи ками. В различные времена противники буддизма обращались к данной точке зрения, чтобы доказать непричастность «иноземной» религии и её адептов к процессу развития японского государства (первым императором Ямато считался праправнук бога Ниниги-но микото, который, в свою очередь, был праправнуком Аматэрасу-омиками). Сайтё же фактически принизил роль ками, представив их бодхисаттвами и подчинив Будде. С одной стороны, он лишил их ореола уникальности, с другой — использовал авторитет ками в своих целях. То, что ками — бодхисаттвы, подтверждает право бодхисаттв-монахов опекать вместе с ними государство во главе с императором. Учреждение «бога-защитника» горы Хиэй, строительство в честь него храмов и другие мероприятия символизировали в глазах японского общества связь ками с тэндайским буддизмом. Кстати говоря, Докё пытался захватить престол, воспользовавшись услугами синтоистского святылища Хатимангу в Уса [28, т. 6, с. 361].

Буддизм Сайтё вобрал в себя четыре группы доктрин: собственно тяньтайские, базировавшиеся на «Лotosовой Сутре»; «тайные» («миккё»), заимствованные из эзотерического буддизма сингон; чаньские (китайская школа ньютоу) и дисциплинарные (виная). Таким образом, Сайтё взял на вооружение учения школ, влияние которых в дальневосточном регионе неуклонно росло.

Первый патриарх японской тэндай-сю подчеркивал, что бодхисаттвы-монахи во время обучения в хиэйских храмах обязаны постигать как тяньтайские догмы, так и доктрины «тайного

учения»³⁵. Безусловно, идеи «миккё» оказали огромное влияние на Сайтё. В частности, в Китае он имел возможность познакомиться с ними у монаха Сюньсяня, авторитета в этой области. Сайтё очень ценил приобретенный во время поездки опыт [26, с. 35].

В своих сочинениях патриарх тэндай неоднократно апеллировал к будде Вайрочане (яп. Дайнити — Великое Солнце), главной фигуре в пантеоне сингон³⁶. Кроме того, Сайтё был хорошо знаком с Кукаем и несколько лет вел с ним оживленную переписку. В посланиях к главе японского эзотерического буддизма Сайтё неоднократно заявлял, что «ни на миг не забывает» об изучении «тайного учения» и желает постичь суть его доктрин (см. [26, письма 2, 3, 5, 6]). В письме к Кукаю, отправленном осенью 812 г., Сайтё прямо заявляет о сходстве двух школ³⁷. Об этом он писал также своему бывшему ученику Тайбану³⁸. Проанализировав отношение Сайтё к «тайному учению», Ватанабэ Сёко мог с полным правом сказать, что первый патриарх школы тэндай отождествлял идеологический комплекс тяньтайского буддизма с «миккё» [19, с. 15]. Из чань-буддизма Сайтё заимствовал главным образом практическую, ритуальную сторону этого учения.

Свое крайнее выражение идеи синкретизма получили в трактате «Дайто Сира сёсюги сёэбё тэндай гисю» («Собрание значений тяньтайских [доктрин], на которые искусно опираются значения [доктрин] всех школ Великой Тан и Силла», 813 г.), в котором Сайтё доказывал, что китайские основатели и теоретики школ саньлунь (яп. «санрон»), фсяян (яп. «хоссо»), хуаянь (яп. «кэгон»), чжэньянь (яп. «сингон») строили свою догматику на интерпретации тех или иных доктрин тяньтайского буддизма. Смысл этих рассуждений сводился к обоснованию центрального тезиса Сайтё о том, что предложенная им система догматики является вершиной развития буддийского учения, носителями которого являются бодхисаттвы-монахи — «сокровища государства». Возникновение школы тэндай, по мнению Хадзама Дзико, знаменовало объединение буддийских направлений в Японии под эгидой этой организации [29, т. 1, с. 12].

У Нитирэна определился несколько иной подход к институту бодхисаттв и «впитыванию» в собственное учение инородных элементов. В первой половине гл. XV «Лотосовой Сутры» говорится о внезапном появлении бодхисаттв, которые «выпрыгнули из-под земли». Будда заявляет, что это — «изначально обращенные» бодхисаттвы, и именно они получили предопределение распространять «Лотосовую Сутру» после его ухода из мира «саха». Нитирэн настойчиво подчеркивал, что он — воплощение одного из главных бодхисаттв, «выпрыгнувших из-под земли», — Вишиста-чаритры (яп. Дзёгё-босацу — бодхисаттва Вышние Деяния)³⁹.

Центром нитирэновской теократической системы должна бы-

ла стать школа нитирэн во главе с ее основателем. У Сайтё бодхисаттва-монах обезличен: это один из членов объединения тэндай. Нитирэн же подчеркивал, что именно он воплощение Вишиста-чаритры⁴⁰, поэтому его необходимо почитать в качестве наставника Японии. Более того, Нитирэн заявил о себе как гаранте существования страны.

«Нитирэн — столп Японии. Потерять меня — значит лишить Японию опоры. И сразу же [возникнут] несчастья: в собственном доме начнутся беспорядки, мятежники нападут на правителей; возникнет [также такое] несчастье: из других стран нападут [на Японию], и люди нашей страны не только подвергнутся нападению и будут убиты, но многие будут захвачены [в плен] живыми» [25, с. 145].

Нитирэн в высшей степени враждебно относился ко всем другим буддийским школам, и прежде всего к амидаистским объединениям. Практическим руководством для адептов нитирэновского движения стали так называемые четыре утверждения («сикаку-но какугэн»), в которых Нитирэн чрезвычайно отрицательно охарактеризовал ведущие буддийские направления камакурского периода. Причем критика этих направлений проводилась с точки зрения заботы о государстве: по мнению Нитирэна, распространение четырех учений (амидаизма, эзотерического буддизма, дзэна и винаи) и тем более их официальная поддержка обязательно приведут страну к гибели [25, с. 434].

Общественная функция бодхисаттв-монахов Сайтё и членов нитирэновского ордена представлялась в теократических доктринах различно.

Для монахов своего объединения Сайтё четко определил виды деятельности:

1. «Вечно — из года в год каждый день — переворачивать (т. е. читать, переворачивая. — *А. И.*) и проповедовать [сутры] Цветка Закона, Золотого Света, о Человеколюбивом Царе, Защиты (имеется в виду сутра «Сюго кокусю дарани кё». — *А. И.*) и все [другие] сутры Великой Колесницы, защищающие страну» [26, с. 35].

2. «Вечно — из поколения в поколение каждый день — обращаться [к людям] с истинными словами⁴¹» из «сутр, защищающих страну» [26, с. 35].

3. «Пусть назначают бодхисаттв-монахов распространять Закон, а также на должности проповедников в провинциях, учителями страны и работниками государства посредством указа министра. В период пребывания этих проповедников в провинциях на должностях все, что подают [облаченным в] одежды Закона (т. е. бодхисаттвам-монахам. — *А. И.*) во время ежегодного пребывания в тихих жилищах⁴², должно собираться в доме представителя великого министра данной провинции; правители провинций и правители округов должны лично это проверять» [26, с. 36].

4. Бодхисаттвы-монахи «должны регулировать пруды, на-

правлять водостоки, возделывать заброшенные [земли], расчищать обвалы, проводить воду и тем самым приносить пользу стране, приносить пользу людям» [26, с. 36].

5. «Пусть [бодхисаттвы-монахи] проповедуют сутры, указывают суть [явлений] и не используют [в своих интересах] труд крестьян, торговцев» [26, с. 36].

Сайтё подчеркивает, что предложенная им система установлений обязательно приведет к процветанию государства, а деяния бодхисаттв-монахов — гарант его незыблемости⁴³.

Если Сайтё предложил позитивную программу деятельности бодхисаттв-монахов, то Нитирэн подчеркнул репрессивную функцию приверженцев своей веры.

В трактате «Риссё анкоку рон» Нитирэн обсуждает вопрос о допустимости физического уничтожения последователей других буддийских учений (в первую очередь амидаистов) и приходит к выводу, что защита «истинного Закона» с оружием в руках не противоречит основным принципам буддизма. Как и во многих других случаях, широко используется метод ссылок на канонические буддийские тексты. Во-первых, в «Сутре о Цирване» («Нэхан-гё») Будда заявляет: «Добрые мужи! В мое время в сердцах [было] почтение к Великой Колеснице; услышав, как брахманы клеветали [на Закон], переставали слушать и тотчас же перерезали [брахманам] корень жизни. Добрые мужи! Благодаря предопределенной судьбе, начиная с того времени, не попадают в ад... Татхагата, когда в старину стал царем, действовал [как] бодхисаттва, прерывая жизни брахманам из тех мест» [25, с. 14].

Во-вторых, в той же «Нэхан-гё» выделяются три вида убийств (и этот отрывок Нитирэн также помещает в своем трактате [25, с. 14]), но убийство «добрыми мужами» противников «истинного Закона» не попадает, как оказывается, ни в один из трех видов. Напротив.

«Те, кто защищают истинный Закон, должны держать в руках мечи, луки, стрелы... Те, кто защищают истинный Закон, действительно должны взять и держать [в руках] мечи и [другое] оружие» [25, с. 14].

В-третьих, из многообразных буддийских заповедей, общих для хинаяны и махаяны, во многих школах выделяются пять основных, в число которых входит запрещение лишать жизни любое живое существо. Однако Нитирэн цитирует соответствующие места из «Нэхан-гё», где говорится, что важно не формальное соблюдение «пяти заповедей», а принятие и соблюдение духа Закона. Тогда «те, кто защищают Закон, хотя и не приняв пяти заповедей, как раз и называются [людьми] Великой Колесницы».

Хотя [те, кто защищает Закон с оружием в руках], держат оружие, я, давая имя [этому] во время проповеди, назову [это] соблюдением заповедей» [25, с. 14].

Нитирэн представил развернутые доказательства (с опорой

на авторитет Будды Шакьямуни) возможности и необходимости запрещения несовершеннолетних с точки зрения тяньтайской доктрины «уши-бацзяо» буддийских учений и преследования их адептов. «Добрые мужи» — это приверженцы нитирэновского движения. Таким образом, различие между деятельностью «бодхисаттв-монахов» Сайтё и «друзей бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли» Нитирэна проявляется весьма отчетливо. Заметим, что Нитирэн основной формой деятельности членов своего движения по распространению «истинного Закона» сделал «сякубуку»⁴⁴.

Итак, краеугольным камнем теократической доктрины Сайтё и Нитирэна является институт бодхисаттв; чакравартин же не упоминается ни у того, ни у другого. С. С. Аверинцев отметил, что с «возникновением цивилизации выдвигаются три фигуры, притязающие быть воплощением идеи теократии: царь, жрец и пророк» [1, с. 199]. В рассматриваемых учениях в подобном качестве выступают жрец (бодхисаттва-монах) Сайтё и пророк (сам Нитирэн как воплощение бодхисаттвы Вишиста-чаритры). Царю в обоих случаях отводилась подчиненная роль.

Вообще говоря, для японской политической традиции всегда было характерно почитание императора (т. е. царя) как символа нации. Хорошо известно, что на протяжении многовековой истории страны император редко обладал реальной властью, однако даже после установления сёгуната со столицей в Камакура сёгун Минамото, возглавивший новое правительство (бакуфу), а позднее и его преемники не посягали на трон и, более того, многие важные указы формально согласовывались и выходили за подписью императора, хотя императорская власть была номинальной. Сайтё и Нитирэн также разделяют функции светского и «священного» правителей и не делают попыток представить монарха, сидящего на троне, или тем более сёгуна (или сиккэна) живым воплощением какого-либо будды. В данном случае наблюдается отрыв от предшествующей традиции: вспомним, что Тоба Гуя и У Чжао китайские буддисты объявляли соответственно буддой и бодхисаттвой, а Докё сам пытался занять трон. Другими словами, в том и другом случаях — совмещение в одном лице функций светской и духовной власти.

В борьбе за самостоятельность тэндайского объединения Сайтё проявил незаурядную гибкость. В проекте церковной организации, поданном на имя императора, — трактате «Кандзё Тэндай-сю нэмбун гакусё сики» («[Рассуждения] о годовом количестве обучающихся в школе тэндай, поданные на высочайшее имя», 818 г.) — прямо указано на необходимость назначения мирян (естественно, из числа кугэ) на должности управляющих храмов (бэтто)⁴⁵. Однако Сайтё, очевидно, уже тогда имел в виду, что эти миряне — посредники между духовной и светской властью будут послушными марионетками в руках монахов, что и случилось позже, через несколько десятков лет после смерти первого тэндайского патриарха. Таким образом,

Сайтё предполагал тесный контакт представителей администрации с бодхисаттвами-монахами при фактическом подчинении первых последним. Священники объединения тэндай в хэйанский период были, как отмечалось выше, советниками правительственных чиновников на всех уровнях, начиная с императора, о чем неоднократно упоминается в источниках того времени (например, в «Окагами» — «Великом зеркале»). Одновременно Сайтё вел с правительством многолетнюю тяжбу за разрешение проводить церемонии монашеского пострига внутри объединения, другими словами, стоял за независимую «кадровую политику» буддийской церкви. Нитирэн не шел на какие-либо компромиссы со светской властью в данном плане: самостоятельность в деятельности его движения и безусловно лидирующая роль представлялись ему вещью самоочевидной.

В разделении правителей на светских и духовных просматривается явное стремление противопоставить церковь и гражданскую администрацию как совершенное несовершенному. Такое противопоставление принижало светскую власть, обосновывало и утверждало своеобразную корпоративность «мудрейших»: спасение государства и всего мира — прерогатива (и привилегия) буддийских монахов, т. е. только тех, кто входит в корпорацию. Кроме того, пребывание в ней — неперемное условие постижения «истинного вида всех дхарм». Поэтому во времена «монашеского правления» императоры постригались в монахи, официально приобщаясь к корпорации избранных, хотя подобный акт и диктовался в первую очередь прагматическими соображениями.

Функция бодхисаттвы как абсолютного лидера осуществлялась в теократических учениях Сайтё и Нитирэна через церковные институты.

По мысли Сайтё, буддийский Закон представляет для государства нечто вроде колыбели и матери одновременно, поэтому центр тэндайского буддизма в Японии, храмовый комплекс Энрякудзи, — «место [по определению] пути усмиренного и защищенного государства» («тинго-кокка-но додзё»). Точнее говоря, это «место» символизирует кайдан, неперемный атрибут буддийского храма на Дальнем Востоке. В Китае и Японии так называли помещение или площадку перед храмом, где послушники проходили церемонию «принятия заповедей». В Китае первый кайдан был сооружен индийским миссионером Дхармакалой в середине III в., в Японии — в 754 г. при храме Тодайдзи [34, с. 154—155]. Распространение кайданов было связано, по мнению Ивамото Ютака, с государственным характером буддизма на островах [21, с. 44]. В определенном смысле они символизировали государственные учреждения по аттестации священнослужителей.

Сайтё долго добивался у правительства разрешения организовать собственный кайдан (оно пришло через неделю после смерти тэндайского патриарха), чтобы получить право офици-

ально посвящать в бодхисаттвы-монахи неофитов своего объединения, причем для послушников была введена новая, разработанная Сайтё система заповедей, отличавшаяся от принятой в «шести школах Южного города». Бодхисаттва-монах — «продукт» Великой Колесницы, поэтому обеты, которые он принимал, должны быть, подчеркивал Сайтё, махаянистскими. Кроме того, заповеди махаяны одинаковы для монахов и мирян, указывал Сайтё в трактате «Тэндай Хоккэ-сю нэмбундося кайсё кодай сики» — «О повороте от меньшего к большему в годовом количестве переправившихся [к нирване] (яп. «дося», т. е. постригшихся в монахи.— А. И.) в школе тэндай — Цветок Закона» [26, с. 50], написанном во время борьбы за создание собственного кайдана на горе Хиэй (819 г.). Замена детальных предписаний поведения буддийских монахов более общими этическими правилами⁴⁶ облегчала деятельность бодхисаттв-монахов, снимало с них чрезмерно конкретные ограничения.

Деятельность тэндайских монахов должна была осуществляться через систему монастырей и храмов, подчиненных комплексу Энрякудзи, поэтому Сайтё и его ученики совершали поездки по стране (главным образом по восточным провинциям) для организации на местах региональных центров своей школы [22, с. 92]. По словам Иноуэ Мицусадэ, основной целью этих путешествий являлось учреждение кайданов, которые бы находились под эгидой тэндай-сю [22, с. 92]. После получения императорского разрешения на «законное» открытие центрального кайдана многочисленные тэндайские храмы стали эффективным орудием вмешательства объединения в дела гражданской администрации.

В теократической доктрине Нитирэна структура буддийской церкви имела несколько иной вид

«Истинное учение», наследованное Нитирэном от Будды Шакьямуни, заключено в так называемых трех великих тайных Законах («сандай хихо»), которые, с одной стороны, являются знаковым выражением комплекса нитирэновской догматики, с другой — законченной концепцией буддийской церковной организации. «Тайные Законы» базируются на доктринах «хомона»⁴⁷.

Первая «тайна» — «истинно-почитаемое» («хондзон»), которое в нитирэновском учении выражается пятью знаками: «мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё»⁴⁸. «Хондзон» символизирует «благо (или чудо) Истинного результата», возведенное в гл. XVI «Лотосовой Сутры». Оно заключается в провозглашении Буддой Шакьямуни истины о том, что он стал буддой в бесконечно далеком прошлом, т. е. то, что он вечен. В трактате «Сандай хихо гандзё дзи» («Врожденное наследование трех великих тайных Законов», 1281 г.)⁴⁹ говорится: «„Хондзон“, базирующийся на главе о вечной жизни... [именно] и есть Глава Учения Почитаемый Шакья (т. е. Буддой Шакьямуни.— А. И.), изначальный и не сотворенный, [имеющий] три тела» [25, с. 240].

На основе утверждения о вечности Будды тьянтайские философы разработали систему доктрин, доказывающих принципиальное положение о будде как субстрате «профанического бытия» — от «мира ада» до «мира бодхисаттв»⁵⁰. Таким образом, «истинно-почитаемое» означает наличие в каждом существе потенции будды, а эта идея — основа сотериологии тьянтайского буддизма во всех его разновидностях.

«Истинно-почитаемое» графически изображается на мандале (японское название, принятое в нитирэновских школах и сектах, — «гохондзон»). В пяти знаках, нарисованных в центре, заключается пять принципов, выражающих «истинную сущность Татхагаты» (т. е. то, что Будда вечен). В известном смысле «гохондзон» несет аналогичную христианской иконе функцию. Во всяком случае, понимание роли мандалы сходно здесь с трактовкой символа (в том числе и в приложении к иконе) Псевдо-Дионисием Ареопагитом, которая оказала немалое влияние на средневековую философию и эстетику [4, с. 122—135]. «Гохондзон» — главный объект поклонения, поэтому он должен иметься у каждого жителя Японии. Кроме индивидуальных гохондзонов Нитирэн предусматривал сооружение общегосударственного и даже общемирового объекта поклонения — Великого Гохондзона.

Второй «тайный Закон» — место почитания «гохондзона», т. е. кайдан. Нитирэн существенно изменил функциональное значение кайдана. Это уже «место обращения» не только монахов, но и мирян, т. е. *всех без исключения* жителей страны, поскольку каждый человек в равной степени может и должен приобщиться к «истинному Закону». Это место *всеобщего единения*. Учитель «передает» пришедшему сюда истинное значение пяти знаков «мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё». По мысли Нитирэна, со временем будет возведен Великий Кайдан с Великим Гохондзоном. Человек, посетивший такой кайдан, переживает духовную революцию, и такая внутренняя метаморфоза должна произойти со всеми гражданами страны, что гарантирует гармонию и, следовательно, процветание государства. Отсюда вытекает необходимость непосредственного участия правительства в установлении системы кайданов⁵¹ со связующим центром — Великим Кайданом. Более того, эта система должна охватывать не только Японию, но и весь мир⁵².

И наконец, третий «тайный Закон» — «даймоку», фраза «Наму Мёхо рэнгэ кё» («Слава Сутре Лотоса Благого Закона!»), имеющая значение молитвы. Посредством «даймоку» человек открывает и реализует в себе потенцию будды, поклоняясь «гохондзону»⁵³.

Три «тайных Закона», как утверждается в «Сандай хихо гандзё дзи», передал Нитирэну бодхисаттва Вишиста-чаритра [25, с. 241]. Посредством «пяти знаков» «бодхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли», т. е. прежде всего сам Нитирэн, спасают обитателей мира «саха» в век «конца Закона»⁵⁴. Молитва, сла-

вословящая «пять знаков», полностью реализуется, учат нитирэновские проповедники, только при наличии «гохондзона» и кайдана. Простота выявления в себе сущности будды должна благоприятствовать распространению веры в «Лотосовую Сутру» во всех концах страны, а также среди самых необразованных слоев населения. Однако для интересующихся доказательством истинности предложенного пути спасения было подготовлено развитое философско-догматическое обоснование.

Таким образом, буддийское объединение во главе с Нитирэном хранит «истинный Закон» и руководит всеми идеологическими институтами. Именно оно должно указывать государственной власти на необходимость тех или иных шагов во внутренней и внешней политике страны, поскольку деятельность правительства во всех аспектах должна соотноситься с культом «Лотосовой Сутры», подчиняться ему.

Идейной основой построения концепций теократического государства Сайтё и Нитирэна являлось тяньтайское учение об «итинэн-сандзэн», и в частности доктрина о «трех сферах существования»⁵⁵, посредством которой доказывалось, что мир «саха» это в конечном счете «мир будды», «земля будды» («буцудо»), «страна будды» («буккоку»), «владения Почитаемого Шакья» («Сякусон горё») и т. д. Таким образом, тэндайские и нитирэновские монахи, по проектам своих наставников, должны были помогать каждому жителю страны выявлять потенцию будды через описанные выше организационные институты⁵⁶.

Законченный вид концепция теократии в приложении к Японии получила у Нитирэна. Такаги Ютака пишет, что во времена Нитирэна термин «владения» в выражении «владения Почитаемого Шакья» употреблялся также в отношении феодального владения. Таким образом, мир «саха» — это владения Шакьямуни, а Шакьямуни, в свою очередь, хозяин феодального поместья, называемого «тремя мирами» [17, т. 3, с. 124]. Нитирэн, следовательно, управляющий (от имени Шакьямуни) этими поместьями, а правительство, так сказать, арендатор. Политическая власть дается «по распоряжению» Будды Шакьямуни и с одобрения ками, поэтому правительство ни в коем случае не должно безучастно относиться к клевете на Закон и тем более поощрять ее, иначе божества покинут страну, и в государстве, согласно предписаниям буддийских сутр, возникнут многочисленные несчастья. И только один Нитирэн знает, когда правительство блюдет Закон (т. е. нитирэнизм) и когда способствует его извращению, так как Нитирэн — «подвижник Лотосовой Сутры». Это и есть схема теократического государства, компоненты которой описываются во всех основных сочинениях Нитирэна.

Сравнение древних и средневековых теорий идеального государства выявляет функциональное сходство некоторых наиболее важных их элементов. В центре системы всегда оказывается лицо, наделенное способностью проникать в истинную суть «всех

дел и вещей», т. е. в данном случае знанием некоего эталона. В этом смысле вполне сопоставимы на одной плоскости, скажем, такие далекие друг от друга фигуры, как «философы» в «Государстве» Платона и бодхисаттвы-монахи Сайтё.

Заявив, что установление идеального государства невозможно, если «не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать, и это не сольется воедино — государственная власть и философия» («Государство», 473d [14, с. 275]), Платон дает развернутую характеристику «философов». Во главу угла ставится их способность «постичь то, что вечно, тождественно самому себе» («Государство», 484b [14, с. 285]), «их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытия...» («Государство», 485b [14, с. 286]). «Философу свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия...» («Государство», 486a [14, с. 288]). «Философская натура», по словам Платона, родственна высшему благу («Государство», 501d [14, с. 307])⁵⁷.

«Идея блага» — «самое важное знание», «ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального» («Государство», 505a [14, с. 311]). Она — «причина всего правильного и прекрасного» («Государство», 517c [14, с. 324]), в том числе идеального, с точки зрения Платона, государственного устройства. «Государственный строй, — говорит Платон устами Сократа, — будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж⁵⁸, в этом (т. е. в том, что такое благо. — А. И.) сведущий»⁵⁹ («Государство», 506b [14, с. 312]). Однако «в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима» («Государство», 517b [14, с. 324]). Даром «различать» ее обладают именно «философы», поскольку только они способны постичь истинно-сущее, т. е. «идею» «в специфически платоновском смысле этого понятия», говоря словами В. Ф. Асмуса [2, с. 186], а «идея блага» у Платона есть высшая идея. Таким образом, главной фигурой оказываются «философы» (в качестве правителя и стража), и в этом смысле они, как и «бодхисаттвы-монахи» Сайтё, — «сокровища государства». Указав на предопределенность «философов» (хотя они этого или не хотят⁶⁰) «заботиться о других и стоять на страже их интересов» («Государство», 520a [14, с. 328]), Платон называет их гарантами осуществления идеального государственного устройства⁶¹.

Итак, «философы» Платона с точки зрения их функциональной роли в идеальном государстве стоят в одном ряду с «бодхисаттвами-монахами»⁶², «чакравартинами». Безусловно, в этот ряд можно поставить ключевые фигуры других концепций совершенного государственного устройства⁶³ (в том числе и теократических).

Еще одним важным моментом сходства, очевидно, всех тео-

рий совершенного государства, построенных мыслителями-идеалистами, является телеологический характер эталонной системы. В буддийских концепциях конечная целесообразность мирового порядка определяется Законом Будды, у Платона — «идеей блага»; в том и другом случае главная цель существования человека, как уже отмечалось выше, — достижение спасения (естественно, интерпретируемого в различных учениях по-разному). Собственно говоря, совершенное государство в идеалистических теориях есть воплощение принципа целесообразности, а правитель (или духовный лидер) такого государства как раз и является реализатором этого принципа.

И Платон, и Сайтё, и Нитирэн в конечном счете исходили из идеи абсолюта как субстрата всего сущего, и каждое живое существо в определенной степени причастно к этому абсолюту. Отсюда вывод — душа каждого человека (у Платона) и каждый человек (у Сайтё) несут в себе частичку этого абсолюта: у Платона — способность познать высшее благо, у Сайтё — человек суть будда в потенции.

Возвращаясь к теократическим доктринам Сайтё и Нитирэна, можно сказать, что их государственные учения подчиняются закономерностям, присущим, очевидно, всем теориям такого рода. Безусловно, для более определенного утверждения необходимо тщательный анализ таких теорий, появившихся в древности и средние века в различных культурных регионах.

Итак, в середине IX в. школа тэндай в организационном и экономическом плане стала представлять собой мощное объединение, имевшее развитое храмовое хозяйство и широкий круг адептов, что делало тэндай-сю своеобразным государством в государстве. В том же, IX в. тэндай-сю стала своеобразной вотчиной рода Фудзивара, по существу, правившей страной в тот период. Его представители занимали руководящие посты в объединении [12, с. 398—399], и его сила способствовала укреплению их собственной власти⁶⁴. Одной из основных причин использования Фудзивара тэндай-сю в качестве инструмента управления страной как раз и являлась разработанная Сайтё система догм о «защищенном государстве». Успех тэндай-сю объясняется прежде всего тем, что государственная доктрина Сайтё ориентировалась на господствующий слой кугэ, который и взял ее на вооружение.

Неудача, постигшая Нитирэна в его попытках провести в жизнь свои теократические идеи, была обусловлена характером социальных сил, поддерживавших движение. Нитирэн объективно выражал идеологию мелкого и какой-то части среднего самурайства, которое в тот период отошло на периферийные политические и общественные позиции⁶⁵.

¹ С. С. Аверинцев определяет теократию как «принцип, согласно которому непосредственный носитель власти над народом и страной есть бог, осуществляющий эту власть через своих служителей, пророков, богочеловеческих

посредников» [1, с. 199]. Хотя данный термин был введен Иосифом Флавием для характеристики древнеиудейского строя [1, с. 199], понятие «теократия» можно распространить и на оценку государственных учений, разработанных представителями «безбожных» религий. Важно не наличие или отсутствие бога, а то, что в этих учениях основополагающие принципы управления страной диктовались «надчеловеческими», в конечном счете сверхъестественными силами, олицетворявшими мировой порядок.

² Краеугольным камнем любой религии является учение о спасении. Конечный смысл деятельности основателей религиозных систем, как это видно из агиографической литературы, сводится к указанию пути спасения, т. е. освобождения от страданий и достижению некоего блаженного состояния, которое толкуется в каждой религии по-своему. Теократическое учение можно рассматривать как учение, предназначенное спасти от несчастий уже не индивидуума, но государство. Поэтому в них такое большое внимание уделяется, с одной стороны, описанию всяческих бед, которые угрожают государству, где пренебрегают предельным учением, а с другой — обещаниям процветания страны в случае безоговорочной его реализации.

³ Естественно, что свои претензии на абсолютное лидерство создатели теократических доктрин не могли выражать в качестве идущих непосредственно от себя. Наоборот, подчеркивалась пассивная роль претендента: ему *предопределено* быть избранным на роль верховного правителя «высшими силами», имевшими в каждой религии свой вид. Поэтому перед авторами учений о теократическом государстве всегда стояла сложная задача убедительно доказать избранность этого лица.

⁴ Санскр. *saṅgavartin*, букв. «вращающий колесо». По буддийским представлениям, идеальный монарх, царство которого — образец справедливого правления и всеобщего благоденствия. Чакраварти обладает семью сокровищами, посредством которых реализует свое могущество: волшебным колесом, на котором можно летать по воздуху; слоном и конем, наделенными сверхъестественными способностями; волшебным камнем, которым можно осветить далекие миры; женой, обладающей всевозможными совершенствами; мудрым советником и искусным полководцем (как правило, это старший сын чакравартина). Идеальный монарх, как и Будда, отмечен «32 признаками великого человека» (санскр. *mahāvirguśalakṣaṇa*) [13, т. 2, с. 624].

⁵ Каутилья (или Чанакья) — советник первого царя из династии Маурьев Чандрагупты (IV в. до н. э.), прославившийся своей политической мудростью и организаторскими талантами. Каутилье приписывают создание знаменитого трактата «Артхашастра» («Наука о достижении полезного»), в котором подробно описываются политические, юридические, экономические аспекты идеального управления государством. Хотя маловероятно, что «Артхашастру» написал именно Каутилья, в основу этого сочинения скорее всего были положены какие-то его трактаты. Каутилья упоминается во многих древнеиндийских источниках («Панчатантра», «Кама-сутра», «Ланкаватара-сутра», «Джатакамала» и др.) [3, с. 23—26].

⁶ О политике Ашоки в отношении буддизма, в частности о «защите [империи] с помощью дхармы» («Первый большой колонный эдикт»), см. [3, с. 247—275].

⁷ Подробнее о буддийской церкви в Северном Китае см. [10, с. 179—187].

⁸ Фактологическая сторона возвышения и падения У Чжао обстоятельно, со ссылкой на китайские источники, описана в монографии австралийского синолога К. Фицджералда [33], однако вопрос о роли буддийской церкви в борьбе У Чжао за престол оказался в книге, по существу, не затронутым (см. также [32, с. 219—223]).

⁹ В период становления государства японцы широко внедряли у себя китайский опыт администрирования и соответственно были знакомы с китайскими политическими учениями. Конфуцианскими по содержанию являются большинство статей знаменитого «Закона из семнадцати статей» («Кэм-по дзюснги дзё»), составленного в начале VII в. (согласно «Нихонги», в 604 г.), авторство которого приписывается выдающемуся деятелю раннего японского средневековья Сётоку-тайси (см. разбор статей в работе Иноуэ Мицусаса [22, с. 11—14]). Некоторые исследователи находят в «Законе» и

легистское влияние, в частности Иноуэ [22, с. 14]. А данный «Закон» в течение долгого времени был основополагающим документом, определявшим принципы управления страной. Тем не менее государственной идеологией в Японии стал буддизм. Выяснение всего комплекса причин, обусловивших выдвигание на первый план буддизма, увело бы нас далеко в сторону от темы статьи. Однако следует указать, что важнейшим объективным социально-историческим и культурным фактором, воспрепятствовавшим распространению конфуцианства, являлась неподготовленность японского общества к его усвоению. Древнее китайское учение, опиравшееся на стройную систему этических и философских принципов, весьма рациональных по своему существу, имело в Китае долгую традицию вживания в общественную жизнь. В Японии же в то время не было подготовленных кадров, которые могли бы создать общегосударственную систему управления, основанную на конфуцианских нормах, и тем более превратить конфуцианство в государственную идеологию. Кроме того, и это, может быть, самое главное, отсутствовал общественный слой с достаточной общей культурой, который бы, так сказать, *подпирал* конфуцианство снизу, был конкретным носителем и реализатором его идей. Поэтому влияние учения Конфуция ограничивалось в данный период узким кругом образованных иммигрантов из корпорации писцов и нарождавшейся придворной аристократии нового типа, образовательный уровень которой можно было оценивать континентальными мерками, но даже и эта аристократия, ярчайшим представителем которой был Сётоку-тайси, не склонна (или не способна) была рассматривать конфуцианство в качестве монополярной идеологии. Буддизм в том виде, в котором он стал известен в Японии, имел более эмоциональный и менее «ученый» характер, чем конфуцианство, поэтому оказался в несравнимо большем резонансе с местными верованиями. *Исключительно большая роль культовой стороны, развитая литургия, использование целого комплекса магических приемов, сходных с шаманскими,* — все это в раннем японском буддизме легко воспринималось всеми слоями японского общества. С другой стороны, буддизм, как и конфуцианство, вполне мог выполнять роль государственной идеологии, тем более что примеры этого были и в Индии, и в Китае. «Эта религия, — писал Н. И. Конрад, — стала опорой тех, кто стремился построить централизованное государство. По этой причине в числе последователей буддизма было так много царей и князей... Буддизм создал не только учение, но и великолепную церковную организацию... Буддийская церковная иерархия — монахи и прелаты всех степеней — поставляла для Японии готовую модель феодального общества. Буддийские храмы и монастыри могли стать опорными пунктами для проведения централизованной системы управления» [11, с. 67]. И действительно, замечает Н. И. Конрад, впоследствии «церковное и административное районирование страны полностью совпало: каждая провинция куни была одновременно и церковной провинцией; провинциальному управлению (кокуфу) провинции соответствовал провинциальный монастырь (кокубундзи)» [11, с. 67]. Как бы то ни было, буддизм весьма успешно справлялся с функцией государственной идеологии почти тысячу лет.

¹⁰ Интересно отметить, что переворот Тайка был непосредственно направлен против рода Сога, который фактически отстранил от власти царский род. Оппозиционные кланы, организовав заговор, перебили вождей Сога. Однако именно этому роду буддийская религия обязана всемерной поддержкой в начальный период распространения на островах. Собственно говоря, буддизм во второй половине VI — первой половине VII в. ассоциировался с именем Сога, и можно было бы ожидать гонений на приверженцев Закона Будды. Этого не произошло, что свидетельствует о понимании противниками Сога эффективности использования буддизма в качестве идеологии, способствующей созданию централизованного государства со всеми признаками континентальной цивилизации.

¹¹ Процесс развития буддизма и буддийской церкви в Японии, а также ее отношений с государством, который подготовил появление в этой стране буддийских теократических учений, по необходимости охарактеризован нами очень кратко и схематично. Мы стремились показать тенденции этого развития в интересующей нас плоскости. Подробно все события описаны в многочисленных

Фундаментальных историях японского буддизма. Из использованных в настоящей статье работ см. [17, т. 1, с. 53—105, 163—228; 30, т. 1, с. 34—221].

¹² В биографии этого человека много неясного. Происходил он из рода Югэ, проживавшем в провинции Кавати, однако неизвестно, когда Докё родился (предположительно в начале VIII в.), кем были его родители и чем он занимался до 747 г. Монашескую жизнь Докё начал в среде буддийских отшельников, обитавших в храмах и скитах, не входивших в систему монастырей, контролировавшихся государством. В религиозной практике отшельников основное место занимали упражнения в различных магических приемах. Отшельники славилась в качестве заклинателей и лекарей. Своим возвышением Докё не в последнюю очередь был обязан своему «магическому искусству». Позже Докё обучался у Гиэна, известного наставника школы хоссо (в свое время обучался в Китае). Скорее всего от Гиэна Докё узнал о «дхарани» и научился произносить их на санскрите. Репутация Докё как искусного лекаря еще более упрочилась после успешного излечения им императрицы Кокэн; он получил доступ ко двору и в течение восьми лет пользовался могущественнейшим политическим влиянием. После смерти Кокэн в 770 г. Докё усилиями оппозиционной партии лишился своего влияния и был переведен (а на самом деле сослан) в провинцию Симоцукэ в качестве настоятеля буддийского храма. Умер Докё в 772 г.

В довоенной официальной японской историографии Докё считался одной из важнейших фигурой в японской истории. Его называли «монахом-развратником», а уже в наше время сравнивают с Распутиным [20, с. 3]. Неудивительно, что работ, авторы которых пытаются объективно разобраться в «инциденте с Докё» («Докё дзикэн»), очень немного. Среди них особое место занимает монография Ёкота Кэнъити, вышедшая в 1959 г. Используя данные исторических памятников (очевидно, всех, в которых только упоминается Докё), Ёкота стремился рассмотреть деятельность Докё в историческом контексте эпохи, что ему, по нашему мнению, удалось. В наших сведениях о Докё мы опирались преимущественно на эту книгу [20].

¹³ Уже в раннем детстве Сайтё был определен в монастырь. Получил буддийское образование и принял монашеский постриг в Нара (785 г.). Сближение с императором Камму повлияло на его положение в официальных кругах. В 804 г. будущий основатель японской тэндай-сю посещает Китай, где обучается у Даосюя седьмого патриарха китайской школы тяньтай. В Японию Сайтё привез десятки томов тяньтайской экзегетической литературы, что в немалой степени способствовало формированию собственно японской философской школы, развивавшей идеи китайских классиков этого буддийского направления.

¹⁴ В юности Кукай (в отличие от Сайтё) получил блестящее светское образование в конфуцианском духе. Некоторое время Кукай учился в придворной «академии», затем, увлекшись буддизмом, постригается в монахи и тщательно изучает догматику школ хоссо, санрон и экгон. В 804 г. как рядовой буддийский монах он посылается в Китай, где изучает главным образом основы эзотерического буддизма. Через некоторое время после возвращения на родину благодаря своей энергии и способностям Кукай становится одной из ярких личностей в японском буддизме.

¹⁵ В использованной для данной статьи литературе обстоятельные характеристики японского буддизма в хэйанский период можно найти в [7, т. 2; 30, т. 1, с. 235—920; 23, с. 84—147; 24, т. 1, с. 141—296, т. 2, с. 199—609; 29, т. 1, с. 15—100; см. также 5, с. 157—201].

¹⁶ В трактате «Гэмбуцу мирайки» — «Предсказания (досл. „Записи о будущем“.— А. И.) явного Будды» (1273 г.) Нитирэн прямо говорит о себе: «Нитирэн... очевидно, преемник трех учителей (Будды Шакьямуни, Чжи И, главного теоретика школы тяньтай в Китае, и Сайтё.— А. И.) ... Добавив к трем одного (т. е. Нитирэна.— А. И.), назовут четырех учителей из трех стран (т. е. Индии, Китая и Японии.— А. И.)» [24, с. 476].

¹⁷ Влияние нитирэновских идей на общественную мысль Японии не прекращалось ни в поздние средневековья, ни в новое время, несмотря на репрессии властей против некоторых сект этого направления. Однако свой ренессанс учение Нитирэна переживает в послевоенный период главным образом бла-

годаря активной пропагандистской деятельности крупных общественно-религиозных организаций Сока-гаккай и Риссё косэй кай. Несомненно, что нитирэннизм, интерпретированный идеологами указанных организаций в современном духе, нашел идейный резонанс у представителей ряда слоев японского общества.

¹⁸ Согласно тяньтайской догматике, имеются три уровня бытия, на которых проявляются «десять миров»: 1) «сфера пяти скандх» (дхармы, конституирующие живое существо, подразделяются на пять групп — «скандх»); 2) «сфера существования живых существ» (это уровень функционирования уже не каждой из пяти «скандх» в отдельности, а в комплексе — в виде живого существа); 3) «сфера окружения» (среда обитания живых существ, точнее говоря, окружение живого существа и взаимоотношения между ним и тем, что его окружает). Тяньтайские авторы подчеркивали неотделимость друг от друга трех указанных «сфер».

¹⁹ «Куни», продолжая обозначать природу, выступает как географическое понятие. В трактате «Кё-ки-дзи-коку сё» («Трактат об учении, способности, времени, стране», 1262 г.) Нитирэн пишет о теплых и холодных, северных и южных странах [25, с. 264].

²⁰ Мы хотели бы особо подчеркнуть этот момент в изучении государственных теорий, так как пренебрежение им ведет к модернизации миропонимания их создателей. В известных нам японских работах этот вопрос не ставится, поэтому авторы буддийских доктрин об управлении государством (вернее сказать, всем миром) выглядят иногда как профессиональные политики или социологи. Ничуть не отрицая прагматических устремлений Сайтё и Нитирэна, нельзя все-таки забывать, что это были религиозные деятели, лидеры религиозных объединений, буддийские теоретики, так что религиозное сознание, определявшее миропонимание средневекового человека, проявляется в их поступках в максимально концентрированном виде.

²¹ «Обращение [к Будде] с желаниями». Термином «гаммон» означали записанные на бумаге просьбы к буддам, бодхисаттвам или божествам ками.

²² «Бесконечные три мира („желаний“, „формы и плоти“, „без формы и без плоти“.— А. И.) — исключительные страдания, нет [в них] покоя; бесчисленные рожденные четырех [видов] * только страдают, а не радуются. Солнце — [Шакья]муни — давно скрылось, а Луна — Сострадающий Почитаемый (одно из прозваний бодхисаттвы Майтрейи.— А. И.) — еще не освещает [миры]. Приближаются три несчастья **, [мир] погружается в глубину пяти замутнений *** ... в хижинах нет радости, так как белые кости старых и малых разбросаны повсюду» [26, с. 28].

²³ «С недавних пор до последних дней волнения в небе, стихийные бедствия на суше, голод, эпидемии болезней повсюду наполняют Поднебесную и бурно распространяются по земле. Быки и лошади падают на перекрестках, и [их] скелеты заполняют дороги. Число людей, которые призывают смерть, уже превысило половину [населения], и решительно не осталось ни одного человека, которого бы это не печалило... Нищие везде, куда ни кинь взгляд,

* Все живые существа, проживающие в мире «саха», делятся, по буддийским представлениям, на четыре вида с точки зрения способа их рождения: 1) «рожденные из яйца» — птицы, змеи, рыбы; 2) «рожденные из утробы» — люди, животные; 3) «рожденные из влаги» — насекомые; 4) «рожденные превращением» — обитатели небес, демоны.

** Различаются «три малых несчастья» и «три великих несчастья». К первым относятся война, болезни, голод; ко вторым — пожар, наводнения, ураганы. «Три несчастья» ведут мир «саха» к непрерывной гибели.

*** Это негативные признаки, которыми характеризуется «плохой» мир: 1) «замутнение кальпы» — наличие в настоящем времени войны, голода, внутренних беспорядков, стихийных бедствий и т. п.; 2) «замутнение видения [истинной] сущности дел и вещей» — распространение и господство «неведения», т. е. незнания Закона Будды; 3) «замутнение заблуждениями и страстями»; 4) «заблуждение всех рожденных» — всеобщая физическая слабость населения данной страны; 5) «замутнение жизни» — сокращение средней продолжительности жизни живого существа.

смерть [повсюду] в глазах людей. Собирают трупы в кучу и, посмотрев [на них], поверх трупов сооружают мостки» [25, с. 1].

²⁴ По традиции, зафиксированной в ряде канонических текстов, в частности «Махасаннипата-сутра», после ухода Будды Шакьямуни из мира «саха» его учение переживает «три века», делящихся, в свою очередь, на пять периодов. Имеются различные толкования «трех веков», отличающиеся в основном оценкой продолжительности фаз развития учения и его упадка, но все они сводятся к тому, что после процветания учения во время Будды («век истинного Закона») Закон постепенно деградирует («век подобия Закона») и наступает время, когда исчезает из мира («век конца Закона»). После этого следует ждать появления нового будды, который возродит учение. В Японии идеи о наступлении «века конца Закона» широко распространились в середине XI в. и усилились в XII—XIII вв. как следствие социальных потрясений, охвативших страну в то время.

²⁵ Нитирэн апеллирует к авторитету сутр «Конкомё-кё», «Нинно-кё», «Дайдзицу-кё» («Сутра о великом собрании»), «Якуси-кё» («Сутра о [бодхисаттве] Учителе Врачевания»), в которых обсуждается вопрос об отношении государства (точнее говоря, царя и его окружения) к буддийскому учению (см. подробнее [17, т. 3, с. 213—229]).

²⁶ «[Я] желаю, чтобы в нынешней жизни [всех] обязательно вели к спасению несодетанные [людьми] и не связанные [ничем] четыре широкие клятвы*, чтобы [эти клятвы]... очистили [мир „саха“, сделав его] страной Будды, и спасли всех живых существ» («Гаммон» [26, с. 30]). «И тогда все три мира станут страной Будды. А разве приходит в упадок страна Будды? Десять сторон [света]** — все станут „истинной Землей“. Почему же [должна] погибнуть „истинная Земля?“» «Если в стране не будет малейшего упадка, а земля не погибнет, то тело успокоится и мысли придут в состояние размышления» («Риссё анкоку рон» [25, с. 21]).

²⁷ Разбор «Лотосовой Сутры» по главам см. в [17, т. 3, с. 13—38]. Об интерпретации ее Нитирэном см. [17, т. 3, с. 33—43, 110—119; 5]. Анализ толкования Сутры Чжи И (т. е. ортодоксальный тьянтайский вариант) см. [17, т. 2, с. 13—40].

²⁸ Согласно этой доктрине, «сокровенную суть» своего учения (которая запечатлена в «Лотосовой Сутре») Будда Шакьямуни поведал в последний из пяти периодов своей деятельности в мире «саха». Более ранние проповеди, заключенные в других сутрах, имеют проповеднические значения: они, по мнению Чжи, приближали к истине, но не открывали ее.

²⁹ Чжи разделил «Лотосовую Сутру» с точки зрения выраженных в ней идей на две части: «цзимэнь» (яп. «сякумон») и «бэньмэнь» (яп. «хоммон»). В первой говорится о всеобщности спасения, во второй — о «вечной жизни» Будды, см. [8, с. 163—166].

³⁰ Шесть видов деяний, посредством которых бодхисаттва достигает просветления: 1) оказывание благодеяний всем нуждающимся; 2) соблюдение совершенной терпеливости; 3) упорство, настойчивость; 4) стремление к цели с полной отдачей сил; 5) размышление о просветлении; 6) совершенное знание — мудрость (насколько это возможно для бодхисаттвы) сути всех явлений.

³¹ Церемония окроплять святой водой голову монарха, вступающего на престол, возникла в Индии. В махаяне считалось, что капли воды, которыми Будда обрызгивал бодхисаттву, достигшего предпоследней ступени просветления, символизируют совершенную мудрость и помогают вступить ему на последнюю ступень [34, с. 161—162]. В конечном счете бодхисаттва стал выступать по отношению к царю в той же роли, в которой по отношению к нему выступал Будда. В Японии церемонию «окропления головы» первым ввел Сайтё в 805 г. [26, с. 413].

* Четыре клятвы, которые дают бодхисаттвы: 1) спасти всех живых существ; 2) устранить заблуждения тех, кто не просветлен верой; 3) изучить все бесчисленные учения Будды; 4) постичь Путь Будды и обязательно стать буддой.

** Имеются в виду север, восток, юг, запад, промежуточные стороны, а также зевит и надир.

³² «Что является сокровищем государства? Сокровище — это постижение Пути *. Если называть людей, постигнувших Путь, то они — сокровище государства... А именно сынов Будды **, которые осознали Путь... называют бодхисаттвами» [26, с. 34]. И далее: «Те, кто... постоянно живут на Горе (имеется в виду гора Хиэй.— А. И.)... станут сокровищами государства» [26, с. 36].

³³ Имеется в виду гора Хиэй, на которой располагались главные тэндайские храмы. Долгое время Хиэй являлась символом буддийской церкви Японии.

³⁴ Храмовый комплекс Энрякудзи был основан Сайтё в 788 г. Сначала назывался Итидзё-сикан-дзи. С перенесением столицы в Хэйан император сделал его главным государственным храмом. Именно здесь в 822 г. был установлен кайдан Сайтё, и храм получил нынешнее название. В Энрякудзи хранилось большое количество произведений средневекового искусства, принадлежащих кисти известных буддийских учителей.

³⁵ См., например, трактат «Тэндай хоккэ-сю нэмбун гакусё сики» [26, с. 35].

³⁶ В частности, в первых строках трактата «Гэнкай рон» («Рассуждения о явных заповедях», 820 г.) читаем: «Поклоняюсь... трем телам Будды... Почитаемому Великому Солнцу (т. е. будде Вайрочане.— А. И.), проявляющему великое сострадание» [18, с. 397].

³⁷ «Школа [Вайро] чаны (т. е. сингон.— А. И.) и школа тэндай [хорошо] подходят друг к другу; кроме того, далекие [основатели] школ одни и те же. И действительно, тот и другой были одинаковы... Кроме того, что касается сути Единой Колесницы, то отличия [тэндай] от сингон нет» [26, с. 66]. Об этом же говорится в письме № 13.

³⁸ Письмо от 6-й луны 816 г.: «Разве есть различия между Великой Колесницей Лotosовой Сутры и Единой Колесницей Истинного Слова (т. е. сингон.— А. И.)? Оба Закона одинаковы, равным образом [я их] люблю, называю это доброй дружбой» [26, с. 104].

³⁹ «То, что Нитирэн, родившись в [век] конца Закона, раньше других [начал] распространять Благой Закон, который должен распространять бодхисаттва Высшие Деяния (т. е. Вишиста-чаритра.— А. И.); первым выявил Почитаемого Шакья (т. е. Будду Шакьямуни.— А. И.) из главы о вечной жизни „хоммона“, в которой выявляются бодхисаттва Высшие Деяния, будда Многочисленные Сокровища, появившийся во время [проповеди] главы о Драгоценной Ступе „сякумона“, бодхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли, появившиеся во время [проповеди] главы о выпрыгнувших из-под земли, означает, что Нитирэн был ими... Нитирэн один из посланцев бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли. Нитирэн входит в число бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли» («Сёхо дзиссо сё» — «Трактат об истинном виде всех дхарм» [25, с. 685—686]). Следует сказать, что у Нитирэна были очень сильные мессианские претензии и обоснование их — одно из главных направлений теоретического творчества этого монаха.

⁴⁰ В отличие от Сайтё Нитирэн не был склонен называть своих учеников и последователей «бодхисаттвами, выпрыгнувшими из-под земли». «Если Нитирэн,— писал он,— входит в число бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли, то не являются ли ученики Нитирэна, а также верующие [в учение Нитирэна] друзьями (курсив наш.— А. И.) бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли?» («Сёхо дзиссо сё»: 25, 686).

⁴¹ В зависимости от догматики той или иной буддийской школы в них вкладываются различные значения. В тяньтайском толковании «истинные слова Будды» — учения, зафиксированные в «Лotosовой Сутре», а именно о всеобщности спасения и вечной жизни Шакьямуни.

⁴² Метафорическое название монашеской обители, где монахи совершен-

* Желание достичь просветления предполагает постижение пути, ведущего к просветлению

** Это понятие имеет три основных значения: 1) человек, верящий в буддийский Закон; 2) бодхисаттва; 3) вообще все люди (в том смысле, что всё, имеющееся во всех мирах,— манифестация Будды).

ствоваались в знании буддийского учения во время сезона дождей (апрель — июль).

⁴³ «[Осуществление установлений] поведет имеющих чувство к Великой [Колеснице]; Закон Будды долго просуществует в [этом] мире; государство вечно будет твердым (т. е. сильным и стабильным.— А. И.); [посадка] семени будды * не прервется» [26, с. 36]. В более позднем сочинении «Гэнкай рон» Сайтё пишет: «Пусть на вершине [горы Хи]эй поселятся сотни бодхисаттв-монахов: благодаря этому страна станет крепостью, благодаря этому [бодхисаттвы-монахи] станут хорошими командирами страны» [18, с. 396]. Примечательным является как раз то, что Сайтё декларирует непосредственное участие бодхисаттв-монахов в хозяйственной жизни страны как их обязанность. В данном случае важны не формы участия, а сам принцип (наряду с их ролью духовных защитников государства).

⁴⁴ «Сяку» означает «ломать заблуждения тех, кого одолевают плотские желания и кто погружен в неразумие из-за отсутствия знания Закона». «Буку» — «разгром „плохих людей“ и „плохого Закона“». Этот метод является одним из средств распространения буддизма в его махаянистской разновидности. Противопоставляется методу «сёдзю», который подразумевает спасение посредством сострадания: «обыкновенному человеку» протягивается рука помощи. В отличие от других буддийских деятелей Нитирэн основной упор делал именно на метод «сякубуку», хотя, строго говоря, метод «сёдзю» более буддийский по существу. Следует отметить, что несколько абстрактный характер составных компонентов «сякубуку» позволил буддийским учителям по-разному трактовать понятия «заблуждение», «плохое». Агрессивность Нитирэна нашла одно из своих выражений как раз в «сякубуку». Исключительное внимание Нитирэна к этому методу пропаганды его идей дало основание некоторым исследователям расценить деятельность Нитирэна как небуддийскую.

⁴⁵ «В храмы школы тэндай пусть назначают двух мирян [на должности] бэтто; неся службу, пусть [они] поочередно сменяют друг друга, и вместе [они] должны запрещать [монахам] воровство, [употребление] вина и [общение] с женщинами; живя [таким образом] и следуя Закону Будды, [все члены тэндай-сю] будут охранять государство» [26, с. 44].

⁴⁶ Сравним десять основополагающих заповедей «шести школ» и школы тэндай. Сайтё оставил без изменения пять первых: 1) не убивать живых существ; 2) не воровать; 3) не развратничать; 4) не клеветать; 5) не пить вино. Однако он заменил следующие пять весьма конкретных обетов на более абстрактные заповеди: 6) не проповедовать «четырем группам» о преступных деяниях (вместо «не мазать тело душистыми маслами»); 7) не восхвалять себя и не порочить других (вместо «не петь, не танцевать, не смотреть на танцы и не слушать пение»); 8) не быть твердым к состраданиям (вместо «не [спать] на высоком и широком ложе»); 9) будучи в гневе, не принимать раскаяния [от других] (вместо «не есть не в установленный час»); 10) не клеветать на «Три Сокровища» — Будду, Дхарму, Сангху (вместо «не принимать золота, серебра, драгоценностей») [26, с. 39, примеч. 26]. Сайтё назвал свои заповеди «десятью добрыми заповедями круга» (т. е. совершенства.— А. И.) — «эн-но дзюдзэнкай».

⁴⁷ «Спрашивают: „Что же это за тайные Законы, которые Рюдзю (Нагарджуна.— А. И.), Тэндзин (Васубандху.— А. И.), Тяньтай (Чжи И.— А. И.), Дэнгё скрывали более двух тысяч лет после ухода Татхагаты?“ Отвечаю: „Это „хондзон“ „хоммона“, „кайдан“ и „даймоку“ из пяти знаков... Это пять знаков, „мё“ — „хо“ — „рэн“ — „гэ“ — „кё“, переданные бодхисаттвой Вышние Деяния“» [25, с. 236].

⁴⁸ Японское название «Сутры Лотоса Благого Закона». В нитирэнизме — формула-молитва, которой придавалось магическое значение.

⁴⁹ Правда, до сих пор остается нерешенным вопрос о подлинности авторства Нитирэна. Однако даже если трактат и не принадлежит непосредственно Нитирэну, идеи, изложенные в нем, полностью соответствуют нитирэновским.

* Наличие в каждом живом существе потенции будды. Задача бодхисаттвы помочь этому семени прорасти, т. е. направить живое существо на путь достижения состояния будды.

⁵⁰ См. подробнее нашу работу [7].

⁵¹ В трактате «Сандай хихо гандзэ дзи» читаем: «Тогда будет завершено установление кайдана — по благословению императора и указу [сэгунa] — в месте, сравнимом по своему величию с раем на Священной Горе [Орла] (на этой горе, согласно многим сутрам, произносил свои проповеди Будда Шакьямуни.— А. И.)» [25, с. 241].

⁵² «Кайдан — [это место], где не только люди из трех стран (Индии, Китая и Японии.— А. И.) и из всей Джамбудвипы (т. е. всего мира.— А. И.) [получают] тайный Закон заповедей, уничтожающих преступления [против Закона], но и Великий Брахма и царь богов Индра, спустившись, приходят сюда» [25, с. 241].

⁵³ «Спрашивают: „Не зная сути Сутры Цветка Закона, не осознавая также принципов [учения], а ограничиваясь только пятью и семью знаками — „на“ — „му“ — „мё“ — „хо“ — „рэн“ — „гэ“ — „кё“ — и повторяя [их] раз в день, раз в месяц, в год, в десять лет и за всю жизнь, можно ли, освободившись от легких и тяжелых плохих [деяний], не попасть в четыре плохих мира и, наконец, достичь необратимого состояния *?» Отвечаю: „Можно!“ Спрашивают: „Хотя огонь и называют огнем, но, если не дотронешься до него рукой, не обожжешься; хотя воду и называют водой, но, если не напьешься [ей], не утолишь жажду. Если произносишь только „Слава Сутре Лотоса Благого Закона“, но не постигаешь сути принципов [учения], то как не сможешь избежать плохих миров?» Отвечаю: „...Что же говорить о необычайной [силе] Сутры Цветка Закона! ...Что же говорить о том, что „даймоку“ Сутры Цветка Закона является сутью восьмидесяти тысяч святых учений **, глазом всех будд ***! Как же вы можете сомневаться, что, произнося его (т. е. „даймоку“.— А. И.), не попадете в четыре плохих мира!“» [25, с. 283]. В этих словах Нитирэна заключается исчерпывающая характеристика значения «даймоку» в системе догматики его учения.

⁵⁴ Нитирэн подробно пишет об этом в трактате «Кандзин[-но] хондзон сё» («Трактат о постижении сути истинно-почитаемого», 1273 г.), см. [25, с. 99—100].

⁵⁵ «Итинэн-сандзэн» («три тысячи [миров] в одном мгновении [мысли]») — проявление в кратчайший отрезок времени (итинэн) всех аспектов так называемых десяти миров Закона (сандзэн). «Десять миров Закона» («дзиппокай») — «миры» «ада», «голодных духов», «скотов», «[демонов] Асуров», «человека», «неба», «слушающих голос» («шраваков»), «самостоятельно [идуших] к просветлению» («прагьекабудд»), «бодхисаттв», «будды» — нужно понимать как десять состояний существования, а не как ограниченную в пространстве территорию. Человек, обитая в брэнном мире, находится в то же самое время в каком-либо из «десяти миров», т. е. переживает определенное психическое состояние. Данные «миры» «взаимопроникают», т. е. «мир будды» присутствует во всех остальных «мирах» и, наоборот, в «мире будды» существуют остальные девять «миров». Тяньтайские философы насчитали 3 тыс. проявлений «десяти миров». Функционирование «миров» распространяется на три уровня: «скандхи», «живые существа» и «сферу окружения» (последняя включает в себя окружающую человека природу). В конечном счете доказывалось, что естество будды присутствует во всех без исключения элементах, состав-

* Достижение такой степени просветления, которая «навечно закрепляется» за приверженцами буддийского учения. В данном состоянии человек уже не способен совершить ничего такого, что сбilo бы его с «правильного» пути.

** Аллегорическое обозначение всех буддийских учений.

*** Самый совершенный из так называемых пяти глаз — важной категории буддийской гносеологии, непосредственно связанной с этапами просветления. На каждой ступени достижения состояния будды адепт приобретает все возрастающие способности правильного с буддийской точки зрения видения бытия. «Глаз Будды» символизирует способность увидеть все предметы и явления как манифестации самого будды, т. е. «глаз Будды» видит «истинный вид всех дхарм».

ляющих мир «саха». Как уже говорилось, тяньтайские доктрины строились на «Лотосовой Сутре» (см. подробнее [7]).

⁵⁶ Подробнее о развитии этих идей с указанием на источники см. [27].

⁵⁷ В кн. VI—VII «Государства» Платон подробно описывает все свойства «философской души» и ее отличие от душ обыкновенных людей. Мудрость «философов» в сопоставлении с неведением толпы прекрасно иллюстрируется в знаменитой притче о пещере («Государство», 514a—517a [14, с. 321—324]). Тем не менее каждый человек, по мнению Платона, имеет задатки стать «философом», «у каждого в душе есть такая способность» («Государство», 518c [14, с. 326]), поэтому большое внимание в «Государстве» уделяется обсуждению вопросов воспитания его граждан, раскрытию в них философских качеств.

⁵⁸ «В качестве самых тщательных стражей [государства] следует поставить философов», — говорит Платон («Государство», 503b [14, с. 309]).

⁵⁹ В другом месте: «На нее (т. е. на идею блага.— А. И.) должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и общественной жизни» («Государство», 517c [14, с. 324]).

⁶⁰ Мы не позволим (курсив наш.— А. И.), — говорит Платон как создатель учения об идеальном государстве, — им (т. е. философам.— А. И.) оставаться там, на вершине, из нежелания опуститься к тем узникам (имеется в виду притча о пещере: поднявшиеся на вершину — те, кто проник в истинную суть бытия, узники — оставшиеся в пещере, т. е. неведении.— А. И.), и, худо ли, бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести» («Государство», 509d [14, с. 327]). На вопрос Главкона, не ущемит ли это права «выдающихся людей», Сократ (от лица Платона) отвечает, что генеральным императивом является благо всех живущих в государстве, поэтому «философы», подчиняясь этому императиву, обязаны направить свои способности на общую пользу («Государство», 518e—520a [14, с. 327]). Тем не менее мотив принуждения отнюдь не является доминирующим в привлечении «философов» к управлению государством. Во-первых, приобщившись к «идее блага», «философ» несомненно, пожалеет оставшихся в неведении («Государство», 516b). Во-вторых, не может быть, чтобы «философы» не пожелали трудиться ради государства, «потому что мы (творцы учения об идеальном государстве.— А. И.) обращаемся к людям справедливым с нашим справедливым требованием (управлять государством, потому что они могут делать это лучше всех.— А. И.). Но во всяком случае каждый из них пойдет управлять только потому, что это необходимо» («Государство», 520e [14, с. 328—329]).

⁶¹ «Вы, — обращается Платон к „философам“, — воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы (которые живут в „неправильном“ государстве.— А. И.), и более их способны заниматься и тем и другим (философией и административной деятельностью.— А. И.). Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство (имеется в виду идеальное государство.— А. И.) будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне» («Государство», 520a—d [14, с. 328]).

⁶² Если посмотреть на деятельность «философов» с точки зрения «шести парамит» (см. примеч. 30), то можно легко заметить, что деятельность «философов» в целом сходна с той, которая требуется от бодхисаттв «шестью парамитами».

⁶³ Например, «метафизиков» из «Города Солнца» Кампанеллы.

⁶⁴ Подробнее об использовании Фудзивара в своих целях объединения тэндай см. [17, т. 2, с. 167—190; 22, с. 133—194].

⁶⁵ Данный вопрос подробно рассмотрен в [9].

1. Аверинцев С. С. Теократия.— Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
3. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1978.
4. Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977.

5. Горегляд В. Н. Буддизм и японская культура VIII—XII вв.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
6. Жуков Е. М. История Японии. М., 1939.
7. Игнатович А. Н. Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна.— Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
8. Игнатович А. Н. Об одной интерпретации Сутры Лотоса Благочестивого Закона.— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1979.
9. Игнатович А. Н. Состав и социальные силы нитирэновского движения.— Вестник Московского университета. Сер. 13 «Востоковедение». 1981, № 1.
10. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
11. Конрад Н. И. Древняя история Японии.— Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.
12. Конрад Н. И. Очерки по истории стран Восточной Азии в средние века.— Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.
13. Мифы народов мира. М., 1980 (Т. 1), 1982 (Т. 2).
14. Платон. Сочинения. Т. 3. Кн. 1. М., 1971.
15. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
16. Сухов А. Д. Религия в истории общества. М., 1979.
17. Адзидэ бункэ си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Т. 1—6. Токио, 1972.
18. Бункэ сэйтэн (Священные писания буддизма). Токио, 1974.
19. Ватанабэ Сёко. Сайтё, Кукай-но сисо (Идеология Сайтё и Кукай) — вступительная статья к [26].
20. Экота Кэнъити. Докё. Токио, 1972.
21. Ивамото Ютака. Нитидзё бункэ го (Повседневная буддийская лексика). Токио, 1972.
22. Иноуэ Мицусада. Нихон кодай-но кокка то бункё (Древнее японское государство и буддизм). Токио, 1961.
23. Оно Тацуносукэ. Нихон-но бункё (Японский буддизм). Токио, 1961.
24. Оя Токудзё. Нихон бункё си-но кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Т. 1—3. Токио, 1961.
25. Руйсан косо ибун року. Нитирэн Сёнин дзэнсю (Письменное наследие Высокого Основателя, составленное по тематическому принципу. Полное собрание сочинений Святого Нитирэна). Токио, 1922.
26. Сайтё, Кукай сю. Ватанабэ Сёко хэнтё (Собрание сочинений Сайтё и Кукай, сост. Ватанабэ Сёко. Серия «Нихон-но сисо». Вып. 1. Токио, 1969.
27. Сато Хиро. Нитирэн-ни окэру риссё анкоку то рёдзэн дзёдо («Риссё анкоку» и «рёдзэн дзёдо» у Нитирэна).— Нихон бунка кэнкюдзё кюхококу. 1979, № 15.
28. Сэкай гэнсёки хякка дзэитэн (Всемирная энциклопедия).— Т. 1—8. Токио, 1965—1967.
29. Хадзама Дзико. Нихон бункё-но кайтэн то соно китё (Развитие японского буддизма и его тенденции). Т. 1—2. Токио, 1974.
30. Цудзи Дзэнносукэ. Нихон бункё си (История японского буддизма). Т. 1—3. Токио, 1970.
31. Becker J. de. Feudal Kamakura. Yokohama, 1907.
32. Ch'en K. Buddhism in China. Princeton, 1964.
33. Fitzgerald C. D. The Empress Wu. Melbourne, 1955.
34. Japanese — English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.
35. Kamstra J. H. Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967.

А. М. Кабанов

ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ «ГОДЗАН»
(«ПЯТИ МОНАСТЫРЕЙ»)
И БЮРОКРАТИЗАЦИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА

Уже на раннем этапе распространения буддизма в Японии, в эпоху Нара (710—794) его характерной особенностью был тесный контакт с правительством, которое считало буддизм удобным идеологическим орудием для контроля за подданными и укрепления императорской власти. С VII в. буддийские церемонии становятся неотъемлемой частью придворного ритуала. Нарский буддизм в целом был аристократическим, его влияние распространялось почти исключительно на императорское окружение, а «буддийская церковь в провинции буквально растворялась в необозримом синтоистском море» [1, с. 138].

Появление в эпоху Хэйан (IX—XII вв.) еще двух буддийских школ, тэндай и сингон, вызвало резкое противодействие со стороны старых буддийских школ, что объяснялось не столько религиозными, сколько материальными причинами. Распри с другими школами, а также внутренние разногласия привели к возникновению в конце IX в. среди монахов тэндай уникальной (а с точки зрения ортодоксального буддизма — немислимой) категории монахов-воинов (сохэй). Оплот тэндай — гора Хиэйдзан недалеко от Киото превратилась в укрепленный военный лагерь, откуда тысячи вооруженных монахов совершали набеги на императорскую столицу [17, с. 16—39; 25].

Другая школа, сингон, обосновалась на горе Коя, и ее деятели, стараясь держаться в стороне от политических проблем, проповедовали эзотерический вариант буддизма. Пышные церемонии, усложненный и красочный ритуал, а также умение приспособлять для собственных нужд местные синтоистские культы способствовали быстрому распространению ее учения в провинции, а также росту популярности среди народных масс.

Значительно позднее прочих буддийских школ (только в конце XII в.) в Японию из Китая начинает проникать учение школы дзэн (кит. «чань»). В XIII—XV вв. дзэн-буддизм становится официальной идеологией сёгуната, оказывает сильнейшее влияние практически на все сферы культуры и искусства, затрагивает многие области японского быта. Быстрый рост популярности дзэн был обусловлен прежде всего покровительством со стороны

власть имущих и тесными контактами с официальными кругами, что привело к формированию разветвленной иерархической системы монастырской бюрократии. В то же время те изменения, которые претерпел дзэн-буддизм в Японии, явились закономерным завершением процессов, происходивших с чань в Китае.

На раннем этапе своего существования в Китае (VI—VIII вв.) школа чань, по мнению большинства исследователей, не имела собственных монастырей. Прип-Мёллер выделяет для этого периода три категории мест обитания последователей чань: «В первую очередь и чаще всего это были отдельные хижины и пещеры, не имевшие связи с каким-либо монастырем. Во-вторых, — индивидуальные хижины, связанные с монастырями, но расположенные в окрестных лесах или горах. В-третьих, существовали отдельные помещения для медитации, в которых проживало по нескольку монахов. Они поддерживали связи с монастырем, но располагались на некотором расстоянии от его основных сооружений и являли собой нечто вроде филиала» [24, с. 69].

Большинство китайских источников сунского времени, посвященных истории буддизма, отмечают, что монахи школы чань обычно жили в монастырях, принадлежащих школе люй (винайи)¹, «но при произнесении проповедей и в своих отношениях с настоятелем придерживались иных принципов» [4, цз. 6, с. 146]. Родоначальником чаньской монастырской системы и автором первого монастырского устава чань, по традиции, считается Бай-чжан Хуай-хай (720—814). Однако японским ученым в танской и сунской буддийской литературе до сих пор не удается найти никаких упоминаний о приписываемом ему уставе «Бай-чжан цингуй», текст которого считается утерянным. Первое упоминание об этом уставе встречается только в «Сун гао сэн чжуань» («Жизнеописание достойных монахов, [составленное при династии] Сун»). М. Коллкатт справедливо считает, что впоследствии роль Хуай-хая в создании первого чаньского монастырского устава была сильно преувеличена, поскольку об этом не упоминается в сочинениях его непосредственных учеников и в эпитафии. Он также выражает сомнение в том, что ранние чаньские общины были «приписаны» к монастырям школы люй, и полагает, что это были группы бродячих монахов или отдельных единомышленников, проживавших как в городах, так и в отдаленных горных местностях [22, с. 136—138].

Вероятно, при династии Тан абсолютно независимых чаньских монастырей не существовало, и последователи чань могли проживать в монастырях других буддийских школ. Особые симпатии к школе люй вполне понятны. Чань-буддизм, отрицательно относившийся к философской догматике других школ, вполне мог сосуществовать со школой, не занимавшейся философскими спекуляциями, а требовавшей прежде всего точного соблюдения заповедей буддийского кодекса винайи. Поэтому не

случайно, когда при династии Северная Сун в Кайфэне был основан контролируемый правительством монастырь Дасянгосы, было дано официальное указание на соблюдение пропорции в нем монахов двух школ: «шесть [частей] — [школа] люй, две [части] — [школа] чань» («люй люй эр чань») [11, с. 4].

Рост популярности чань, единственной школы, успешно противостоявшей гонениям императора У-цзуна на буддизм², стимулировался интересом к ней со стороны видных литераторов, поэтов и государственных деятелей. Это привело к усилению контактов чаньских монахов с представителями официальных кругов и — неизбежно — к изменению самого характера этого учения, а также образа жизни монахов, и уже затем — к включению чаньских монастырей в общекитайскую бюрократическую систему. Этому способствовало и выделение из общего чаньского потока различных школ и направлений, для которых организационное объединение в рамках единого монастыря служило залогом твердого следования принципам основателей данных течений.

В IX—X вв. чаньские монастыри были прежде всего центрами религиозной и философской деятельности, ритуальные же аспекты буддизма оставались для них второстепенными. Только после того, как чань в конце концов подавил практически все прочие школы, чаньские монастыри начали усваивать более старые ритуалы и обряды, практиковавшиеся ими.

Формирование системы чаньских монастырей потребовало письменной фиксации правил поведения для всех членов общины. Самым ранним из известных нам чаньских монастырских уставов является «Чаньмэнь гуйши» («Правила для чаньских монастырей»), текст которого включен в «Цзин-дэ чуан дэн лу» («Записи о передаче светильника, [составленные] в годы Цзин-дэ», 1101 г.). Этот чрезвычайно лапидарный текст свидетельствует о том, что к XII в. уже стала складываться монастырская бюрократия, хотя образ жизни монахов в чаньских монастырях был еще довольно демократичен и не подвергся особой ритуализации.

Согласно «Чаньмэнь гуйши», во главе монастыря стоял настоятель (чжанлао), у которого имелось специальное помещение (фанчжап), хотя постоянно он в нем не жил. Отмечается, что строительство зала Будды (Фодянь) в монастыре было необязательно, достаточно только зала Закона (Фатан). «Все, вступившие в общину, независимо от их числа и социального положения, должны размещаться в монашеском зале (сэнтан) в порядке срока [принятия ими пострига]. Вдоль стен устанавливались длинные скамейки и вешалки для личных вещей монахов. Во время отдыха изголовье должно было находиться под углом к имеющемуся на краю скамейки выступу» [4, цз. 6, с. 15а]. Подчеркивалось, что занятия медитацией должны продолжаться долго, а отдых должен быть кратким. «Пищу принимают дважды в день и всем выдается поровну... Во время совместной

работы (пущин) все члены общины, независимо от возраста и статуса в монастыре, должны одинаково работать». Устанавливалось десять должностей для монахов, в обязанности которых входил контроль за деятельностью остальных³. В случае серьезного нарушения установленных правил настоятель избивал провинившихся посохом, члены общины сжигали его платье, патру⁴ и личные вещи, после чего тот изгонялся через боковые ворота.

Хотя авторство данного устава также приписывается Байчжан Хуай-хаю, есть все основания полагать, что это всего лишь краткое обобщение более детализированных правил поведения, передававшихся первоначально в устной традиции. Примечательно указание на необязательность, о чем говорилось выше, зала Будды, который при династии Южная Сун (1127—1278) считался уже главным монастырским помещением. Зал Будды символизирует прежде всего ритуальный и схоластический аспект буддизма, против чего на раннем этапе резко выступали виднейшие чаньские деятели. Признание важности его значения свидетельствовало об утрате чань независимости и ослаблении практики медитации; чаньские монастыри, желая вознаградить своих щедрых светских покровителей проведением пышных церемоний и благодарственных молебнов, постепенно «превратились в учреждения, позволявшие удовлетворять светские устремления» [22, с. 194].

Уставом, в котором во всех подробностях нашли отражение различные сферы жизни чаньских монастырей, является «Чаньюань цингуй» («Чистые правила чаньского монастыря») (1103 г.). Именно он послужил образцом для уставов большинства дзэнских монастырей в Японии и даже монастырей других буддийских школ в Китае. В нем мы уже находим подробное указание на распределение функций главных должностных лиц в монастыре. Существовало две группы должностей: западная и восточная (в соответствии с их размещением относительно настоятеля во время медитации и проповедей). Западная группа состояла из шести монахов, ведавших преимущественно духовной сферой жизни монастыря и его повседневными делами, а четыре монаха восточной группы несли ответственность за его материальное и финансовое обеспечение⁵. Западную группу представляли: шоуцзо (обычно пожилой и добродетельный монах, который следил за дисциплиной членов общины, за точностью соблюдения буддийских заповедей и правил поведения во время медитации и т. п.); шуцжуан (ответственный за монастырскую документацию, особенно за переписку с другими монастырями и официальными учреждениями); цзанчжу (библиотекарь, наблюдавший за хранением сутр и чаньских сочинений и их состоянием); чжикэ (ответственный за прием странствующих монахов и гостей-мирян); кутоу (монах, отвечающий за порядок поступления денег, риса, тканей, масла и т. п., а также за выплату налогов в государственную казну); юйчжу (от-

ветственный за баню, обязанный следить за ее приготовлением, порядком мытья и соблюдением чистоты). Восточную группу представляли: цзяньюань (инспектор, который, подобно правительственному чиновнику, ведал всеми хозяйственными и финансовыми делами монастыря: следил за ведением счетов и регулярностью отчетности других лиц за совершенные расходы, за обеспечением общины необходимой одеждой, бумагой, пищей и т. д.); дяньцзо (контролировал соблюдение постов, приготовление пищи и соблюдение повседневного распорядка); вэйна (в его обязанности входило следить за тем, чтобы монахи без разрешения не выходили за стены монастыря, и регистрировать вновь прибывших); чжисуй (заведовал проведением всех работ в монастыре, связанных с ремонтом помещений, строительством новых сооружений, а также контролировал работы на принадлежавших монастырю полях) ⁶ [16, с. 447а—448б].

Если судить по данным «Чаньюань цингуй», основным источником доходов чаньских монастырей были пожертвования верующих. Хотя большинство монастырей имело земельные владения, они были небольшими, их не сдавали в аренду, а обрабатывали собственноручно и сами потребляли все производимые продукты. Однако большинство монастырей было вынуждено направлять специальных монахов — хуачжу — для сбора подаяний. Первоначально функции хуачжу выполняли добровольцы, которым выдавался специальный документ с разрешением просить подаяние. Чтобы предотвратить возможность присвоения собранных средств, сопровождать сборщиков назначался монах, отличающийся особо высокими моральными качествами. Но «по мере надения нравов» и эта мера контроля перестала быть действенной, и при Южной Сун практика сбора подаяний окончательно прекратилась [13, с. 11—12].

Попытки пресечь злоупотребления служебным положением нашли отражение в монастырских уставах. В «Чисю Бай-чжан цингуй» говорится: «На должность тоушоу следует выбирать людей, обладающих способностями и добродетелью. В последнее время стало обычным явлением, что их приходится снимать с должности и наказывать. Являясь наставниками, задача которых защищать бедных, они постоянно занимаются истощением монастырской казны. Откуда в общине может взяться личное имущество? Настоятель должен пресекать эти злоупотребления» [5, цз. 4, с. 1134а].

На основании «Чаньюань цингуй» видно, что уже при Северной Сун сложилась усложненная бюрократическая система, предусматривавшая тщательный контроль за всеми мелочами жизни крупных чаньских монастырей. При Южной Сун процесс бюрократизации чань окончательно завершился созданием контролируемой правительством системы «ушань» — «пяти гор», или «пяти монастырей».

Первая попытка распределения чаньских монастырей по рангам была предпринята монахами монастыря Линьиньсы в

Ханчжоу. Постановили считать Цзиншаньсы монастырем первого ранга, а Линьиньсы — монастырем второго ранга [12, с. 3]. Правительство сочло целесообразным взять инициативу в свои руки и объявило себя полномочным назначать настоятелей, введя систему рангов, упорядочив чаньскую монастырскую иерархию. Был установлен следующий порядок пяти главных монастырей по рангам: 1) Цзиншаньсы, 2) Линьиньсы (первый и второй в Ханчжоу), 3) Тяньтунсы (в Минчжоу), 4) Цзинцысы (Ханчжоу) и 5) Аюйвансы (Минчжоу).

Подобно любой бюрократической системе, она начала разрастаться, и к первым пяти было добавлено еще десять монастырей второго ранга, получивших название «шича» («десять храмов»). Но и этого стало недостаточно, поскольку не все провинции оказались охваченными новой монастырской системой в должной мере, и к 15 монастырям было добавлено еще по одному чаньскому храму в каждой провинции. Эта система третьего порядка, в которую входили небольшие провинциальные храмы, называлась «цзяча» («храмы всех провинций»). Всего их было 35 (в некоторых провинциях имелось по несколько храмов данной категории) ⁷.

При юаньском императоре Вэнь-цзуне храм Далунсы в Цзянкане, ранее относившийся к категории «цзяча», был возведен в ранг самого главного чаньского храма страны и переименован в Тяньцзесы [19, с. 7—8]. Больше никаких формальных изменений эта система не претерпевала.

Формирование чаньской бюрократии привело к резкому изменению самой духовной атмосферы в монастырях. Повышенный интерес к ритуалу неизбежно требовал сокращения времени, уделяемого занятиям медитацией. Совместная работа (пучин), которая не только была обязательной для всех членов общины, но и обеспечивала ей независимое материальное положение, приобрела также почти ритуальный характер и рассматривалась лишь как один из возможных способов быстрого достижения просветления. Знаменитая фраза Хуай-хая «День без работы — день без еды» утратила реальное содержание. При династии Сун чань потерял тот демократический, независимый дух, который на раннем этапе способствовал быстрому расцвету этой школы и росту ее популярности. Повышенный интерес к чань со стороны придворных кругов и соответствующее финансирование в виде пожертвований также во многом способствовали деградации чань: монахи стали носить роскошные одежды, строить великолепно украшенные сооружения, потреблять изысканную пищу.

Отдельные монахи, видя усиливающийся контроль государства над чань и привлеченные известиями о популярности их школы в Японии, без колебаний отправлялись туда. В свою очередь, японцы, приезжавшие в Китай при династиях Сун и Юань с целью изучения чань, естественно, воспринимали его в новой форме, со всеми бюрократическими институтами и усложненным

ритуалом, что и старались по возможности точнее воспроизвести у себя на родине.

Учение школы чань, как говорилось выше, начало проникать в Японию в самом конце XII в., в тот переломный период японской истории, когда реальная власть в стране перешла от родовой аристократии в руки служилого военного сословия и во главе страны встало военное правительство — сёгунат. Обычно японские историки при объяснении причин интереса к дзэн со стороны правительства ограничиваются заявлениями о том, что дзэн с его проповедью самодисциплины в повседневной жизни, практикой медитации и отрицательным отношением к буддийской книжной учености максимально соответствовал запросам самурайского сословия. Такое объяснение представляется недостаточным. Дзэн никогда не смог бы получить большого распространения в Японии, где к моменту его появления уже пустили прочные корни самые разные буддийские школы (а позднее появились такие новые реформаторские течения, как школа Нитирэна и амидаизм, предлагавшие более доступные и, с их точки зрения, более эффективные методы спасения), если бы это не определялось целой совокупностью различного рода факторов — политических, культурных и социальных.

Одной из основных причин успеха дзэн в Японии являлось то, что он принес с собой новую китайскую культуру, прежде всего культуру династий Сун и Юань. Через посредство дзэн, учения, связанного тесными узами с китайской элитой — носителями этой культуры, малообразованные самураи получали возможность приобщиться к ее достижениям и противопоставить ее рафинированному эстетизму императорского двора в Киото. По прошествии некоторого времени придворная знать (кугэ) также потянулась к дзэн, привлеченная не столько его религиозной стороной, сколько тем культурным богатством, которое он принес с собой.

Большую роль в успешном распространении дзэн сыграла и гибкая политика его первых пропагандистов. В первой половине XIII в. дзэн распространяли преимущественно выходцы из школы тэндай, и их учения носили явно выраженный эклектический характер, причем в дзэн включались многие элементы из практики эзотерических школ тэндай и сингон.

В свою очередь, сёгунское правительство стремилось использовать новую школу для противодействия влиянию старых школ, прежде всего тэндай и сингон, поскольку их деятельность фактически вышла из-под правительственного контроля, а их монастыри стали представлять собой вооруженные крепости (особенно тэндай).

Появление многочисленных дзэнских монастырей, в которых строгая дисциплина сочеталась с поддержанием высокого уровня культуры, предоставляло новые возможности для младших детей из военных семей, тем, кто не могли рассчитывать на родительское наследство. В стенах же монастырей они могли по-

лучить хорошее образование, а со временем преуспеть и в монастырской карьере.

Таким образом, на раннем этапе дзэн смог успешно прижиться на японской почве не столько потому, что он соответствовал духу военного сословия, сколько благодаря тому, что его первые проповедники нашли могущественных светских покровителей, в силу разного рода причин кровно заинтересованных в процветании этой новой школы.

Жизнь в дзэнских монастырях, естественно, с самого начала регламентировалась правилами, ориентированными на китайские монастырские кодексы, прежде всего на «Чаньюань цингуй». Первый свод японских монастырских правил содержится в трактате родоначальника направления риндзай в Японии Эйсай (1140—1215) «Кодзэн гококу-рон» («Трактат о распространении дзэн для защиты государства»).

Эйсай пишет, что все монастыри или храмы, независимо от их размеров, необходимо строить по единому плану, с едиными воротами, которые с наступлением сумерек должны закрываться, а с наступлением рассвета — открываться. Следует остерегаться пускать на ночлег подозрительных лиц и особенно женщин, поскольку они представляют угрозу для буддийского учения. Каждый волен сам, в зависимости от своего характера, выбирать, какие заповеди он должен соблюдать: хинаяны или махаяны. Тот же, кто, приняв буддийские заповеди, их не соблюдает «подобен человеку, который, получив драгоценную жемчужину, разбил ее». Далее Эйсай цитирует слова из «Чаньюань цингуй»: «Приняв заповеди, следует постоянно их соблюдать. Лучше умереть, следуя Закону, чем жить, не имея Закона... Поэтому после объяснения сутр виной два раза в месяц (в 1-й и 15-й день) проводится коллективная исповедь — почадха. Если имеются монахи, нарушившие заповеди, их непременно следует изгонять, не может же труп оставаться на дне большого моря!».

Особо отмечая необходимость заниматься науками, Эйсай пишет: «Для императора они (образованные монахи.— А. К.) — драгоценное сокровище, для страны — искусные врачи. Только когда они есть, страна может процветать» [18, с. 146].

Распорядок времени суток регламентируется строжайшим образом: точно предписывается в какие часы нужно спать, есть, умываться и т. п. «Четыре раза в день следует неустанно заниматься медитацией, все мысли направляя на благополучие страны, и молиться за здоровье императора. Поскольку, воистину, если император будет долго здравствовать, светильник Закона далеко будет распространять свое сияние» [18, 14в].

Эйсай подробно объясняет необходимость соблюдения взаимного этикета, подчеркивает, что одежда и пища должны быть простыми и скромными: «Следует ограничивать желания, поскольку бхикшу должен уметь жить, довольствуясь малым».

В списке перечисленных ежегодных монастырских праздни-

ков и торжественных церемоний первостепенное место уделяется молебнам во славу императора. Например, «в течение тридцати дней до дня рождения императора ежедневно читают „Махапраджняпарамита-сутру“ и молятся о долголети императора». Шесть раз в месяц проводится церемония нэндзю⁸, когда произносят десять имен Будды и «возносят молитвы с просьбами, чтобы дуновение императорского ветра доносилось далеко, чтобы путь императорской власти был долгим, чтобы широко распространилось учение Будды». В 1-й день каждого месяца проводится церемония хоон (воздаяния за милости), во время которой «во славу правящего императора толкуют „Праджняпарамита-сутру“, а в 15-й день каждого месяца во славу предшествующего покойного императора толкуют „Маханирвана-сутру“ и возносят молитвы» [18, с. 15а].

Эйсай всячески стремился продемонстрировать свою благодарность сановитым покровителям, и эта тенденция была характерна почти для всех представителей направления риндзай. Однако, несмотря на благожелательное отношение сёгуната к дзэн, потребовалось столетие, чтобы правительство приступило к активному упорядочению системы дзэнских монастырей и храмов, чтобы тем самым обеспечить себе полный контроль над их деятельностью. Первое упоминание о системе «годзан» («пяти монастырей»), созданной в Японии по образцу китайской, относится к 1299 г., когда этот ранг был присвоен монастырю Дзэтидзи в Камакура. В 1310 г. в эту систему были включены еще три камакурских монастыря — Кэнтёдзи, Энгакудзи и Дзюфукудзи [6, с. 79]. Хотя отдельные факты свидетельствуют о том, что система «годзан» начала складываться еще в эпоху Камакура, отсутствие конкретных сведений о существовавших в то время монастырских рангах говорит о том, что регентам дома Ходзё еще не удалось окончательно включить дзэнские монастыри в общеадминистративную систему и превратить их в послушное орудие своей власти. Отчасти это объясняется и нежеланием представителей военного сословия на первых порах заниматься административными делами.

В то же время в конце эпохи Камакура со стороны и сёгуната, и императорского двора наблюдалась определенная тенденция заручаться поддержкой знаменитых дзэнских священников для повышения престижа своей власти. Когда, например, в 1325 г. император Годайго пригласил в Киото знаменитого Мусо Сосэки (1275—1351) и назначил его настоятелем монастыря Нандзэндзи, это вызвало возмущение сёгунского правительства, и Мусо было приказано вернуться в Камакура. Сам Мусо старался соблюдать благожелательный нейтралитет, хотя, вероятно, уже ощущал, что власть регентов Ходзё слабеет [22, с. 92].

В тот короткий период, известный в японской историографии как «реставрация годов Кэмму» (1333—1336), когда императору Годайго на время удалось восстановить реальную власть, желая продемонстрировать свои симпатии школе дзэн, он ввел

новую систему рангов («годзан»). Пять крупнейших монастырей страны были распределены в соответствии с ней в следующем порядке: 1) Нандзэндзи, 2) Тофукудзи, 3) Кэнниндзи, 4) Кэнтёдзи, 5) Энгакудзи. Чтобы подчеркнуть более высокий статус императорской столицы, три первых ранга были присвоены монастырям Киото, а два последних — монастырям Камакура.

Покровительствуя дзэн, Годайго продолжал политику своих предшественников, императоров Госага и Гоуда, которые приглашали в Киото знаменитых дзэнских наставников и изучали дзэн под их руководством. Однако симпатии Годайго не ограничивались дзэн. Как явствует из сочинения Китабатакэ Тикафуса «Дзинно сётоки» («Записи об истинном наследовании правления божественных императоров», 1339 г.), Годайго проявлял также большой интерес к эзотерическим школам сингон и тэндай и даже принимал участие в ритуалах пользовавшейся сомнительной репутацией тантристской секты татикава [22, с. 94].

Вероятно, это можно объяснить не только религиозными симпатиями монарха. Ощущая нехватку военной силы, Годайго был вынужден искать себе союзников и далеко не последнюю роль отводил монахам-воинам тэндайских монастырей. Войска монастырей Энрякудзи, Ковакадэра и синтоистского храма Касуга принимали непосредственное участие в боевых действиях на стороне Годайго. Немалую роль играла и экономическая помощь этих монастырей [22, с. 95].

Когда осенью 1337 г. стало ясно, что основатель новой династии сёгунов Асикага Такаудзи контролирует положение на большей части территории страны, Мусо Сосэки, отличавшийся особой чуткостью к переменам политического климата, предложил сёгуну построить в каждой провинции по храму и пагоде, в которых бы возносили молитвы за воинов, погибших в сражениях. В 1344 г. строительство таких храмов и пагод было закончено. Храмы получили название «анкокудзи» («храмы спокойствия страны»), а пагоды — «риссёто» («пагоды милосердия Будды»). Пагоды воздвигали не в дзэнских монастырях, а на территории монастырей других школ, преимущественно тэндай, сингон и рицу [6, с. 73—76]. Провинциальные анкокудзи очень быстро превратились в мощные крепости, и впоследствии большинство из них было включено в систему «годзан». Их финансовое обеспечение и осуществление строительных работ поручалось провинциальным феодалам, чем (кроме всего прочего) преследовалась и политическая цель — контроль за деятельностью этих феодалов [22, с. 107—108].

Таким образом был заложен фундамент для формирования еще более разветвленной системы «годзан», которая должна была охватить всю страну. Несомненно, это должно было продемонстрировать, что власть дома Асикага распространяется на всю страну⁹, поскольку своим участием в строительстве храмов

и пагод провинциальные феодалы выражали лояльность центральному правительству.

После укрепления позиций бакуфу сёгун Асикага Такаудзи и особенно его брат Тадаёси, проявивший большой интерес к делам дзэнских монастырей, произвели дальнейшее упорядочение системы «годзан». По настоянию Мусо Сосэки сёгун согласился основать храм в честь умершего в 1339 г. императора Годайго. Сооружение этого храма требовало больших финансовых затрат, и это вызвало возмущение монахов из тэндайского монастыря Энрякудзи. С оружием в руках они явились в Киото, требуя наказать Мусо и разрушить новый храм. В 1345 г. императорскому двору было подано несколько петиций с требованием воспрепятствовать распространению пагубного влияния дзэн и разорить все дзэнские храмы. Но Такаудзи, желая положить конец могуществу тэндай и укрепить свои позиции в Киото, отказался удовлетворить эти требования, угрожая конфисковать все имущество Энрякудзи. Тем самым бакуфу наглядно продемонстрировало свое покровительство дзэн [25, с. 258—261].

Еще в 1341 г. был установлен следующий порядок монастырей по рангам системы «годзан»: 1) Кэнтёдзи и Нандзэндзи, 2) Тэнрюдзи и Энгакудзи, 3) Дзюфукудзи, 4) Кэнниндзи, 5) Тофукудзи и «приравненный к годзан» («дзюн годзан») монастырь Дзётидзи. С этого момента термин «пять монастырей» стал чисто условным и превратился в обозначение иерархической системы, в которой формально сохранялось пять рангов. После 1353 г. в систему «годзан» входило уже десять монастырей: пятый ранг был присвоен еще двум монастырям — Дзёмёдзи и Мандзюдзи [6, с. 80; 12, с. 17—18].

Хотя ставка сёгуна была перенесена из Камакура в Киото, прежняя сёгунская столица продолжала претендовать на роль важного политического центра страны, с чем приходилось считаться при распределении монастырских рангов. Около 1380 г., после нового перераспределения рангов, в систему «годзан» входило пять киотских и пять камакурских монастырей.

Определенное равновесие в системе сохранялось до 1386 г., когда после основания в Киото монастыря Сёкокудзи потребовалось включить его в систему «годзан». Тогда монастырь Нандзэндзи был переведен в «надранговое положение»¹⁰, а порядок рангов стал следующим:

Киото	Камакура
1 Тэнрюдзи	Кэнтёдзи
2 Сёкокудзи	Энгакудзи
3 Кэнниндзи	Дзюфукудзи
4 Тофукудзи	Дзётидзи
5 Дзёмёдзи	Мандзюдзи

Объявление Нандзэндзи главным дзэнским монастырем Японии свидетельствовало о намерении сёгуна Асикага Ёсимицу окончательно перенести центр страны из района Канто в Киото.

Чтобы это особо подчеркнуть, в декрете о перераспределении рангов впервые все киотские монастыри (при одном и том же ранге) были поставлены перед камакурскими, что отразило характерную особенность эпохи правления Ёсимицу, когда многие служилые феодалы (букэ) начали переселяться в Киото и постепенно перенимать вкусы и привычки придворных кугэ.

В значительной мере этому способствовал сам Ёсимицу, первый из сёгунов Асикага, который даже не пытался делать вид, что правит от имени императора. «Он делал все возможное,— пишет Дж. Сэнсом,— чтобы сломить силу придворной знати, подвергал ее унижениям. Он требовал от придворных выполнения почти лакейских функций и иногда обязывал самых высокопоставленных государственных чиновников принимать участие в его церемониях и процессиях, словно бы они были членами его собственной свиты. При помощи угроз или подкупа он всех их держал в кулаке, и, когда отправлялся куда-нибудь на поклонение, в его окружении было так много самых знатных придворных, что процессия походила на императорский кортеж. С императором Гокोगон он поддерживал дружеские отношения и обращался с ним крайне фамильярно» [26, с. 143].

При Асикага Ёсимицу система «годзан» сложилась окончательно и в таком виде почти без изменений просуществовала до середины XIX в.¹¹

Время появления в Японии второго звена этой системы — «дзиссацу», или «дзиссэцу» («десять храмов»), — точно неизвестно. Впервые их список появляется в рукописи «Фусо годзанки» («Записи о „пяти монастырях“ Японии», 1341 г.) [11, с. 13]. Впоследствии некоторые из этих храмов, например Сёмёдзи или Мандзюдзи, поднялись до ранга «годзан». В 1353 г. произошло второе перераспределение рангов системы «дзиссацу», а в 1380 г. — третье, причем к монастырям этой системы было добавлено шесть новых храмов «приравненных к дзиссацу» («дзюн дзиссацу»). Численность храмов этой категории постоянно продолжала расти. Если первоначально храмы «дзиссацу» равномерно распределялись по западным и восточным провинциям Японии, то в 1386 г. в восточном районе Канто имелось ровно десять храмов «дзиссацу», а в остальной части страны — 22. Около 1486 г. существовало уже 46 храмов «дзиссацу», поскольку все крупные провинциальные храмы постоянно претендовали на право получения этого ранга. Таким образом, и в данном случае мы видим отход от китайской системы «десяти храмов», поскольку этот термин превратился просто в определенное условное обозначение храмового ранга. Особым преимуществом на право получения ранга системы «дзиссацу» пользовались храмы, связанные с линией Мусо Сосэки, а также поддерживавшие связи непосредственно с домом Асикага и его ближайшими вассалами [6, с. 82—83; 22, с. 113].

По образцу существовавшей в Китае системы «цзяча» (яп. «кассацу») бакуфу установило еще одну категорию рангов для

дзэнских храмов, подчинявшихся правительственному контролю, — «сэдзан» («храмы всех провинций») ¹². Чаще всего в эту категорию попадали храмы, принадлежавшие ранее школам тэндай, сингон, рицу, дзёдо и дзисю, но впоследствии ставшие дзэнскими, а также прежние анкокудзи. Численность храмов этого ранга в период Муромати росла очень быстро и всего их по стране в то время насчитывалось 230 [6, с. 84] ¹³.

Создание разветвленной иерархической монастырской системы позволяло сёгунскому правительству не только непосредственно контролировать деятельность дзэнских храмов и монастырей, но и вмешиваться в их дела. Первоначально функции контроля возлагались на провинциальных наместников, но после окончательного формирования системы «го дзан-дзиссацу» и установления тесных, дружеских связей между монастырским духовенством и правительственными кругами бакуфу передало контроль за деятельностью монастырей в руки самих священников.

Еще в первые годы существования сёгуната Асикага было создано специальное правительственное учреждение — дзэнрицугата (отдел по наблюдению за деятельностью монастырей школ дзэн и рицу), во главе которого стоял тонин (наблюдатель), а помогал ему бугё (управляющий). Обычно на пост тонин назначали достаточно образованных самураев, пост бугё занимали чиновники бакуфу более низкого ранга. Тонин и бугё выступали в роли посредников между бакуфу и монастырями «го дзан». Они вели судебные дела, связанные с монастырями, следили за точностью соблюдения монастырских уставов, выбирали кандидатов на пост настоятеля, определяли порядок присвоения монастырских должностей, занимались сбором податей с монастырей, цензурировали внутренние монастырские уставы [6, с. 108; 22, с. 119].

В 1379 г. Есимицу создал специальное учреждение — сороку (регистратура монахов), в задачи которого входило представлять интересы сёгуната во всех храмах и монастырях «го дзан», одновременно осуществляя над ними контроль ¹⁴. Во главе его был поставлен дзэнский монах Сюньюку Мёха (1311—1388), которому был присвоен титул «тэнка сороку» («ответственный за регистрацию всех монахов») [6, с. 108].

Идея создания подобного учреждения была позаимствована из Китая. Еще при династии Тан, в 807 г., император Сяньдзун создал управление сэнлу, во главе которого стояли монахи. Их деятельность контролировалась светскими властями [9, с. 211]. В начале правления династии Мин сэнлу было расширено и реорганизовано; в таком виде оно и послужило прообразом японского сороку. В сэнлу имелся большой штат, который занимался *всеми* административными вопросами *всей* буддийской церкви. В Японии же штат сороку был немногочисленным (один старший монах, несколько помощников и писец — кумон бугё, занимавшийся ведением официальных бумаг), и оно веда-

ло делами только монастырей системы «годзан», находившимися под правительственным контролем.

Инициатива создания сороку, вероятно, исходила от самого Сюньюку (он был хорошо знаком с минской административной системой), а также от покровительствовавшего ему феодала Сиба Ёсимаса (1350—1410), который в 1379 г. сменил Хосокава Ёрюки (1329—1392) на посту регента.

Хосокава был весьма непопулярен среди монахов «годзан» в Киото, и прежде всего из-за того, что, пытаясь приостановить стремление дзэнских монахов к роскошной жизни и секуляристские тенденции в монастырях «годзан», издал ряд запретительных декретов, например об обмене дорогими подарками между настоятелями монастырей и чиновниками бакуфу. Особое недовольство среди монахов «годзан» вызвало его поведение во время «инцидента с воротами монастыря Нандзэндзи»¹⁵.

При новом регенте Сюньюку стал настоятелем главного дзэнского храма страны — Нандзэндзи — и одновременно занял должность сороку. Находясь на этом посту, он сумел провести некоторые реформы в монастырской практике и пресечь «пагубные тенденции», наблюдавшиеся в среде дзэнского духовенства. Это ему позволило сделать почти неограниченная власть сороку над всеми монастырями системы «годзан». В функции сороку входило назначение и перемещение настоятелей и прочих высших монастырских чиновников, получение от монастырей всевозможных выплат и налогов, пожалование земельных наделов и контроль за внутренним порядком в монастырях. Кроме того, сороку лично обучали сёгунов и членов их семей дзэнской медитации и философии, организовывали проведение буддийских церемоний и были посредниками в отношениях бакуфу с провинциальными даймё [6, с. 109].

На склоне лет сёгун Ёсимицу приказал построить на территории монастыря Сёкокудзи храм Рокуонъин, а старшим монахом в нем назначил Дзэккай Тюсина (1330—1405). Именно в этом небольшом сооружении и разместилось сороку. В правление сёгуна Ёсинори (1428—1441) на пост сороку в Рокуонъин стали назначать священников — выходцев из аристократических семей (чаще всего из дома Фудзивара); со временем занимаемая ими должность превратилась в фикцию. Реальные полномочия перешли к фусороку (помощнику сороку), который проживал в маленьком помещении Инрёкэн, прилегающем к храму Рокуонъин. Первоначально это была личная обитель сёгуна Ёсимоги, а монах из Инрёкэн — Тюхо Тюсё был его личным советником и посредником в отношениях с сороку. Занимаемая им должность называлась «инрёсёку». Обычно она являлась привилегией для последователей линии Мусо Сосэки, и скоро монахи из Инрёкэн установили дружеские отношения с сёгуном, став его поверенными во всех делах, связанных с «годзан» [6, с. 110—111].

Благодаря покровительству со стороны правительства в пер-

вой половине XIV в. произошло резкое увеличение числа монастырей «годзан»¹⁶, в крупных монастырях первого ранга постоянно проживало 1—2 тыс. монахов и послушников. Естественно, для управления столь большой общиной требовался хорошо организованный административный аппарат, который в основном строился по китайскому образцу (см. выше).

Во главе монастырской общины стоял настоятель (дзюдзи, или тёро), который следил за деятельностью всех монастырских должностных лиц и принимал решения в особо важных случаях. В XIII—XIV вв. назначение на пост настоятеля производили император, придворные аристократы, сёгунат. Настоятелей мелких провинциальных храмов назначали крупные феодалы. Однако с середины XIV в. все назначения на пост настоятеля начали осуществляться через ведомство дзэнрицугата, а позднее — через сороку¹⁷.

При настоятеле постоянно находились пять помогающих ему послушников (годзися), каждый из которых выполнял определенные обязанности: сёко дзися (отвечающий за благовония), тояку дзися (отвечающий за лекарственные настои), синка дзися (отвечающий за прием гостей), сёдзё дзися (отвечающий за документацию), ибу дзися (отвечающий за одежду и личные вещи настоятеля) [9, с. 216—218]. Непосредственно настоятелю были подчинены две категории должностных лиц: тёсю (кит. тоушоу) и тидзи (чжиши), соответственно составляющие две группы из пяти-шести монахов — западную (сэйхан) и восточную (тохан).

«Главные лица» западной группы — тёсю — помогали настоятелю в обучении монахов медитации, изучении дзэнских текстов и сутр, следили за дисциплиной и соблюдением монастырского ритуала. Во главе всех тёсю стоял сюсо (букв. «главное место») ¹⁸. В больших монастырях иногда было два сюсо: дзэндо сюсо (отвечающий за переднюю часть зала) и годо сюсо (отвечающий за заднюю часть зала), причем дзэндо сюсо считался главнее и являлся потенциальным кандидатом на пост настоятеля [10, с. 763—764, 391]. Главной обязанностью сюсо было следить за поведением монахов в зале для медитаций и во время всех ритуальных церемоний. Вторым по значению в западной группе и непосредственным помощником сюсо являлся писец (сёки), отвечавший за документацию и монастырскую корреспонденцию [10, с. 550]. Библиотекарь (дзосу или дзосю) отвечал за материальное состояние хранящихся в монастыре буддийских текстов и следил за перепиской рукописей [10, с. 795]. Обычно на эту должность назначали монахов, имеющих склонность к литературной деятельности и хорошо знающих буддийский канон. Кроме того, в западную группу входили ответственный за прием гостей (сика), ответственный за баню (тиёку) и ответственный за помещения (тидэн), который подготавливал монастырские залы (прежде всего Зал Будды) к проведению церемоний: возжигал благовония, подметал и т. п.

Представители восточной группы — тидзи — занимались экономическими и финансовыми вопросами. Под руководством главного эконома (цусу) инспектор (кансу) и его помощник (фусу) вели счета монастыря, определяли его годовой бюджет, подсчитывали доходы от даров и с монастырских полей, а также размеры выплат налогов в казну и необходимых денежных отчислений в сороку [22, с. 239]: Также следили за обеспечением монахов всем необходимым для жизни и пропитания. Кроме того, в восточную группу входили старосты: тэндзо (кит. дяньцзо), сиссуй (кит. чжисуй) и ино (кит. вэйна), которые выполняли те же функции, что и соответствующие лица в китайских монастырях (см. выше). В японских дзэнских монастырях работу шести старост обычно контролировал казначей (цубун), перед которым все они были финансово подотчетны.

Со временем в дзэнских монастырях сложились две монастырские элиты. Монахи, склонные к интеллектуальным занятиям и изучению дзэнской философии, стремились занять должность в западной группе, поскольку это был практически единственный путь впоследствии стать настоятелем. Все поэты и художники, творившие в монастырях «годзан», были выходцами из этой группы. Напротив, посты в восточной группе, ведавшей всеми финансовыми вопросами, привлекали прежде всего тех, кто стремился использовать свои способности для выполнения «мирских» задач.

Система «годзан» служила для правительства регулярным и достаточно значительным источником доходов. Выплаты в случае присвоения храму или монастырю более высокого ранга, при назначении настоятеля или высших должностных лиц, а также многочисленные обложения налогами по самым разным поводам составляли немалую долю ежегодных доходов сёгуната. Например, при обложении налогом тансэн¹⁹ в 5-м и 6-м месяцах 2-го года Косё (1456 г.) общая сумма поступлений в казну составила 3550 каммонов²⁰. Из этой суммы 340 каммонов, т. е. около 10% было получено от четырех монастырей «годзан» (Сёкокудзи, Нандзэндзи, Кэнниндзи, Тэнрюдзи) и их филиалов (см. [8]).

Нередко правительство прибегало и к крупным займам у таких могущественных монастырей, как Тэнрюдзи или Сёкокудзи, которые сами успешно выступали в роли ростовщиков. В «Инрёкэн нитироку» («Ежедневные записи в Инрёкэн») зафиксировано множество случаев выдачи монастырями ссуд под проценты сёгунату или частным лицам [17, с. 577—580]. Денежно-финансовым вопросам дзэнских монастырей, в том числе и связанным с ростовщичеством, посвящен целый раздел в дзэнском толковом словаре XVII в. «Дзэнрин сёкисэн» («Толкование образов и реалий дзэнских монастырей»), составленном Мудзяку Дотю [9, с. 837—858].

Независимо от ранга монастыря в системе «годзан», все настоятели при вступлении в должность были вынуждены поку-

пать у бакуфу официальные подтверждения (кудзё или кумон). Первоначально для получения высшего поста настоятеля в системе «годзан» нужно было поочередно пройти все стадии: от настоятеля храма системы «сёдзан» через должность настоятеля храма системы «дзиссацу» и настоятеля ранга низшего порядка до настоятеля «надрангового» монастыря Нандзэндзи. В каждом случае требовалось уплачивать определенную мзду (в зависимости от ранга) бакуфу за получение подтверждения. Это же правило распространялось на все прочие монастырские должности групп сэйхан и тохан [17, с. 573].

До середины XV в. срок пребывания в должности настоятеля одного монастыря обычно устанавливался в два года, но ввиду ухудшения финансового положения сёгуната правительство сочло выгодным для себя ускорить должностные перемещения в монастырях, и два перехода в год с одной должности на другую стали обычным явлением на всех уровнях «годзан». Бывали случаи, когда после вступления в должность настоятель оставался в монастыре только на неделю или даже на одну ночь.

Нередко, купив подтверждение, настоятель мог вообще не появляться в означенном монастыре. Появилась практика выдачи «ложных подтверждений» («дзякумон», «инари кумон») независимо от того, имелись или нет вакансии в монастыре. Иногда на один и тот же пост выдавалось одновременно несколько подтверждений. При наличии подобных подтверждений их владелец поднимался все выше по монастырской бюрократической лестнице и впоследствии мог именоваться как «бывший настоятель» такого-то храма. Хотя многими монахами такая практика и осуждалась, к середине XV в. она получила повсеместное распространение [17, с. 574—576; 22, с. 233—234].

Выплаты за получение подтверждений составляли при назначении на должность настоятеля в Нандзэндзи и Тэнрюдзи от 30 до 50 каммонов, в других монастырях «годзан» — 20 каммонов, в храмах «дзиссацу» и «сёдзан» — 10 каммонов, а за получение прочих монастырских должностей — от 2 до 15 каммонов. В целом по стране только продажа подтверждений обеспечивала правительству годовой доход в 1000 каммонов [22, с. 235].

Все это свидетельствует о том, что занять высокую должность в монастырях «годзан» только благодаря личным способностям было крайне сложно, поскольку всюду требовалось платить: чем выше занимаемый пост, тем больше. Кроме того, пребывание на посту настоятеля требовало больших личных расходов, прежде всего для приема знатных гостей и для подарков светским и духовным лицам. Поэтому, естественно, сделать карьеру в монастырях «годзан» могли прежде всего выходцы из состоятельных и знатных семей. Биографии дзэнских наставников конца эпохи Муромати служат тому хорошим подтверждением.

В дзэн не сложилось такой ситуации, как в школах тэндей и сингон, когда некоторые монахи из-за своего низкого происхождения вообще не имели права занимать высокие монастырские посты. Тем не менее социальные и экономические факторы также играли большую роль. Для малообеспеченных монахов в некоторых случаях существовала возможность получить бесплатно «заслуженные подтверждения» («кудоку нари»). Титул настоятеля мог, например, присваиваться тому, кто соглашался провести несколько религиозных церемоний в честь основателя монастыря или отслужить молебны за благополучие светских покровителей. В середине XV в. некоторые монастыри одновременно получали от властей для распространения 20—30 таких подтверждений [22, с. 235].

Падение нравов в монастырях «годзан», стремление монахов к роскоши и светским развлечениям, погоня за высокими титулами и славой вызывали чувство горечи и возмущения у многих последователей дзэн-буддизма, стремившихся уберечь его от внутреннего разрушения. Такой известный священник, как Гидо Сюсин (1326—1389), сам занимавший высшие посты в иерархии «годзан», с грустью был вынужден признать, что дзэнские монахи, вероятно, уже никогда не смогут окончательно избавиться от обуявшей их страсти. В его дневнике «Кугэ нитиё куфу сю» («Сборник повседневных соображений монаха Кугэ») имеется запись о беседе с посетившим его мирянином Мадзё. Гидо сказал: «Сущность учения нашей школы заключена в человеческих сердцах. Пока существуют сердца, истоки учения дзэн не иссякнут. Но ныне основой процветания нашей школы стали должности и ранги, хотя пока еще Закон в мире чтят. Некоторые даже заявляют, что настоящий дзэн появился только после исправления древнего монастырского устава Байчжана. Если бы он только знал, что сейчас творится! Нынешние монахи жаждут славы через приобретение рангов и должностей. И это еще положено в основу монастырских уставов. Но, увы, исчезли ранги и должности, и люди тотчас отвернутся и уйдут от нас. Потому приходится признать, что ранги — это та благовонная приманка, обойтись без которой уже невозможно» [3, с. 63].

Процесс бюрократизации и «обмирщения» дзэн в монастырях «годзан» стимулировался литературными увлечениями монахов, которые породили обильную литературу «пяти монастырей» («годзан бунгаку»), значительную часть которой составляет литература «внешняя», т. е. светского характера, не имеющая непосредственного отношения к религиозным или философским проблемам дзэн. Эти занятия «чистой» (небуддийской) литературой и поэзией способствовали усилению контактов дзэнских монахов со светскими интеллектуалами, которых часто больше интересовали сокровища китайской культуры, хранившиеся в монастырях «годзан», чем сущность самого учения дзэн.

Уже в Китае с династии Сун школа чань не отличалась строгостью в соблюдении религиозной чистоты. Между чаньскими монахами и императорским двором существовали тесные связи, к чань проявляли интерес многие представители китайской духовной элиты: поэты и литераторы, художники и философы. Буддизм при сунской династии, как пишет А. С. Мартынов, «не был для конфуцианцев чем-то внешним, достоянием монахов, ушедших в горы, он проник в личную и общественную жизнь конфуцианцев и стал составной частью их внутреннего мира, предметом их индивидуальных размышлений и глубоко личных переживаний» [1, с. 246]. Эта же тенденция еще более отчетливо проявилась и в японском дзэн.

Хотя в Японии получили распространение разные дзэнские школы и направления, все они по принципу их отношения к официальной власти могут быть условно разделены на две категории: монастыри и храмы системы «годзан», иначе обобщенно называвшиеся «сорин» («роща»), и не подчинявшиеся контролю сёгунского правительства, называемые «ринка» («под рощей»), куда входили все школы направления «сото» (за исключением школы ванси, принадлежавшей к «годзан»), два крупных монастыря линии «отокан» (направления «риндзай») и школа «гэндзю».

Основоположник направления «сото» в Японии, Догэн (1200—1253), резко отрицательно относился к ориентации направления риндзай на контакт со светскими властями и стремился сохранить «чистоту» дзэн, противостоять синкретическим тенденциям, характерным для первых пропагандистов направления риндзай. Этим объясняются и особенности распространения двух направлений дзэн: в то время как риндзай в основном пользовалось популярностью среди самураев и аристократов и главные храмы этого направления сосредоточились в Киото и Камакура, учение сото широко распространилось в центральных, северо-восточных и юго-западных провинциях, где встречало поддержку в основном у сельского населения. Главными монастырями сото были Эйхэйдзи в провинции Этидзэн и Содзидзи в провинции Ното.

Поскольку в направлении сото основное внимание уделялось монастырской практике и занятиям медитацией, в нем не получили большого распространения литературные увлечения [6, с. 93—111; 20, с. 31—50].

Исключение составляла школа ванси, которая, хотя и принадлежала к направлению сото, была включена в систему «годзан», что неизбежно привело к ее аристократизации и ослаблению религиозного рвения. Главными покровителями этой школы были семейства Асакура и Сиба, поэтому, когда в конце XV в., в период феодальных междоусобиц, большинство прочих школ «годзан» пришло в упадок, школа ванси переживала новый подъем в результате покровительства одного из крупных провинциальных феодалов того времени — Асакура. После

убийства в 1575 г. главы этого дома школа ванси пришла в упадок [6, с. 60—64].

Определенный расцвет в период «Сэнгоку дзидай» (Сражающихся провинций) переживала и линия «отокан»²¹. Ее основатели приложили немало усилий, чтобы избежать включения ее монастырей в систему «годзан» и тем самым сохранить внутреннюю свободу. Особенностью линии «отокан» было существование двух фактически равных по значению и влиянию храмов: Дайтокудзи и Мёсиндзи, которые формально находились под непосредственным покровительством императорского дома. После того как в 1431 г. Дайтокудзи добровольно вышел из системы «дзиссацу», он приобрел известность своей строгостью внутреннего монастырского уклада, где серьезное внимание уделялось в первую очередь медитации. Лишившись поддержки бакуфу, Дайтокудзи нашел новый источник финансовой помощи. Прежде всего это были состоятельные купцы торгового города Сакаи, провинциальные даймё, знатоки чайных церемоний, любители поэзии, актеры театра Но и просто почитатели искусства. Особенно щедрые денежные дотации монастырь получал от купеческой общины Сакаи и таких крупных феодалов, как Хатакэяма Ёсицуна (ум. 1545), Отомо Сорин (1530—1587) и Миёси Нагаёси (1523—1564). Влияние Дайтокудзи в провинции настолько усилилось, что он включил в сферу своей деятельности даже пришедшие в упадок провинциальные храмы системы «годзан» [6, с. 188—198; 22, с. 125—127].

Кандзан Эгэн, основатель Мёсиндзи, проповедовал строгий, аскетический вариант дзэн, особое значение придавал занятиям медитацией. В 1399 г. бакуфу обвинило настоятеля Мёсиндзи в том, что он был замешан в заговоре мятежного феодала Оути Ёсихиро, и монастырские владения были конфискованы. Мёсиндзи был объявлен филиалом Нандзэндзи, а монахи рассредоточены по разным храмам. В 1432 г. сёгун Ёсинори вернул храму Мёсиндзи часть владений. При настоятелях Ниппо Сосян (1358—1448) и Сэкко Сосин (1408—1486) благодаря покровительству провинциальных даймё Оути, Хосокава и Кацумото монастырь окончательно восстановил былое влияние, и численность монахов в нем быстро выросла. В XVI в. популярность Мёсиндзи превзошла даже популярность Дайтокудзи, и он владел более чем пятьюдесятью бывшими храмами «дзиссацу» и «сёдзан» [6, с. 198—209; 22, с. 128, 129].

Быстрый рост популярности линии «отокан» в XV—XVI вв. во многом объяснялся тем, что в эти монастыри стали прибывать многие из тех монахов, которые считали атмосферу, царящую в монастырях «годзан», несовместимой с духом дзэн. Началось быстрое распространение дзэнских идей в провинции, чему способствовало сближение дзэн с местными религиозными верованиями и культурами. При произнесении проповедей монахи стали все чаще пользоваться разговорным японским языком. В эпоху Токугава (XVII—XVIII вв.), когда монастыри «го-

дзан» окончательно утратили свое былое влияние, именно из монастырей линии «отокан» вышли крупнейшие проповедники, такие, как Хакуин Экаку (1683—1768) и Банкэй Этаку (1622—1693), которым удалось реформировать дзэн и восстановить его пошатнувшуюся репутацию.

Линия «гэндзю» проповедовала отшельничество, ее приверженцы предпочитали уходить в горы, где усиленно занимались медитацией. Для этой школы было характерно сочетание дзэнской практики с идеями популярной в народной среде амидаистской школы дзёдо. Родоначальниками линии «гэндзю» были японские монахи Косэн Ингэн (1295—1374), Муин Гэнкай (ум. 1358) и другие, которые учились в Китае у Чжун-фэна Мин-бэня (1263—1323), проживавшего в обители Хуаньчжу-ань (яп. Гэндзюан). К концу XV в. эта линия начала пользоваться покровительством провинциальных даймё, и число ее последователей сильно возросло [6, с. 209—211; 2, с. 238].

На протяжении столетия (вторая половина XIV — первая половина XV в.) находившаяся под покровительством сёгунского правительства и пользовавшаяся поддержкой многих феодалов и придворных аристократов система «годзан — дзиссацу» процветала, и ее монастыри являлись крупнейшими культурными центрами эпохи Муромати. Монахи этих монастырей известны как поэты и философы, художники и ученые; они выполняли роль наставников и советников, принимали активное участие в дипломатических и торговых сношениях с минским Китаем (не гнушались они и занятий торговлей, ростовщичеством). Нередко монахи из монастырей «годзан» выступали и в роли посредников при переговорах бакуфу с восставшими феодалами.

Однако отсутствие у монастырей «годзан» собственных военных сил делало возможным их процветание только при защите со стороны правительства. По мере ослабления сёгунского режима участились случаи захвата земель, принадлежавших монастырям «годзан», провинциальными даймё. Особенно сильно пострадали они в период междоусобных войн годов «онин» (1467—1469), когда киотоские монастыри «годзан» были почти полностью сожжены. Только Тофукудзи удалось сохранить свои основные сооружения. Почти все «дзиссацу» и «сёдзан» вблизи Киото также были сожжены или разрушены и уже никогда больше не восстанавливались. Хотя формально сама система «годзан» продолжала существовать до середины XIX в., она сохраняла только жалкие отблески былого величия. Центр проповеднической деятельности дзэн-буддизма переместился из монастырей «годзан» в монастыри «ринка», из Киото и Камакура — в провинцию.

Вместе с монастырями «годзан» пришла в упадок и культура, процветавшая в их стенах. Своеобразный парадокс заключался в том, что искусство и культура, возникшие под влиянием дзэн в эпоху Муромати были связаны в первую очередь с утратой дзэн его религиозной сущности. «Когда мы говорим о

„влиянии“, — пишет японский историк культуры Като Сюити, — это значит, что по мере усиления того, что влияет (буддизма), должно возрастать и его воздействие на то, что подвергается влиянию (на искусство). Так, усиление нарского буддизма привело к появлению буддийского искусства эры Тэмпё (729—749). Если же расцвет искусства происходил за счет уничтожения духовной основы дзэн, нельзя говорить о дзэнском „влиянии“. В эпоху Муромати дзэн не влиял на искусство. В эпоху Муромати дзэн стал искусством» [7, с. 100]. Бюрократизация дзэнских монастырей в конечном счете погубила дзэн направления «риндзай», а дзэнская философия в чистом, «незамутненном» виде оказалась неспособной служить интересам государственной власти, однако культура и искусство, являющиеся побочными продуктами этого процесса бюрократизации, вышли за стены монастырей «годзан» и стали органическим элементом японской художественной традиции, оказав сильное влияние на новую городскую культуру эпохи Токугава.

¹ Об этом упоминается во всех сочинениях по истории чань (см., например, [14, с. 240; 15, с. 770; 4, цз. 6, с. 146]).

² Одной из причин, благодаря которым чань смог благополучно пережить эти гонения, как раз и явилось отсутствие собственной монастырской системы и самообеспечение сангхи своим трудом. Подробнее о гонениях годов Хуэй-чан (842—845), которые объяснялись в основном экономическими причинами, см. [21, с. 67—105].

³ В «Чаньмэнь гуйши» конкретно упоминаются только три должности: вэйна (ответственный за регистрацию монахов), фаньтоу (ответственный за рис) и пайтоу (ответственный за овощи).

⁴ Специальная чашка для сбора подаяний, имевшаяся у каждого монаха.

⁵ Монахи западной группы обобщенно назывались «тоушоу» («главные лица»), а восточной — «чжиши» («старосты»).

⁶ Впоследствии в связи с возрастанием сложности финансовых вопросов в восточную группу (чжиши) было добавлено еще две должности.

⁷ Полный список всех этих монастырей и храмов с указанием их местонахождения приведен в работе Тамамура Такэдзи (см. [11, с. 5—7]).

⁸ Церемония проводилась в 3, 13, 23-й и в 8, 18, 28-й день каждого месяца.

⁹ Имаэда Айсин считает, что образцом для анкокудзи послужила не существовавшая в Японии в эпоху Хэйан система «кокубундзи» («провинциальных храмов»), а созданная при династии Северная Сун система распределения чаньских храмов по всем провинциям Китая («тяньнинчаньсы»), а также созданная по ее образцу система «баоингуансяосы», существовавшая при Южной Сун.

¹⁰ Прецедент имел место в Китае при династии Юань, когда монастырь Далунсы был переведен в «надранговое положение» («ушань чжи шан»).

¹¹ Единственная попытка к изменению была предпринята в 1401 г., когда Ёсимицу из уважения к настоятелю монастыря Сёкокудзи — Дзэкай Тюсицу — поместил этот монастырь выше Тэнрюдзи, но в 1410 г. сёгун Ёсимоги восстановил прежний порядок.

¹² Первоначально в подражание китайской системе они также назывались «кассацу», но потом название системы изменили на «сёдзан». Первое упоминание о присвоении ранга «сёдзан» относится к 1321 г.

¹³ Полный список всех храмов системы «годзан» приводится в работе Имаэда Айсин [6, с. 85—105].

¹⁴ Первоначально планировалось, что сороку будет контролировать все дзэнские монастыри и храмы, в том числе и не входившие в систему «год-

зан»: принадлежавшие направлению «сото», а также независимые монастыри направления «риндзай» — Дайтокудзи и Мёсиндзи, но в конце концов они остались вне юрисдикции сороку.

¹⁵ В 1367 г. дзэнский монастырь Нандзэндзи получил разрешение на создание таможенной заставы, чтобы на ее доходы восстановить большие ворота монастыря. Вскоре один из послушников тэндайского монастыря Ондзэдзи был убит в стычке при попытке пройти через заставу, не заплатив. В отместку монахи Ондзэдзи напали на таможенню и убили двух монахов Нандзэндзи. Тогда один из монахов Нандзэндзи написал сочинение под названием «Дзокусёбо-рон» («Продолжение трактата об истинном Законе»), в котором заявлялось, что только дзэн — истинное учение, а тэндай и прочие — еретические. Монахи Энрякудзи назывались в нем «обезьянами, только внешне похожими на людей», а монахи Ондзэдзи — «слягушками, презреннейшими из тварей». Естественно, это вызвало ярость у монахов тэндай. Монастырь Энрякудзи обратился к императорскому двору с петицией, в которой требовалось прекратить поддержку Нандзэндзи и разрушить его, а также изгнать из Киото Содзэна Дзёдзана и Сьюньюку Мёха, которым приписывалось авторство «Дзокусёбо-рон». Бакуфу мягко попыталось отклонить претензии тэндайских монахов, объявив их требования необоснованными. Тогда возмущенные монахи из Энрякудзи ворвались в Киото и оставили в храме Гион свои священные ковчеги — микоси, что считалось угрозой благополучию страны. Тогда императорский двор потребовал от бакуфу ссылки Содзэна, и Хосокава Ёриюки согласился на это. Однако монахи Энрякудзи на этом не успокоились: в следующем году они снова вторглись в Киото, и Хосокава пришлось дать согласие на уничтожение больших ворот Нандзэндзи. После того как по приказу Хосокава из Киото был изгнан Сьюньюку Мёха, популярность регента в среде монахов «годзан» еще более ослабла (см. [25, с. 261—264]).

¹⁶ По приводимым М. Колкаттом сведениям, в начале XV в. только в киотоских «годзан» проживало около 10 тыс. монахов, а в камакурских — 5—7 тыс.; кроме того, около 30 тыс. монахов проживало в более мелких храмах «дзиссацу», «сёдзан» и их филиалах (мацудзи), разбросанных по всей стране (см. [22, с. 224—225]).

¹⁷ В китайских монастырях практиковалось «открытое занятие должности настоятеля» («шифан чжучжи», яп. «дзиппо дзюдзи»). При появлении вакансии достойный кандидат, независимо от того, к какой школе он принадлежал, мог получить назначение на должность настоятеля. До середины XIV в. такая практика сохранялась и в Японии, однако с этого времени большинство монастырей «годзан» соглашались признавать настоятелем только представителя своей школы (например, в Тофукудзи — линии Сёити-кокуси, а в Тэнрюдзи, Сёкокудзи и Ринсэндзи — линии Мусо Сосэки). Такие монастыри стали называться «закрытыми» («цутиэн»).

¹⁸ Это название он получил потому, что во время медитации сидел рядом с настоятелем.

¹⁹ Тансэн — система нерегулярного взимания налогов в экстренных случаях, например на ремонт императорского дворца, на строительство общественных сооружений или синтоистских алтарей общенационального значения и т. п. Налог взимался с держателей государственных земель, площадь которых определялась в танах (1 тан приблизительно равен 0,16 га) (см. [23, с. 103]).

²⁰ Каммон — денежная единица периода Муромати, эквивалентна тысяче мелких монет (мон). 1 каммон можно грубо приравнять к 1 коку риса (150 кг).

²¹ Название «отокан» представляет собой соединение трех иероглифов, входящих в имена трех патриархов этой линии: Дайо-кокуси (или Нампо Дзёмё, 1235—1308), основателя Дайтокудзи — Дайто-кокуси (или Сюхо Мётё, 1282—1336) и первого настоятеля Мёсиндзи — Кандзана Эгэна (1277—1360).

1. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
2. Адзума Рюсин. Нихон-но дзэн (Дзэн в Японии). — Гэндай сисо. Т. 8, № 14. Токио, 1980, с. 220—240.

3. *Гидо Сюсин*. Кугэ нитиё куфу рякусю (Сокращенный сборник повседневных соображений монаха Кугэ). Токио, 1942.
4. *Дао-юань*. Цзин-дэ чуаньдэн лу (Записи о «передаче светильника», составленные в годы правления Цзин-дэ).— Сер. «Сыбу цункань». Шанхай, 1936.
5. *Дэ-хуэй*. Чисю Бай-чжан цингуй.— Тайсё дайдоке. Т. 48.
6. *Имаэда Айсин*. Дзэнсю-но рэкиси (История школы дзэн). Токио, 1963.
7. *Като Сюити*. Нихон-ни окэру гэйдзюцу сисо-но тэнкай (Становление художественных представлений в Японии).— Сер. «Иванами кодза. Тэцугаку». Т. 14. Токио, 1969.
8. Косё нинэн дзо найри тансэн нараби кокуяку хикишукэ (Поступления от налога тансэн на строительство императорского дворца и прочих налогов по стране во 2-й год Косё—1456).— Сер. «Гунсё руйдзю». Т. 28. Токио, 1979.
9. *Мудзюку Дотю*. Дзэнрин сёкисэн (Толкование образов и реалий дзэнских монастырей). Киото, 1909.
10. *Симбо Нётэн*. Дзэнгаку дзитэн (Словарь по дзэн-буддизму. Токио, 1915.
11. *Тамamura Такэдзи*. Годзан бунгаку (Литература «пяти монастырей»). Токио, 1955.
12. *Тамamura Такэдзи*. Годзан сисо (Поэты-монахи «пяти монастырей»).— Сер. «Нихон-но дзэн гороку». Т. 8. Токио, 1978.
13. *Тамamura Тайдзё*. Дзин сэйкацу (Жизнь в буддийских монастырях).— Сер. «Нихон фудзокуси кодза». Т. 14—15. Токио, 1928 (раздельная пагинация).
14. *Цзан-нин*. Да Сун сэн шилюе (Краткая история буддизма, составленная при династии Сун).— Тайсё дайдоке. Т. 54, № 2126.
15. *Цзан-нин*. Сун гао сэн чжуань (Жизнеописание достойных монахов, составленное при династии Сун).— Тайсё дайдоке. Т. 50, № 2061.
16. *Цзун-и*. Чаньюань цингуй (Чистые правила чаньского монастыря).— Дай-нихон дзоку доке. II, 16—5. Киото, 1912.
17. *Цудзи Дзэнноске*. Нихон буккёси-но кэнкю (Исследование по истории японского буддизма). Токио, 1942.
18. *Эйсэй*. Кодзэн гококу-рон (Трактат о распространении дзэн для защиты государства).— Тайсё дайдоке. Т. 80, № 2543.
19. *Akamatsu Toshihide and Yampolsky Ph.* Muromachi Zen and the Gozan System.— Japan in Muromachi Age. N.— Y., 1977.
20. *Benl O.* Die Anfänge der Soto-Mönchsgemeinschaften.— Oriens Extremus. Jg. 7, Hft. 1. 1960.
21. *Ch'en K.* Economic Background of the Hui-ch'ang Persecution.— Harvard Journal of Asiatic Society. Vol. XIX, 1956.
22. *Collcutt M.* Five Mountains: The Rinzaï Zen Monastic Institution in Medieval Japan. Harvard, 1981.
23. *Miyagawa Mitsumu.* From Shoen to Chigyo.— Japan in Muromachi Age. N. Y., 1977.
24. *Prip-Møller K.* Chinese Buddhist Monasteries. Copenhagen, 1937.
25. *Renondeau G.* Histoire des Moines guerriers du Japon.— Mélange publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. T. 1. P., 1957.
26. *Sansom J.* History of Japan. T. 2. L., 1961.

Б. Н. Мельниченко

**БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА И ГОСУДАРСТВО
В ТРАДИЦИОННОМ ТАИЛАНДСКОМ ОБЩЕСТВЕ
XV—XIX вв.**

Огромное влияние буддизма на широкие массы в современном Таиланде, значительные позиции, которые сохраняет в обществе буддийская монашеская община, сложились исторически в течение предшествующих столетий. Отсюда — необходимость изучения роли и значения сангхи, ее взаимоотношения с государством в традиционном таиландском обществе.

В статье сделана попытка дать общий обзор взаимоотношений сангхи и государства в XV—XIX вв., т. е. в эпоху существования на территории Таиланда традиционного таиландского общества как уже сформировавшегося и господствовавшего. В целом к XV в. средневековая традиционная структура в Таиланде уже сложилась и была оформлена законодательно. Эта структура при всех изменениях в основных своих чертах просуществовала до середины XIX в., когда автохтонное в целом развитие традиционного таиландского общества было прервано экспансией европейского и американского капитализма.

В XV в. в государстве Аютя (1350—1767) уже сформировались феодальные отношения, которые и остаются в Таиланде господствующими до начала XX в. Какое место в обществе и государстве Аютии занимала буддийская община? Каковы были ее удельный вес в обществе и роль в государстве в XV в.?

Хинаянский буддизм сингалезского толка (ланка-буддизм) получил распространение на территории Таиланда в XIII в. и сыграл «цементирующую роль в становлении нового общества» [3, с. 49]. Уже первые правители Сукотай (1238—1438) были последователями ланка-буддизма, активно способствовали его распространению среди таи, основывали монастыри, посылали миссии на Ланку, чтобы получить священные реликвии, покровительствовали сангхе. Рама Камхенг (1275—1317) пригласил монаха из Након-Ситаммарата стать главой сангхи в Сукотай [39, с. 241], передал ему в дар монастырь Аранникас [11, с. 111]. Лю Тай (1347—1370) пригласил главу «сингальской» сангхи с Ланки в Сукотай и это приглашение было принято [16, с. 203—204].

Прибывшие в Сукотай монахи ланка-буддизма жили и ис-

полняли церемонии отдельно от местных монахов других сект; как священный язык они использовали язык пали [22, с. 34].

Государство Сукотан на какое-то время становится центром распространения ланка-буддизма на территории Таиланда. В создаваемых в долине Менаме государствах Сукотан (1238 г.), Чиангмай (1296 г.) и Аюття (1350 г.) буддизм хинаяны сразу стал носить государственный характер.

В XIV—XV вв. продолжалось дальнейшее распространение ланка-буддизма на территории Таиланда. Так, правители Чиангмая основывали новые ваты, приглашали проповедников из Сукотан. Поездка 25 чиангмайских монахов на Ланку в 1423—1430 гг. для получения нового посвящения по обряду ланка-буддизма способствовала дальнейшему распространению «новых совершенных форм» буддизма в Аюттии, Сукотан и Савонкалоке.

Здесь на обратном пути с Ланки монахи жили и занимались проповедями около пяти лет. Вернувшись в 1430 г. в Чиангмай, они основали общину «сингальских бикху» в монастыре Па Дэнг (3 км западнее Чиангмая); отсюда отправлялись миссии по всему северу Таиланда для основания новых монастырей и проповеди учения новой секты [33, с. 91; 26, с. 135].

В правление Тилока (1441—1487) в Чиангмае велось большое религиозное строительство, построен монастырь Тьет Йот — место пребывания махатхеры (строился в 1455—1476 гг.), была организована торжественная церемония посвящения 500 юношей из самых знатных семей (1442 г.), созван совет буддистов для «очищения» священных текстов (1475 г.).

Первые правители Аюттии уделяли большое внимание распространению ланка-буддизма и покровительству сангхе. Каждый из них стремился построить большие храмы в столице [18, с. 10; 24, с. 81—82, 102—103], а также на периферии, где ваты выполняли функцию своего рода первичной ячейки для концентрации податного населения и контроля за его деятельностью [39, с. 97; 24, с. 42—44; 29, с. 172]. В качестве королевского дара строящемуся храму обычно передавались земля и в среднем 25 семей рабов (кха-пхра), получаемые от их труда доходы шли на содержание храма и монахов. Кха-пхра (рабы храмов) были освобождены от уплаты налогов и выполнения повинностей для государства [24, с. 116—117, примеч. 26].

Буддизм в Аюттии сразу стал носить государственный характер; с самого начала своего возникновения, сангха пользовалась особым статусом в рамках общественной структуры. Утверждение ланка-буддизма «сверху», превращение его в государственную религию позволило таи Аюттии через религиозные контакты с Ланкой, Индией, Бирмой воспринимать достижения их культуры. Кроме того, Аюттия возвысилась на основе союза двух монских княжеств — Супанбури и Лонбури; большинство населения страны составляли моны — последователи буддизма тхеравады. Принятие тхеравады тайцами способствовало этниче-

ской консолидации сиамской народности. Буддийская община с центром в столице, находящаяся под покровительством и управлением короля Аютии, должна была сыграть большую роль и в политической консолидации. Когда после 40-летней борьбы, в 1409 г. у власти в Аютии окончательно утвердилась монская династия из Супанбури [9], короли Аютии начинают новую — за объединение всего Сиам.

В сложившихся условиях монахам — наставникам и проповедникам — уже нельзя было приезжать из Сукотай в Аютию [24, с. 85—86; 26, с. 131]. Сама Аютия должна была стать не только политическим, но и религиозным центром ланка-буддизма в Таиланде. В 1422 г. в Аютии было объявлено о создании новой секты внутри ланка-буддизма. Процесс ее создания был типичен для появления новых сект ланка-буддизма в Западном и Центральном Индокитае в то время. Два монаха из Аютии и семь монахов из Чиангмая вместе с большой группой своих последователей направились на Ланку для изучения буддийских священных книг [22, с. 139, примеч. 56]. Там они получили посвящение по новому обряду, вернулись в Аютию вместе с двумя ланкийскими махатхерами (Пра Маха Викрамабаху и Пра Удомпанья) и основали новую секту — ванаратнавонг, или Па-Кео [22, с. 35—36], которая прежде процветала на юге — в Након-Ситаммарате и Паталунге, но отныне именно Аютия становится центром ее деятельности.

Что отличало новую секту от ланка-буддизма? Новый фасон монашеского одеяния и более строгое следование канону. Новая секта получила широкое распространение в период правления короля Трайлока (1448—1488) [22, с. 36].

В 1438 г. Аютии удалось установить контроль над территорией Сукотай. Все правление Трайлока было заполнено борьбой за окончательное включение земель Сукотай и Чиангмая в состав аютийской империи. В этой борьбе наряду с военными и дипломатическими мерами широко применялись и религиозные, особенно в Чиангмае, где в это время шла постоянная борьба буддийских сект за господство [3, с. 75; 14, с. 139; 18, с. 11]. В первый же год своего правления Трайлок велел построить ват Пхрасисанпхет, по сукотайской традиции, непосредственно на территории королевского дворца в Аютии. Храм должен был стать духовным центром для населения Аютии и Сукотай [24, с. 136—137]. В 1463 г. для укрепления власти в северных областях и для более успешного наступления на Чиангмай столица империи была перенесена на север — в Питсанулок. Здесь по указанию Трайлока было построено и реставрировано много буддийских храмов [18, с. 9]. Трайлок первым из аютийских королей *посвятил* свой дворец сангхе. В 1458 г. по его приказу было отлито 500 изображений бодхисаттв [22, с. 35]. В 1465 г. в Питсанулоке в реставрированном за год до этого храме Чуламани Трайлок постригся в монахи и оставался в монастыре восемь месяцев. Было объявлено, что король следует примеру

знаменитого покровителя буддизма, сукотайского короля Лю Таи (Махатаммарача I, 1347—1370). Всем ходом церемонии руководил сангхарача Махасами, который прибыл по приглашению короля с Ланки и возглавил сангху в государстве [22, с. 35; 20, с. 150]. На церемонию прибыли монахи и посольства с дарами из Чиангмая, Пегу и Луан-Прабанга [26, с. 22; 24, с. 139]. Непосредственно перед пострижением короля постриглись пятеро его учеников; всего же во время торжеств приняли монашеский сан 2388 человек.

Касетсири, на наш взгляд, высказывает вполне логичное предположение, что часть этих людей не вернулась в мир вместе с королем, а встала во главе сангхи в Сукотай и этим было достигнуто реальное подчинение сукотайской буддийской общины религиозному центру в Аютии.

По приказу Трайлока проводились религиозные праздники; король составил (а вернее, отредактировал) новую версию одного из главных текстов сиамского буддизма — поэмы «Махачат кхамлуанг». «Религиозная деятельность, — как отмечал Касетсири, — стала сферой, в которой традиции двух королевств, Аютии и Сукотай, могли быть обоюдно примирены и объединены... религия обеспечивала широкий простор для проводимого Трайлоком курса политического объединения. Именно через религию политические действия находили моральное оправдание; религия обеспечивала оправдание и законность вмешательства во все сферы жизни» [24, с. 141].

Французский исследователь Ле Мей в книге «Азиатская Аркадия» рассказывает о «чуде», совершенном в конце XIII в. монахом Сумана в Чиангмае, когда после обливания святой реликвии «живой водой» вместо одной реликвии появилось две. Случившееся произвело сильное впечатление на правителя Чиангмая и привело к строительству новых буддийских храмов и ступ [26, с. 133—134].

Другой пример связан с присоединением Сукотай к Аютии, но в этом случае буддийские реликвии использовались уже не королем Аютии, а его противниками. В 1438 г. умер король Таммарача IV, управляющий из Питсанулока на правах вассала Аютии лишь восточной частью бывших сукотайских земель. Тогда король Аютии Бороморача II назначил своего старшего сына Трайлока (принца Рамесуена) правителем в Питсанулок, тем самым присоединив территорию, оставшуюся от прежнего королевства Сукотай, к королевству Аютии в качестве его провинции [14, с. 136]. А поскольку мать Трайлока была дочерью Таммарачи IV, его назначение как бы подкреплялось династическими правами, которые, однако, оспаривали представители старой сукотайской династии. В результате в 1446 г., когда Трайлок прибыл управлять в Питсанулок, «кровь полилась из глаз статуи Будды Чинарайи» в буддийском храме в Питсанулоке [24, с. 135]. Религиозное «чудо», однако, не помогло противникам Аютии.

Итак, в XV в. в государстве Аютия — центре всех тайских земель — в качестве официальной государственной идеологии использовался ланка-буддизм, который играл здесь интегрирующую и этноконсолидирующую роль. Святые реликвии буддизма становятся символами страны [33, с. 97], а сангха служит политическим целям объединения Таиланда. Именно в XV в. между сангхой и государством уже сложились те отношения, которые в дальнейшем в тайландском обществе получили название традиционных. В соответствии с этими традициями, король Аютии считался воплощением Учения, главой и светским покровителем сангхи и буддизма в целом.

Таким образом, в лице короля сосредоточивалась политическая и религиозная власть. Королевский дворец, включавший в свой комплекс центральный буддийский храм, считался центром Вселенной. Примат светской власти над духовной в традиционном тайландском обществе существовал постоянно (XV—XIX вв.), однако взаимоотношения между государством, светской властью и сангхой были весьма сложными. Король покровительствовал сангхе, надзирал за ее действиями, «регулирувал» ее деятельность, но все это были не столько права короля, сколько его обязанности. Тайская монархия имела свой автохтонный сакральный фундамент, независимый от буддизма. В государстве Сукотай таким сакральным основанием был народный культ духов. «К востоку от мыанга Сукотай... — сообщает надпись 1292 г., — находится источник, вытекающий из холма. Прана Кхабун, дух-покровитель и божество этого холма, выше всех духов страны. Пока монархи Сукотай достойно отправляют его культ и совершают ритуальные жертвоприношения, страна спокойна и процветает» [3, с. 49; 14, с. 133—134].

Аютийская монархия нашла свой автохтонный сакральный фундамент в культе бога-короля. Король Аютии идентифицировался с Индрой; получал способность управлять силами природы [33, с. 97—99; 30, с. 41]. «Реализовалась» эта способность при выполнении ряда церемоний, например «заклинания воды» [31, с. 47—48]. Необходимо отметить также, что хотя «обоожествление» короля совершали придворные брахманы, однако во время церемонии корону король сам возлагал на голову [40, с. 42].

Таким образом, в Аютии сложился тот симбиоз между буддийскими священниками и существующим при королевском дворе индуистским жречеством.

Король был не просто главой сангхи, ее защитником и покровителем, а находился как бы выше сангхи, над ней, и регулировал ее деятельность в определенной мере так же, как он «регулирувал» деятельность сил природы. «Как Индра управлял и поддерживал порядок в тхамме в своих владениях, так и тайский монарх должен был управлять и защищать буддийское учение в своем земном королевстве» [30, с. 41]. В. И. Корнев отмечал, что «в ранней Аютии, несомненно, наблюдался примат

религиозного культа девараджи над религиозно-этической системой буддизма. После временного захвата Аютии бирманцами в 1569 г. наблюдается еще большее укрепление концепции „бога-царя“ в целях централизации власти» [8, с. 94—95].

Однако в дальнейшем влияние культа «бога-короля» на освящение королевской власти уменьшается, уступая место преобладающему влиянию буддизма тхеравады, особенно при первых королях бангкокской династии. «Заимствованная в индуистской религии, идея божественности короля была в первые годы династии Чакри решительно не в моде, — отмечает Э. О. Берзин. — Уже в 1782 г. Рама I приказал уничтожить каменные линги — материальное воплощение божественной сущности прежних королей. В 1785 г. была изменена традиционная форма присяги: в дальнейшем чиновники не должны были оказывать божеские почести изображениям королей, а вместо этого должны были чтить изображения Будды. Как пояснял указ, почитание прежних королей раньше Будды было нечестивым обычаем, короли прежних времен слишком мнили о себе» [3, с. 155].

В средневековом Таиланде действовал один порядок — король приглашал или назначал главу сангхи. Так было в государствах Сукотаи [39, с. 241; 16, с. 203—204], так было и в Аютии [39, с. 241; 27; 22; 20, с. 150], а также при Таксине [15, с. 18] и при первых королях бангкокской династии [35, с. 15—16, 205; 17, с. 322; 37, с. 33—34].

Сакральное право королевской власти назначать на высшие посты в сангхе и даровать титулы представителям монашеской верхушки реализовалось постоянно [35, с. 15—19; 34, т. 1, с. 156—158; т. 2, с. 443, 465—466 и др.; 19, с. 222]. Если на время отвлечься от конкретных исторических обстоятельств разных периодов XV—XIX вв. (о них будет идти речь ниже), то общая закономерность во взаимоотношениях государства (в лице короля) и сангхи может быть выражена следующим образом: в условиях сильной государственной власти короли пытаются, контролируя деятельность сангхи, регулировать ее состав и эффективно управлять ею. В этих условиях идет процесс централизации и иерархизации сангхи, что необходимо светской власти для управления сангхой. Примат государственной власти над религиозной позволял в этих условиях максимально использовать сангху в идеологической и политической сферах. Примером такой ситуации могут служить годы правления первых королей династии Бангкок (Рама I — Рама III, 1782—1851).

При ослаблении государственной власти отношения между сангхой и государством могли складываться по-разному: иногда это приводило к попыткам со стороны сангхи установить свой контроль над королем (период Поздней Аютии, 1688—1767) или даже к попыткам создания теократического государства (Фанг, 1767—1770).

В государстве Аютия сложилась и осуществлялась многосторонняя система надзора со стороны светской власти за жизнью

и деятельностью буддийской сангхи. Король использовал в своих отношениях с сангхой светский чиновничий аппарат. По закону о гражданской администрации 1454 г., среди шести меньших кромов (ведомств), непосредственно подчиненных королю, имелся кром дхармакара. Глава крома имел ранг сакдина = 10 тыс. (более высокий, чем главы пяти остальных меньших кромов). Он назначал чиновников в каждую провинцию для наблюдения за поведением монахов. Специальный суд при кроме дхармакара судил монахов и послушников, совершивших серьезные правонарушения (предварительно их лишали духовного звания и изгоняли из общины). Монах же мог предстать перед светским судом (этого крома) только по обвинению в том, что он лишился разума. По рекомендации главы крома король назначал лиц на высшие посты в сангхе [33, с. 181].

Свидетельства XIX в. также говорят о существовании специального департамента (дхармакара), чиновников (судей) и полиции, «подчинявшихся одному из принцев» и занимавшихся наблюдением за монахами и наказанием их [17, с. 332; 19, с. 222].

Финансовая поддержка сангхи со стороны государства имела большое значение для деятельности монашеской общины.

И. ван Флит писал, правда, что монахи живут частично за счет того, что «дают им король и чиновники», за счет доходов с земель, которыми владеет сангха, но главным образом за счет населения, которое снабжает их пищей и предметами первой необходимости [38, с. 180]. В виде пожертвований сангха действительно постоянно получала огромные доходы. По мнению Я. Я. Стрейса, ежегодно они составляли (середина XVII в.) 20 т золота, тогда как ежегодный доход короля оценивался в 24 т золота [13, с. 72].

Что же касается расходов государства, то тот же ван Флит писал, что «большая часть золота обычно расточалась на храмы, монастыри и пирамиды» [38, с. 27]. То же самое писал и Я. Я. Стрейс: «Издержки короля идут главным образом на постройку и украшение капищ, храмов, богов, церквей и башен, воздвигаемых здесь тысячами с большим великолепием» [13, с. 72].

В период поздней Аюттии, когда общая сумма государственных доходов не превышала 1 млн. тикалей, король ежегодно только как милостью монахам королевских монастырей (в связи с проведением важнейших церемоний в этих монастырях) выдавал около 50 тыс. тикалей. Анализ расходов королевского двора приводит Уолеса к выводу о том, что «большая часть богатств и рабочей силы, которыми мог распоряжаться король, использовалась для украшения столицы с королевскими буддийскими храмами и монастырями, индуистскими храмами, в которых придворные брахманы выполняли обряды» [40, с. 226].

В государственной казне постоянно хранились огромные суммы, предназначавшиеся для проведения различных церемоний с участием монахов: например, на проведение войн или по-

давление восстаний — 400 тыс., для церемонии кремации короля или других специальных королевских церемоний — 320 тыс. [39, с. 227] (по данным «Хроники жителей Аютии»).

Чтобы характеризовать могущество сангхи, приведем также некоторые данные о ней, которые мы находим в описаниях Сиамы, принадлежащих перу И. ван Флита, Симона де ла Лубера, иезуита Ташара и др.

В Аютии имелось 400 великолепных храмов и монастырей, среди которых наиболее значительными были четыре королевских. И. ван Флит писал о 20 тыс. монахов в столице и о более чем 80 тыс. — по всей стране, оговаривая при этом, что точнее подсчитать их число невозможно [38, с. 180].

Ла Лубер отмечал, что в столице $\frac{5}{6}$ территории было занято буддийскими храмами (речь шла о сямской столице второй половины XVII в.) [25, с. 15].

Ташар считал, что в Сиаме в 80-е годы XVII в. было 40 тыс. пагод. «Богатства страны, — писал он, — представлены в Сиаме в храмах в золотых вещах и позолоте» [32, с. 364, 373].

В районе погибшей (в 1767 г.) Аютии имелось 543 буддийских храма и монастыря.

Согласно законам об иерархии, буддийские монахи имели следующие сакдина: послушников, познавших Учение (Будды), — 300; послушников, не познавших Учение, — 200; монахов, познавших Учение, — 600; монахов, не познавших Учение, — 400; пра гуру, познавших Учение, — 2400; пра гуру, не познавших Учение, — 1000 [39, с. 243].

Общая тенденция развития самой сангхи заключалась в постепенной централизации управления.

По сведениям И. ван Флита, мы можем представить себе пусть весьма нечеткую, но все же какую-то иерархию внутри сангхи. Монахи подчинялись настоятелям и другим духовным чинам своего монастыря, которые имели большую власть и поддерживали строгую дисциплину внутри монастыря. Настоятели были подчинены «епископам» — главам четырех королевских храмов столицы, среди которых глава центрального дворцового храма имел наивысший сан [33, с. 180].

Ла Лубер писал о сангхаратах (настоятелях королевских монастырей) и о чао ватах, главах обычных монастырей. Король дает настоятелям королевских монастырей имя (титул), зонг — символ достоинства, паланкин и слуг. Сангхараты, по Ла Луберу, имели право посвящать в духовный чин, но не имели власти над другими главами монастырей, хотя сангхарат дворцового монастыря был наиболее почитаем [25, с. 241].

Видимо, правильно также предположение о том, что в эпоху Аютии монахи самого высокого ранга в провинциях имели титул «сангхарат» [33, с. 181]. В конце XVIII — начале XIX в. на все храмы в стране была распространена власть одного сангхарата — настоятеля центрального столичного храма. Как отмечает Тамбайя, централизация управления и иерархизация сангхи

в XIX в. достигла уровня, никогда не существовавшего прежде [33, с. 189]. По нашему мнению, такая формулировка справедлива для указанного времени. В конце XVIII — начале XIX в. по инициативе и под контролем короля проводились советы монахов, посвященные религиозным вопросам (в 1788 и в 1804 гг.). Буддийский собор 1788 г. был созван Рамой I (1782—1809) для ревизии и «очищения» текста Трипитаки. Официальная сиамская хроника подчеркивала, что это «важное религиозное дело» совершалось под наблюдением монарха: король и принц-наследник в течение пяти месяцев якобы ежедневно дважды посещали монахов, редактировавших текст [35, с. 161—163, 276].

Буддийский собор 1788 г. имел огромное значение в деле подчинения сангхи светской власти. Сама процедура созыва и деятельности собора, заявления короля на совещаниях должны были подчеркнуть главенство государства (в лице короля) над сангхой, право выступать инициатором изменений в духовных делах. Такое же важное значение имел и другой предпринятый королем шаг в отношении сангхи: впервые эдикты о сангхе были включены в свод законов страны — в новый кодекс законов, составленный в 1805 г. [33, с. 183]. В 1782—1801 гг. королем было издано десять таких эдиктов. Характерно, что некоторые из них (1783 и 1789 г.) были обращены одновременно и к главам общин монахов, и к чиновникам кроме дхармакара.

Из их содержания мы можем увидеть те требования, которые предъявляла к сангхе светская власть в Таиланде, ту роль, которую эта власть отводила монашеской общине.

Рама I потребовал от сангхи представить властям полный список монахов и послушников, «приписать» их к определенному монастырю и к определенному наставнику, выдать каждому документ, удостоверяющий личность, заверенный администрацией района. Монахам запрещалось заниматься гаданием, знахарством, торговлей, определялись наказания за различные проступки, наконец, по эдикту 1801 г. 128 монахов были изгнаны из сангхи и отправлены на тяжелые работы [33, с. 185; 27, с. 24—25; 30, с. 39—40]. Периодически проводимые под контролем государства религиозные экзамены для монахов можно рассматривать как способ, который выбрало себе государство для регулирования деятельности сангхи и ее «чистки» [33, с. 203]. Экзамены позволяли светским властям постоянно возвращать «лжемонахов» в крестьянское сословие. А так как экзамены проводились правительственными чиновниками (вместе со старшими монахами), то король мог легко использовать их для вмешательства во внутренние дела монашеской общины.

* * *

В истории взаимоотношений сангхи и государства в традиционном тайландском обществе в XV — середине XIX в. можно, на наш взгляд, выделить три больших периода. Первый период

охватывает время с XV до середины XVII в., второй период — вторая половина XVII — конец XVIII в., третий период — с конца XVIII до середины XIX в. (Сложившиеся в третьем периоде тенденции во взаимоотношениях между сангхой и государством развивались и далее, во второй половине XIX—XX в., но в иных исторических условиях, в условиях деформации, загнивания и распада традиционного тайландского общества.)

Первый период, характерен тесным союзом между сангхой и государством при сохранении общего принципа примата светской власти над духовной. Король контролирует и регулирует деятельность сангхи, руководители монашеской общины принимают участие в делах государства, но никогда в течение двух с половиной столетий королевская власть и буддийская монашеская община не противостояли друг другу, что мы неоднократно наблюдаем в течение второго периода. Со второй половины XVII до конца XVIII в. сангха в Сиаме несколько раз выступала как самостоятельная политическая сила и служила центром сплочения оппозиции королевской власти. Борьба верхушки буддийской монашеской общины за политическую власть во второй половине XVII в., многолетний конфликт между сангхой и королем закончились в пользу сангхи и привели к резкому усилению влияния последней на государственные дела в конце XVII — середине XVIII в. В 1767—1770 гг. монахи на части территории северного Сиамы создали теократическое государство Фанг. И наконец, в восстании 1782 г. и в свержении короля Таксина (1767—1782) буддийские монахи сыграли едва ли не решающую роль. Однако в конце XVIII в. было создано сиамское феодальное государство, в котором утвердилось полное преобладание светской королевской власти над сангхой (третий период).

Для первого периода особенно характерна заинтересованность сангхи и государства во взаимной поддержке. XV — середина XVII в. для Таиланда (имеется ввиду прежде всего государство Аюттия) были временем становления и дальнейшего развития, укрепления традиционной средневековой структуры, традиционного, на наш взгляд, несомненно, феодального общества. Речь идет о социально-экономической и общественно-политической структуре, о формационном моменте, и поэтому процессу становления и укрепления не могли помешать даже разгром Аюттии бирманцами и временное подчинение ее Бирме в 1569—1584 гг. Таким образом, все процессы в течение первого периода проходили в одних формационных рамках. Завоеватели (бирманцы) не внесли, да и не могли внести, ничего нового в социально-экономические отношения или идеологию сиамского государства. С ростом и развитием традиционного тайландского общества шло развитие и одной из его структур — буддийской монашеской общины. Сангха расширялась и укреплялась в условиях примата государственной власти над духовной. Короли Аюттии строили и реставрировали ваты, созывали буддийских

лидеров для решения внутренних дел сангхи, возглавляли работу по «редактированию» священных книг тайского буддизма, охраняли сангху, регулировали ее деятельность и надзирали за ней. Напомним, что законы короля Трайлока фиксируют деление общества на пять основных сословий: три эксплуататорских — наследственная знать, чиновники, духовенство и два эксплуатируемых — лично свободные простолюдины и рабы [2, с. 60]. Законы были приняты в 1450—1454 гг., они «законодательно оформили систему сиамской феодальной государственности» [2, с. 57] и действовали до конца XIX в. Таким образом, сангха в структуре традиционного (XV—XIX вв.) тайландского общества получила привилегированный статус. Религиозно-этические концепции буддизма должны были освятить неравенство и эксплуатацию в обществе, отношения господства и подчинения. Как отмечала Н. В. Ребрикова, «считалось, что выделение господствующего класса было результатом естественной селекции „лучших“ в морально-религиозном отношении членов общества в его элиту» [12, с. 233]. Социальные отношения оформлялись иерархической системой достоинств — «сакдина» (степень знатности, выраженная числом полей, т. е. число, выражающее количество земли с сидевшими на ней крестьянами; доходами с этой земли пользовался чиновник в качестве платы за несение службы). Очень точно, на наш взгляд, охарактеризовал систему «сакдина» Л. Б. Алаев в статье «К типологии феодализма на Востоке». «Система сакдина, — писал он, — наделение участками в зависимости от „должности“ — является наиболее полным воплощением принципов надельной системы, хотя в литературе она так не называется» [1, с. 70]. Эта иерархическая система постепенно пронизала все традиционное тайландское общество; все его члены, начиная от наследника престола (сакдина 100 тыс.), принцев крови (сакдина 15—20 тыс.) и глав центральных ведомств — кромов (сакдина 10 тыс.) до полноправного крестьянина, главы семьи, ведущей свое хозяйство (сакдина 25), неполноправного крестьянина (сакдина 15) и даже нищего (сакдина 5), имели свои знаки достоинства. С распространением системы «сакдина» на все традиционное общество она стала выражать главным образом социальное неравенство его членов.

«Иерархическая система достоинств нашла оправдание и подтверждение в буддийской системе „заслуги“, узаконившей элитаризм господствующего класса. Аккумулировалось в религиозной „заслуге“ высокое социальное положение, опыт в политической, управленческой деятельности, образование, материальное богатство. Имевший большие „заслуги“ в силу морально-этического долга становился патроном тех, кто имел меньше „заслуг“, как бы разделяя с последними свои „богатства“ и достоинства» [12, с. 234].

Постепенное включение буддийской монашеской общины в общую структуру традиционного тайландского общества нашло

свое выражение, в частности, в иерархизации сангхи, о чем говорилось выше. Отметим здесь еще раз, что постоянные монахи, а тем более руководство сангхи получали знаки достоинства сакдина, подтверждавшие их принадлежность к привилегированному, эксплуататорскому классу.

Сангха в XV — середине XVII в. обладала почти полной монополией в области идеологии и образования. Каждая деревня, община принадлежала к какому-либо вату. Создание нового поселения завершалось возведением буддийского храма, приглашением монахов. Ват был центром всей деревенской жизни.

Сангха представляла собой весьма значительную по своим размерам, но постоянно меняющуюся по своему составу организацию. Однако меняющееся большинство занимало подчиненное положение в сангхе: это были главным образом юноши-крестьяне, уходившие в монастырь на несколько месяцев. Здесь, в монастыре, перед вступлением в мирскую жизнь все (или почти все) мужское население страны получало буддийское религиозное воспитание. «Буддизм, помогая индивиду приспособиться к социальному порядку, не активизировал социальной деятельности масс, обеспечивая для господствующего класса „готовую к употреблению“ массу „подданных“» [12, с. 239].

В средневековом Таиланде буддизм сохранял монополию в области идеологии. Буддийская религия объясняла человеку строение мира, его прошлое, настоящее и будущее, судьбу каждого живого существа, внушала правила поведения, сопровождала каждого человека от рождения до смерти. «Тайский буддизм следует рассматривать не только как религиозное мировоззрение, но и как одну из сторон жизни традиционного общества, в котором буддизм создал определенные образцы поведения, оценок социальных взаимоотношений, эстетических вкусов, мирозерцания и отношения к действительности» [8, с. 62]. Буддийская сангха, как мы увидим ниже, настойчиво боролась за поддержание своей идеологической монополии. В рамках данной статьи нет возможности остановиться на таких вопросах, как отождествление буддийских реликвий с реликвиями монархии и страны, выражение смысла политической борьбы через религиозные «чудеса» и буддийские символы и т. п.

Социальная роль буддизма тхеравады и буддийской сангхи в средневековом Таиланде заключалась главным образом в том, чтобы создавать, поддерживать и укреплять духовное, религиозно-этическое «единство» между «вышними» и «низшими», между эксплуататорами и эксплуатируемыми. Все религиозные, мифологические, космологические концепции тайского буддизма, его морально-этическая направленность, функционирование его религиозного культа, все существование и деятельность буддийской монашеской общины были подчинены основной цели — воспитанию масс в «буддийском духе», воспитанию, которое с детства прививало человеку социальную пассивность, вводило в

мир самосовершенствования личности путем накопления «заслуг», учило приспособляться к условиям жизни в мире природы и в мире людей, а не пытаться изменить эти условия. Коротко говоря, буддизм был важнейшей формой идеологического воздействия на трудящихся.

Буддийская сангха сохраняла монополию и в области образования. Монашество в целом было наиболее образованной частью населения, а ваты — центрами образованности и культуры; здесь получали первичные знания все юноши, здесь готовили специалистов в области буддийской догматики и литературы, предсказателей, лекарей, законоведов и т. п. «В период Аютии и ранний бангкокский период ваты были единственными центрами образования,— пишет современный тайландский исследователь Рабибхадана Акин,— и почти все юноши провели часть своей жизни в монастыре» [29, с. 13].

В XV — середине XVII в. сангха укрепляла и свои экономические позиции. Росло число ватов, их хозяйств, увеличивалось богатство монашеской общины.

Монашество принимало участие в делах государства. «Согласно неписаному правилу,— пишет Э. О. Берзин,— король вплоть до XIX в. часто не просто наследовал корону, а избирался, но состав избирателей не был строго определен, и фактически этот обычай очень быстро выродился в кровавую борьбу различных феодальных клик за власть» [3, с. 59]. Прежде всего здесь нужно отметить, что при выборах нового короля, были ли они реальными или носили символический характер, в узкий круг «выборщиков» входили главы двух буддийских сект — кхамаваси и аранаваси, городской правосторонней (тхеравада сингальская) и городской левосторонней (тхеравада аютийская).

Главы сангхи вели политические дела. Так, в 1569 г. сангхат по поручению короля Махина вел переговоры с бирманским королем Байиннауном, войска которого осаждали Аютию [11, с. 194; 21, с. 168].

После восстановления независимости Сиам в 1584 г., во время расширения и усиления аютийского государства при короле Наресуэне (1590—1605) королевская власть уделяла большое внимание установлению тесных взаимоотношений с буддийской монашеской общиной. Наресуэн в 1596 г. запретил проповедовать в Сиаме христианство [4, с. 15]. Особенно тесные отношения между королем и сангхой сложились в период правления Сонгтама (1620—1628). Этот король, как отмечал И. ван Флит, был весьма предан религии, «постоянно поклонялся своим богам... делал многое для людей церкви... строил и ремонтировал храмы...» [23, с. 19].

В начавшейся после смерти Сонгтама борьбе за престол между несколькими претендентами монахи приняли активное участие [23, с. 25, 33—37, 123]. Сангха, пользовавшаяся поддержкой и покровительством короля, увеличивавшая свои бо-

гатства и влияние, была заинтересована в установлении и укреплении сильной централизованной власти, разумеется, до тех пор пока сама центральная власть не пыталась ограничить ее позиции. В начале XVII в. сангха в целом по указанной причине поддержала централизацию власти и ограничение прав крупных светских феодалов, поддержала короля Прасат Тонга, захватившего власть в 1629 г. Прасат Тонг в ответ на это передал сангхе крупные дары «землями и золотом» [13, с. 72], строил и реставрировал буддийские храмы [18, с. 10]. Правда, когда монахи выступали перед королем в качестве просителей за жизнь его политических противников, их просьбы обычно не удовлетворялись [23, с. 25, 173, 175].

Монахи поддержали и сына Прасат Тонга Нарая в борьбе за престол [2, с. 48]. В первые годы правления Нарая (1657—1688) отношения короля с сангхой можно характеризовать как вполне традиционные [3, с. 102; 2, с. 48]. Однако конкретно-историческая обстановка, сложившаяся в Сиаме ко второй половине XVII в. способствовала постепенному ухудшению этих отношений.

После того как при Прасат Тонга и Нарая в государстве было подорвано влияние крупных светских феодалов буддийская монашеская община в традиционном тайландском обществе оказалась единственной организованной и весьма влиятельной силой, могущей противостоять королевской власти. Первые конфликты между Нараяем и верхушкой сангхи были вызваны следующими причинами.

Развитие товарно-денежных отношений в Сиаме, с одной стороны, и резкое уменьшение доходов правящих кругов от внешней торговли — с другой, подталкивали сиамских феодалов к усилению эксплуатации крестьян. В 50—90-е годы XVII в. резко выросли размеры взимаемых налогов и выполняемых повинностей. Так, налог с рисовых полей в 1687 г. увеличился в 2 раза по сравнению с 1638 г. «Если в первой половине XVII в. от государственной барщины можно было откупиться за 6 бат в год (1 бат за месяц работы), то во второй половине XVII в. эта цифра возросла до 12 бат (по другим сведениям, даже до 15 бат)» [2, с. 50].

При Нараяе резко увеличилась трудовая повинность, так как в это время расширяется строительство дворцов, городских стен, крепостей, в частности заново была отстроена летняя резиденция сиамских королей — Лопбури. Хотя официально крестьяне должны были выполнять трудовую повинность шесть месяцев в году, срок этот часто удлинялся по произволу чиновников. «Общая сумма феодальных платежей и повинностей сиамского крестьянина во второй половине XVII в. достигла таких размеров, что крестьянское хозяйство оказалось на грани разорения» [2, с. 51].

Таким образом, в 60—80-е годы XVII в. в Сиаме идет процесс усиления феодальной эксплуатации и ухудшения положе-

ния трудового люда. Крестьяне массами уходили в монастыри [2, с. 48—49; 24, с. 116—117, примеч. 2]. Тогда власти стали проводить «чистку» монашеского сословия: ежегодно все монахи должны были сдавать экзамены по религиозной догматике и священному языку пали. Экзамены принимала комиссия светских правительственных чиновников. Все не выдержавшие экзаменов должны были вернуться к своим прежним занятиям [33, с. 203].

Так, например, Ла Лубер писал, что, когда французское посольство (членом которого он состоял) прибыло в Сиам (сентябрь 1687 г.), король «как раз вернул несколько тысяч (монахов) в положение мирян, так как они не были признаны в достаточной степени просвещенными (познавшими учение, учеными)» [25, с. 115]. Секретарь персидского посольства к Нарая Ибн Мухаммед Ибрагим следующим образом описывает сложившееся в Сиаме положение: «Поскольку Сиамское королевство невелико, а любой человек, становящийся монахом, покидает ряды крестьянства и вступает в храм, остается не так уж много людей, которые могут реально работать. Поэтому король повелел, что все, проживающие в храме и желающие снять с себя обязательства повседневной жизни, должны учиться несколько лет. Если кандидат действительно предается этим занятиям — хорошо, если же нет, если его единственной целью является спокойное уединение, и праздная жизнь, ему не позволяют пребывать в подобной дремоте, а силой возвращают обратно в крестьянское сословие. Как только имя его вносят в соответствующие списки, налоговые агенты начинают взыскивать с него налоги, как и с любого другого» [33, с. 203].

Некоторые исследователи приходят к выводу, что система монастырского обучения и система проведения религиозных экзаменов под эгидой светских властей была сформирована в Сиаме именно в период правления Нарая [42, с. 9]. В. И. Корнев отмечает, в частности, что единая программа монастырского обучения действовала в тайландском обществе с 1672 по 1871 г. [8, с. 41]. «Чистка» монашеского сословия подрывала экономические позиции сангхи и вызвала противодействие с ее стороны. Часть монахов вообще отказывались сдавать экзамены. Сангхарат неоднократно заявлял протест королю. Вскоре Нарай запретил буддийским монахам появляться в королевском дворце (кроме сангхарата — главы общины) и пытался противопоставить их брахманов. Сангхарат подвергся различным репрессиям, что усилило раскол между королем и верхами буддийской общины.

В условиях предшествующих столетий (XV — середина XVII в.) подобный конфликт неизбежно был бы решен путем подчинения сангхи королю, ее покровителю и защитнику. Однако во второй половине XVII в. в Сиаме впервые сложилась иная ситуация. Начался второй период во взаимоотношениях между королем и сангхой. В результате европейской агрессии

против Сиам король был вынужден в 1664 г. подписать неравноправный договор с Голландией. Стремясь найти опору в стране против голландцев, Нарай начал покровительствовать французским католическим миссионерам, предоставлять различные льготы французам. Усиление французского влияния при дворе, предложения французских послов и миссионеров о переходе короля в христианство и планы «христианизации» Сиам резко обострили отношения Нарая с буддийской сангхой. Окончательный разрыв между ними произошел в начале 80-х годов. Последние годы правления Нарая отмечены постепенным усилением оппозиционных групп. Монахи развертывают открытую «агитацию» против короля и его политики, причем обращаются к широким массам населения. «Монахи сеяли среди народа семена беспорядка», — замечает французский епископ Тюрпен [36, т. 2, с. 122].

В борьбу против европейской экспансии и действий короля стали включаться представители сиамского чиновничества и мусульманского купечества (державшего в своих руках значительную часть торговли в Аютии). В 1682 г. была сделана попытка передать престол сводному брату короля — Чао Апайтоту, но эта попытка провалилась. В 1683 г. против королевского временщика — европейского авантюриста Фалькона — и его действий выступил пракланг Пья Коса Тибоди. Но и это выступление потерпело неудачу. Практиланг был отстранен от должности, наказан плетьюми и вскоре умер.

Монахи в своих проповедях стали утверждать, что Нарай потерял право называться традиционным титулом «защитник веры», что он стал врагом буддизма, что гибель его неизбежна. Все эти утверждения содержались, в частности, в листовке, послужившей причиной разбирательства судебного дела в 1684 г. [2, с. 115, 183].

В 1685 г. был организован заговор с целью убийства Нарая. Монахи рассчитывали убить его во время религиозного праздника в одной из пагод, куда король должен был войти без охраны. Но два офицера королевской гвардии заметили под рясами монахов оружие, заговор был раскрыт, и все его участники убиты гвардейцами. Весной 1686 г. на улицах летней королевской столицы Лопбури были расклеены листовки, призывавшие к борьбе с иностранцами и их покровителем — Нараем. В том же, 1686 г. один из брахманов, член королевского совета, был обвинен в антиевропейской, антиправительственной пропаганде.

В августе—сентябре 1686 г. в Аютии против политики Нарая поднялось восстание. Его ударной силой стали находившиеся в сиамской столице макассарцы и малайцы. Руководители восстания — принц Дай из Макассара и два тямских принца — хотели возвести на сиамский трон младшего брата Нарая — Чао Фа Ноя, распространить в стране мусульманство и изгнать христиан-европейцев. Однако мусульманские лидеры не сумели

привлечь на свою сторону широкие массы населения. Буддийские монахи не поддерживали восстание. Правительство стянуло в столицу несколько тысяч солдат, использовало артиллерию и флот, а также силы европейских колонистов. Восстание ма-кассарцев было подавлено.

Таким образом, в последние годы правления Нарая обострился конфликт среди феодального класса Сиама. Несмотря на то что в течение еще нескольких лет королевская власть оказывалась сильнее ее противников, король не мог полностью подавить оппозицию, наоборот, — она росла и консолидировалась. Так, например, командир слоновой гвардии Петрача в октябре 1687 г. на заседании королевского совета резко выступил против заключения нового кабального договора с Францией, а когда решение заключить договор было все же принято — отказался приложить свою печать к этому решению. И Нарай уже не посмел наказать Петрачу (четырьмя годами ранее за подобное выступление пражанг Пья Коса Тибоди поплатился головой).

К началу 1688 г. оппозиция стала оформляться организационно. Ее возглавили Петрача, сангхарат, Пья Висут Сунтон и командир конной гвардии Пья Хуссейн Хан. В руках руководителей заговора оказались основные военные силы страны, буддийская монашеская община; к ним примкнула и часть чиновничества. Монахи повсюду начали призывать к восстанию. Массовое выступление 18 мая 1688 г. привело к власти Петрачу. В конечном счете у власти оказались наиболее консервативные круги феодального класса — династия Петрачи в союзе с буддийской сангхой.

Последующий период 1688—1767 гг. в тайландской литературе характеризуется как время процветания буддизма [22, с. 37]. Между королевским двором и сангхой существовали самые тесные связи [31, с. 127]. Король Боромокот (1733—1758) щедро раздавал подарки монастырям [40, с. 226], восстанавливал храмы [22, с. 98]. По его указу (1740 г.) чиновником мог быть назначен лишь тот, кто получал в монастыре образование на языке пали [31, с. 127]. Буддийская монашеская община получила возможность формировать корпус чиновников.

В эти годы сангха пыталась вытеснить (или максимально ограничить в действиях) проповедников христианства [4, с. 126]. И напротив, сиамская община активно способствовала восстановлению позиций буддизма на Ланке [22, с. 37].

Однако Аютия в XVIII в. не превратилась в теократическое государство. В обществе продолжали постепенно расти те социальные силы, которые ориентировались на развитие товарно-денежных отношений, на внешний рынок и рыночные связи внутри общества [11, с. 251]. Этот процесс в той или иной форме находил отражение и в политических событиях, и в экономической политике правящих кругов [11, с. 249—251].

Консервативная политика самоизоляции и консервации вела

к общему ослаблению страны, способствовала гибели Аютийского государства в 1767 г. Уже в ходе сиамо-бирманской войны 1759—1767 гг. в сиамском обществе положение сангхи стало изменяться точно также как и взаимоотношения между сангхой и королевской властью. Потребности обороны вынудили короля вступить в переговоры с христианами и даже пригласить епископа Бриго в Королевский совет в качестве военного советника [4, с. 129—130]. А между тем многие буддийские монастыри, в ходе боев с бирманцами (были центрами борьбы) оказались разрушены и разорены.

Разгром Аютии и распадение страны на несколько княжеств вызвали столкновения между различными социальными силами и политическими группировками сиамского общества. В этих условиях сангха попыталась создать теократическое государство на севере Сиама. Группа монахов захватила власть в районах Савангбури и Уттарадит и их лидер — монах Рьян — провозгласил себя королем государства Фанг (Фанг — небольшой город на крайнем севере страны).

По своде этнической принадлежности Рьян был, вероятно, лао. Он учился в Аютии, был монахом в одном из столичных храмов, затем стал главным монахом области Савангбури (или Фанг). Когда началось бирманское нашествие, Рьян, пользовавшийся большим авторитетом у населения, возглавил народное сопротивление [15, с. 2]. Монахи вели здесь жизнь мирян, не соблюдали традиционные правила внутренней жизни сангхи, но не снимали краснотелые монашеские одежды, которые должны были символизировать приход в мир Майтреи (Будды Грядущих времен). Монахи-чиновники и монахи-командиры в армии короля Фанга также носили красные робы [33, с. 184]. В государстве Фанг была сделана попытка воплотить в жизнь обычаи «лесной секты» монахов, секты, традиционно оппозиционной официальной сангхе. «Имеются сведения, что в государстве Фанг были распространены эгалитарные идеи крестьянского утопического коммунизма» [3, с. 145]. Власть на севере была захвачена монахами уже весной 1767 г., а ранней осенью того же года войска короля-монаха осадили центр всех северных земель Питсанулок. Однако осаждавшие не смогли занять город. Оборону Питсанулока возглавил его губернатор Руанг, который продолжал борьбу с бирманцами и в связи с этим пользовался поддержкой местного населения [15, с. 2—3, 6]. Монашеская армия была вынуждена снять осаду Питсанулока и отойти на север.

Однако, после смерти Руанга, весной 1768 г., Питсанулок был вновь осажден повстанцами государства Фанг. У осаждавших нашлись союзники внутри города [15, с. 9]. Летом 1768 г. Питсанулок был взят, власть короля-монаха была распространена на всю территорию северного Сиама. Государство Фанг стало отныне граничить с государством генерала Таксина. Здесь, в южной части долины Менама, в центральных, экономи-

чески наиболее развитых и густозаселенных районах страны, при поляризации социальных сил, последовавшей за падением Аютии (апрель 1767 г.) верх взяли иные тенденции. В центре событий оказалось стихийное массовое народное движение, носившее освободительный и антифеодальный характер. Э. О. Берзин следующим образом характеризует сложившееся положение: «В освободительной борьбе, начавшейся сразу после падения Аютии, явственны элементы крестьянской войны. При этом, так как значительная часть светских феодалов погибла или была взята в плен во время бирманского нашествия, основным удар антифеодального движения был нанесен буддийскому духовенству.

Пья Таксину, видимо, потому и удалось так быстро выдвинуться и сплотить страну, что он выражал (по крайней мере, в первые годы правления) антифеодальный, антимонашеский дух народного движения. Решительная экспроприация духовенства и ослабление феодального гнета значительно расширяли социальную базу Пья Таксина» [4, с. 131]. Правительство Таксина (власть мелких и средних светских феодалов) пошло на конфискацию богатств буддийских храмов [28, с. 260], выдвинуло лозунг: «Долой монахов!». Таксину удалось разгромить армии крупных феодалов-сепаратистов, присоединить к своим владениям северо-восток и юг Сиама.

Окончательное объединение Сиама могло быть достигнуто лишь в борьбе между двумя государствами: короля-монаха Рыана и генерала Таксина. От результатов этой борьбы между теократическим государством Фанг на севере и государством светских средних и мелких феодалов на юге зависело, в какой форме будет возрождено Сиамское государство, зависело также, будет ли успешна попытка буддийской сангхи создать теократию в Сиаме.

Здесь необходимо отметить, что и в государстве Таксина (столица — Тонбури) отношения между светской властью и руководством сангхи были крайне враждебными. Уже первый (при Таксине) сангхарат по имени Ди был предан суду в Тонбури и смещен со своего поста по обвинению в измене. Глава сангхи был обвинен в том, что служил бирманцам во время падения Аютии и показывал им, где были спрятаны ценности (видимо, ценности монастырей и дворца) [21, с. 342]. Сангхарат был приговорен к смертной казни (!) и лишь приближенным короля Таксина с большим трудом удалось добиться отмены приговора (ограничились лишь смещением его с поста главы сангхи) [2, с. 147].

В начале 1770 г. повстанцы Фанг двинулись на юг и заняли город Чайнат. Таксин направил против них свои основные силы — три армии. Войска Таксина заняли Питсанулок и подошли к стенам Савангбури. Здесь произошла битва, отряды повстанцев были рассеяны. Король-монах Рьян, сражавшийся верхом на слоне, прорвался через ряды врагов, бежал в лес; его даль-

нейшая судьба неизвестна [15, с. 12]. Солдаты Таксина заняли северные провинции страны. Повсюду разыскивали и арестовывали сторонников Рыана — «лжемонахов» и мирян [15, с. 13]. Северная буддийская община была подвергнута «чистке» и реорганизована [41, с. 257—259].

Таким образом, в 1770 г. Сиам был вновь объединен, и объединен под властью светских средних и мелких феодалов. Однако, с падением государства Фанг конфликт между королевской властью и руководством сангхи не был решен. Он продолжался в течение всего правления Таксина. В эти годы сангха превратилась в постоянно действующий центр оппозиции королю и его внутренней политике. Таксин вновь приглашает в Сиам христианских миссионеров (в 1769 г.— Корре, в 1772 г.— Ле Бон и др.), передает им денежную дотацию, предоставляет земельные участки для постройки церквей. Король набирает гвардию из христиан — сиамцев и португальцев [4, с. 131—133; 28, с. 276].

С течением времени Таксин все больше задумывается о реорганизации сангхи, об установлении полного контроля над ее деятельностью со стороны короля. На руководящие посты в сангхе он старается выдвинуть своих приверженцев [3, с. 155]. Так, даже сангхаратом (последним, назначенным Таксином) стал монах-китаец, настоятель храма Хонг в Тонбури [15, с. 18].

Чтобы как-то обосновать реорганизацию сангхи, добиться ее полного подчинения (лично себе), Таксин объявил себя воплощением Будды [31, с. 172; 4, с. 132]. В конце 1781 г. он собрал руководителей буддийской общины и потребовал, чтобы те приветствовали его коленопреклоненно. Сангхарат, настоятель храма Ват Пра Четумпон по имени Пра Пхималатхим, и настоятель храма Ват Амрин по имени Пра Пхутхачари отказались подчиниться. По приказанию короля эти три монаха были схвачены, доставлены в судебную палату, наказаны плетьюми и смещены со своих постов; сам сангхарат был даже заточен в один из храмов [15, с. 35; 31, с. 172, 280—281].

Попытки духовенства вызвать волнения в столице Таксин также подавил. Было арестовано и наказано плетьюми более 500 монахов [33, с. 184; 40, с. 269; 31, с. 281]. Все эти события обострили конфликт между Таксином и буддийской сангхой, вызвали широкую агитацию со стороны монахов за свержение короля, который ими был объявлен безумным. Бежавшие из столицы монахи и чиновники разносили по всей стране вести о «безумии» короля. В марте 1782 г. в районе Аютии вспыхнуло народное восстание: восставшие двинулись к столице и ночью 30 марта 1782 г. вошли в нее. Э. О. Берзин высказал предположение, что в районе Аютии «речь, вероятно, шла о дальнейшей экспроприации церковных богатств, замурованных в стенах пагод, и восстание было вызвано пропагандой монахов против короля-святотатца» [3, с. 151]. Осажденный в своем дворце, Таксин утром 1 апреля 1782 г. отрекся от престола и был по-

стрижен в монахи. Восстание вскоре было подавлено. К власти в Сиаме пришли крупные светские феодалы во главе с семейством Чакри.

Третий период. С конца XVIII в. в Таиланде во взаимоотношениях между светской властью и сангхой окончательно утвердилось полное преобладание первой. Буддийская община отныне уже никогда не выступала в обществе как самостоятельная сила. Уже при Рама I (1782—1809) сильная королевская власть поставила сангху под свой контроль, неоднократно вмешивалась в религиозные дела. Выше мы уже упоминали о буддийском соборе 1788 г., о включении эдиктов о сангхе в Свод законов страны 1805 г., о распространении реальной власти сангхарата центрального столичного храма на все храмы Сиамы. Хроника подчеркивает широкое «религиозное строительство», внимание короля к буддийскому духовенству и к буддийским церемониям [34, с. 161—162, 305 и др.]. При Рама II (1809—1824) была реорганизована вся система религиозного образования, которая сохраняется в своей основе вплоть до сегодняшнего дня [22, с. 37].

Король Нанклао (Рама III, 1824—1851) провел реорганизацию администрации сангхи, лично назначил сангхарата и глав четырех округов [37, с. 33—34].

По инициативе короля Монгкута (Рама IV, 1851—1868) в рамках ланка-буддизма в Сиаме была основана новая секта — дхаммаюттика-никая. Для более успешного контроля над сангхой Монгкут принял и другие меры по ее определенной децентрализации. Он отменил титул сангхарата, разделил центральный округ сангхи на три подсекции; в период его правления в стране практически (после 1853 г.) не существовало главы всей буддийской сямской общины. Король лично распоряжался внутренними делами сангхи, жаловал духовные титулы монахам и присваивал им различные ранги, буддийским святыням давал новые имена, переименовывал храмы, назначал монахов для поездки на Ланку и т. д. и т. п. — одним словом, полновластно распоряжался делами религии и сангхи [34, с. 97, 156—158, 465—467 и др.]. Действия короля не встречали реальной и действительной оппозиции — к этому времени, к середине XIX в., буддийская сангха в Таиланде была поставлена под полный контроль со стороны светской власти.

Восстановление сангхи, установление полного контроля светской власти над нею и, наконец, ее внутренняя реорганизация по инициативе короля — вот три этапа в политике первых бангкокских монархов по отношению к буддийской монашеской общине в конце XVIII — середине XIX в. Разумеется, это не три хронологически отделенных друг от друга этапа. Главное заключалось в том, что центр тяжести политики королей (в течение определенного нами третьего периода) постепенно, вслед за успехами в ее реализации, смешался от воссоздания сангхи под контролем короля (при Рама I) до ее существенной внутренней

реорганизации и попыток приспособить ее к новым историческим условиям (при Раме IV).

1. Алаев Л. Б. К типологии феодализма на Востоке.— Народы Азии и Африки. 1977, № 4.
2. Берзин Э. О. Борьба европейских держав за сямский рынок. М., 1962.
3. Берзин Э. О. История Таиланда (Краткий очерк). М., 1973.
4. Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966.
5. Гохман В. И. Культура и языки тайских народов (К вопросу о классификации).— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
6. Калашников Н. И., Ребрикова Н. В. Таиланд: общество и государство. М., 1984.
7. Корнев В. И. Буддизм и общество в Таиланде.— Народы Азии и Африки. 1981, № 5.
8. Корнев В. И. Тайский буддизм. М., 1973.
9. Мельниченко Б. Н. Монская династия в сямском государстве Аюття.— Пятая научная конференция по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л., 1974.
10. Ожегов С. С. Архитектура Таиланда.— Всеобщая история архитектуры. Т. 9. Л.— М., 1971.
11. Ребрикова Н. В. Таиланд. Социально-экономическая история XIII—XVIII вв. М., 1977.
12. Ребрикова Н. В. Таиланд: эволюция социальной структуры в XIII—XVII вв.— Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982.
13. Стрейс Я. Я. Три путешествия. М., 1935.
14. Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958.
15. Луанг Вичит Ватакан. Сяньло ван Чжэнчжао чжуань. Шанхай, 1935.
16. Banerjee A. C. Buddhism in India and Abroad. Calcutta, 1973.
17. Bowring T. The Kingdom and People of Siam. L., 1969.
18. Buribhand L. B. and Griswold A. B. The Royal Monasteries and Their Significance. Bangkok, 1924.
19. Chevillard S. Siam et les Siamos. P., 1889.
20. Coedes G. The Making of South—East Asia. Berkeley, 1966.
21. Damrong. Our Wars with the Burmese.— Journal of the Burma Research Society. Vol. XXXVIII, 1955, pt. 2.
22. Jernsawatdi Promsak. Thai art with Indian Influences. New Delhi, 1979.
23. Historiae Verhael der Sieckte ende Doot van Pra Interra-Tsia 22en Coninck in Siam, ende den Regherenden Coninck Pra Ongh Srij door J. van Vliet, 1640. Tokyo, 1958.
24. Kasetsiri Charnvit. The Rise of Ayudhia. A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Century. Kuala Lumpur, 1976.
25. La Loubère. Description du Royaume de Siam. T. 1. Amsterdam, 1700.
26. Le May R. An Asian Arcady. The Land and Peoples of Northern Siam. Cambr., 1926.
27. Mole R. L. Thai Values and Behavior Patterns. Tokyo, 1973.
28. Pallegoix. Description du Royaume Thai ou Siam. P., 1854.
29. Rabibhadana A. The Organisation of Thai Society in Early Bangkok Period, 1782—1873. N. Y., 1969.
30. Reynolds F. E. Sacral Kingship and National Development: The case of Thailand «Contributions to Asian studies. Vol. 4. Tradition and change in Theravada Buddhism. Essays on Ceylon and Thailand in the XIXth and XXth Centuries». Leiden, 1973.
31. Schweisguth P. Etude sur la litterature siamoise. P., 1951.
32. Tachard G. Voyage de Siam des pères jesuites envoyes par le roy aux Indes et à la Chine. P., 1686.
33. Tambiah S. T. World Conqueror and World Renouncer. A study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambr., 1976.
34. Thiphakarawong, Chao Phraya. The Dinastic Chronicles Bangkok Era. The Forth Reing. T. 1—2. Tokyo, 1965—1966.

35. *Thiphakarawong, Chao Phraya*. The Dynastic Chronicles Bangkok Era. The First Reign. T. 1. Tokyo, 1978.
36. *Turpin M.* Histoire civile et naturelle du Royaume de Siam et des révolutions qui ont bouleversé cet Empire jusqu'en 1770. T. 1—2. P., 1771.
37. *Vella W. F.* Siam under Rama III. N. Y., 1957.
38. *Vliet J. Van.* Descriptions of the Kingdom of Siam.—Journal of the Siam Society. 1910, vol. VII.
39. *Wales H. G. Q.* Ancient Siamese Government and Administration. L., 1934.
40. *Wales H. G. Q.* Siamese State Ceremonies. L., 1931.
41. *Wood W. A. R.* A History of Siam from the Earliest Times to the Year A. D. 1781. Bangkok, 1959.
42. *Wyatt D. K.* The Politics of Reform in Thailand: Education in the Reign of King Chulalongkorn. New Haven — London, 1969.

СОДЕРЖАНИЕ

Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) . . .	3
<i>Комиссарова Т. Г.</i> «Монах не должен быть почитательным к императору». Из буддийской полемики в Китае в IV—V вв.	47
<i>Кычанов Е. И.</i> Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан—Сун (VII—XIII вв.).	71
<i>Мартынов А. С.</i> Буддизм и двор в начале династии Тан (VII—VIII вв.)	91
<i>Ермаков М. Е.</i> Буддийский деятель в представлении официального китайского историографа (по материалам «Цзинь шу» и «Гао сэн чжуань»)	109
<i>Кычанов Е. И.</i> Государство и буддизм в Си Ся (982—1227)	130
<i>Игнатович А. Н.</i> Учения о теократическом государстве в японском буддизме	146
<i>Кабанов А. М.</i> Формирование системы «годзан» («пяти монастырей») и бюрократизация дзэн-буддизма	180
<i>Мельниченко Б. Н.</i> Буддийская община и государство в традиционном тайландском обществе XV—XIX вв.	204

CONTENTS

<i>A. S. Martynov</i> . The State and Religions in the Far East (in Lieu of Introduction)	3
<i>T. G. Komissarova</i> . "A Monk Should Not Show Respect for the Emperor". From the Buddhist Polemics in China in the 4th-6th Centuries . . .	47
<i>Ye. I. Kychanov</i> . State Control of the Buddhist Communities' Activity in China in the Tang Sang Epoch (7th-13th Centuries)	71
<i>A. S. Martynov</i> . Buddhism and the Court in the Early Tang Epoch (7th-13th Centuries)	91
<i>M. Ye. Yermakov</i> . The Chinese Official Historiographer's Conception of a Buddhist Figure	109
<i>Ye I. Kychanov</i> . The State and Buddhism in Hsi Hsia (982—1227) . . .	130
<i>A. N. Ignatovich</i> . The Theocratic State teachings in Japanese Buddhism .	146
<i>A. M. Kabanov</i> . The Emergence and Development of the Gozan System and Bureaucratic Evolution of Zen Buddhism	180
<i>B. N. Melnichenko</i> . Buddhist Church and Secular State in Medieval Thailand	204

БУДДИЗМ
И ГОСУДАРСТВО
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ
Сборник статей

*Утверждено к печати
Ленинградским отделением
Института востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *И. А. Прусаускаене*
Младший редактор *Н. В. Бершавили*
Художник *Б. Г. Дударев*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *В. П. Стуковнина*
Корректор *П. С. Шин*

ИБ № 15512

Сдано в набор 16.06.87. Подписано к печати
06.11.87. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типограф-
ская № 2. Гарнитура литературная. Печать вы-
сокая. Усл. п. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 14,88. Уч.-изд.
л. 17,31. Тираж 10 000 экз. Изд. № 6391.
Зак. № 560. Цена 1 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28 .

**ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

**Михайлова Ю. Д. Мотоори Норинага:
Жизнь и творчество. II л.**

Монография посвящена исследованию жизни и творчества одного из крупнейших японских мыслителей XVIII в. Учение Норинаги анализируется на фоне развития общественной мысли Японии второй половины XVIII — первой половины XIX в. Идеи Норинаги о превосходстве японской государственности и японского национального характера, заложившие основы национализма в Японии, оказали огромное влияние и на общественную жизнь страны, и на идеологию, и на гуманитарные науки.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГИ», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12. МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГИ».

**Книги Главной редакции восточной литературы
издательства «Наука»
можно предварительно заказать в магазинах
Центральной конторы «Академкнига»,
в местных магазинах книготоргов
или потребительской кооперации**

**для получения книг почтой
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:**

- 117192 Москва, Мичуринский пр., 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;
- 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел «Книга — почтой»;
- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
- 370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
- 232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
- 690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
- 320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
- 734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
- 375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
- 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
- 420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
- 252030 Киев, ул. Ленина, 42;
- 252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
- 277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
- 343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);
- 660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
- 443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
- 191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
- 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
- 199044 Ленинград, 9 линия, 16;
- 220012 Минск, Ленинградский пр., 72 («Книга — почтой»);
- 103009 Москва, ул. Горького, 19а;
- 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;

- 630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);
142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»;
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
701000 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 78 («Книга — почтой»).

Г р. 10 к.