

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Учреждение Российской академии наук
Институт Дальнего Востока РАН

ЧЕЛОВЕК
И
КУЛЬТУРА
ВОСТОКА

ИССЛЕДОВАНИЯ
И
ПЕРЕВОДЫ
2008

Москва
ИДВ РАН
2009

УДК 008(5)
ББК 71(5)
Ч 39

*Рекомендовано к публикации
Ученым советом ИДВ РАН*

Рецензенты:

д.ф.н. А. Е. Лукьянов, д.и.н. В. Н. Усов, к.и.н. В. Г. Ганишин

*Составитель и ответственный редактор
к.ф.н. В. Б. Виноградская*

Ч 39 Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008 /
сост. В. Б. Виноградская — М.: ИДВ РАН, 2009. — 240 с.

ISBN 978-5-8381-0156-3

В научном сборнике представлены статьи и переводы по тематике, связанной с восточными цивилизациями, а также материалы одноименного постоянно действующего семинара Института Дальнего Востока РАН. Они затрагивают широкий круг проблем в области философии, эстетики, источниковедения в культурном ареале Восточной и Юго-Восточной Азии. Настоящее издание отличает преимущественная ориентация на молодых ученых, а также стремление сочетать основательность и богатство фактического материала с экспериментальными подходами и смелыми выводами.

Книга предназначена специалистам-востоковедам, а также всем, кто интересуется восточными цивилизациями.

**УДК 008(5)
ББК 71(5)**

ISBN 978-5-8381-0156-3

© Коллектив авторов, 2009
© ИДВ РАН, 2009

ЧАСТЬ 1

А. Б. СТАРОСТИНА

*Институт Дальнего Востока РАН
Москва*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МОДЕЛИ ЯСНОГО ЗАЛА В «ХУАЙНАНЬ-ЦЗЫ»

Ясный зал (*Мин тан*) — это здание (или целый архитектурный комплекс), выполнявшее ряд ритуальных функций, прежде всего, при династиях Чжоу и Хань (последний *Мин тан* был сооружен во время правления династии Сун). Тексты разного времени неодинаково описывают его устройство и назначение. То он оказывается путевым дворцом императора, то помещением для приема удельных князей, то храмом, где приносили жертвы предкам. Эти функции могли и совмещаться. В старой книге У. Сутхилла, посвященной Ясному залу, автор при описании роли *Мин тан* в древности сравнивает его с римской Регией¹.

Поскольку, еще по словам Ван Говэя, «Ясный зал, как никакие другие древние сооружения, в отношении своего устройства вызывал самые многочисленные разногласия», в данной статье

¹ *Soothill W. E. The Hall of Light: A Study of Early Chinese Kingship. London, 1952. P. 66.*

мы не станем исследовать истинное устройство «ясных залов» и его описания в текстах разных столетий, но ограничимся лишь описаниями, данными в «Хуайнань-цзы». Вполне возможно, что в древности *Мин тан* состоял лишь из одного помещения¹, но уже при династии Западная Хань существовали разные взгляды на его устройство. Описания Ясного зала в «Хуайнань-цзы» тесно связаны с группой текстов, которые можно условно назвать «сезонными»: в главе «Помесячные приказы» (*Юэ лин*) из «Ли цзи», в «Люй-ши чунь цю» и в главе «Повременные указания» (*Ши цзэ*) из «Хуайнань-цзы» *Мин тан* — это главная часть комплекса помещений. В этот комплекс, в частности, входит и противлежащий Мин тану Темный зал (*Сюань тан*).

Мы попытаемся определить, каким авторы памятника видели назначение этого сооружения. Информация о Ясном зале содержится главным образом в 5, 8, 9, 12, 13 и 20 цзюанях «Хуайнань-цзы». 12-й и 13-й цзюани повторяют информацию, содержащуюся в других разделах, поэтому далее рассматриваться не будут.

Больше всего о Ясном зале можно узнать из 5 цзюаня, глава «Повременные указания». Эта глава посвящена описанию того, какие действия надлежит совершать императору в разные времена года, и построена на эксплуатации представлений о «своевременности» (*ши*): в случае несвоевременного исполнения данных в ней рекомендаций страну, по словам авторов, должны постичь бедствия. Управление имеет четыре базовые разновидности (весеннюю, летнюю, осеннюю и зимнюю), и поэтому в разные времена года императору следует выбирать новую доминанту для своих действий.

Корпус главы почти полностью повторяет информацию, содержащуюся в «Ли цзи» и «Люй-ши чунь цю». *Мин тан* в этих текстах тесно связан с календарем и представляет собой пространственное воплощение системы «помесячных приказов» (*юэ лин*). Общая для этих памятников концепция подразумева-

¹ См.: *Тао Лэй*. Тай И шэн шуй юй минтан чжиду (Текст «Великое Единое породило воду» и устройство ясного зала). www.jianbo.org. Сайт посвящен исследованиям голянских и других недавно найденных текстов на бамбуке и шелке.

ет, что с движением солнца по годовому кругу император также должен менять свое местопребывание. Так вводится представление о Ясном зале как части комплекса зданий, ориентированного точно по сторонам света.

Дальнейшее изложение частично совпадает со схемой, описанной Ван Говэем в «Общем разыскании о Ясном зале — храме предков» (*Мин тан мяо цинь тун као*)¹. В *Мин тан* «Помесячных приказов», как и в *Мин тан* «Повременных указаний», четыре внешних покоя и один центральный. Южный, самый важный, называется Ясным залом. В его честь называется и весь комплекс (операция, обычная для древнекитайской мысли). Противоположный южному северный покой называется Темным залом (*Сюань тан*). Западный покой называется Соединенной четкостью (*Цзун чжан*, согласно комментариям Гао Ю к «Хуайнань-цзы»), а восточный — Молодой солнечностью (*Циньян*)². Скорее всего, названия поздние, III—II вв. до н. э.

Такое устройство *Мин тан* символизировало годовой круг солнца, и император, повторяя в течение года небесный ход солнца, вместе с тем обходил и модель земли — покои, посвященные покровителям всех стран света. Центр же был посвящен Великому Единому (*Тай И*). В «Хуайнань-цзы» это божество тождественно Вышнему предку (*Шан ди*).

Каждый из внешних покоев поделен на три части: Правую, Левую и Великую кумирню. Что касается центрального, то на многочисленных чертежах и в династических историях его называют то Великой палатой (*Тай ши*), то также — Великой кумирней (*Тай мяо*). Всего 13 помещений. Только в «Хуайнань-цзы» есть намек на помещение 14-е — второй этаж *Тай ши*. Кажется, что там зато потеряно одно из 12 боковых, а именно правая часть южного покоя: но далее мы попытаемся доказать, что, возможно, исчез не боковой покой, а центральный.

Кроме того, мы полагаем, что по большому счету нельзя сказать, будто в комплексе образца «Люй-ши чунь цю» насчи-

¹ Ван Говэй. Гуань тан цзи линь (Собрание сочинений [Ван] Гуаньтана). Т. 1. Пекин, 1959.

² См.: Хуайнань-цзы цзи цзе (Объединенные толкования *Хуайнань-цзы*). Т. 1. Пекин, 2006. С. 413.

тывается *пять* Великих кумирен. Она одна, и она повторяет в плане общие очертания Ясного зала (получается крест в кресте). Ключ к пониманию структуры *Тай мяо* дает выражение *Тай мяо Да ши*, которое есть только в «Юэ лин» из «Ли цзи». Каждая из Великих кумирен, находящихся в разных крыльях *Мин тан*, является одновременно частью одной большой Великой кумирни с центром в *Тай ши*.

Слово *Тай ши* в пятой главе вообще не встречается. В первом и втором месяце лета Сын Неба ведет прием, соответственно, в левом покое *Мин тан* (в значении южного помещения) и в Великой кумирне *Мин тан* (где поклонялись предкам). Передвижения правителя такие же, как описано в «Люй-ши чунь цю», с одним исключением. В «Люй-ши чунь цю» в третий месяц лета правитель ведет прием в правом покое Мин тана и в *Тай ши* (центральной зале всего комплекса). В «Хуайнань-цзы» в этот месяц правитель ведет прием в Центральном дворце.

Я полагаю, что Центральный дворец может соответствовать правому покою *Мин тан*, по следующей причине.

И в «Люй-ши чунь цю», и в «Хуайнань-цзы» именно третий месяц лета соответствует центру и Почве как элементу. Но в «Люй-ши чунь цю» третий месяц лета также связан с Огнем. Мы видим, что календарь привязан к системе Пяти элементов. При этом центру и Почве в раннеханьских представлениях соответствует время на стыке лета и осени (в шестом месяце года, т. е. в третьем месяце лета). Это математическая середина года, если мы учтем, что год начинался с первого месяца весны. Позже, кстати, осью года стало считаться зимнее солнцестояние (например, в I в. н. э. у Ян Сюна).

Для авторов же «Хуайнань-цзы» центр совпадает с юго-западом, так как лето соответствует югу, а осень западу. Вместе с тем точно так же и центр мог быть по умолчанию назначен «юго-западом», в таком случае южные покои лишаются правого крыла.

Ниже я привожу два варианта схемы *Мин тан* из первой части пятой главы (табл. 1). В первом (А) виден крест кумирен. Если же верна схема, в которой центр пуст, крест кумирен сохраняется в абстрактном плане, а на деле он разрушен, и модельный комплекс обретает неправильные очертания (Б).

Таблица 1. Варианты первой схемы Ясного зала по главе «Ши цзэ»¹

А			
	玄堂左個 Левый покой <i>Сюань тан</i>	玄堂太廟 Великая кумирня <i>Сюань тан</i>	玄堂右個 Правый покой <i>Сюань тан</i>
總章 右個 Правый покой <i>Цзун чэсан</i>			青陽左個 Левый покой <i>Цин ян</i>
總章 太廟 Великая кумирня <i>Цзун чэсан</i>		中宮 Центральный дворец	青陽 太廟 Великая кумирня <i>Цин ян</i>
總章 左個 Левый покой <i>Цзун чэсан</i>			青陽右個 Правый покой <i>Цин ян</i>
	???	明堂 太廟 Великая кумирня <i>Мин тан</i>	明堂 左個 Левый покой <i>Мин тан</i>

Б			
	玄堂左個 Левый покой <i>Сюань тан</i>	玄堂太廟 Великая кумирня <i>Сюань тан</i>	玄堂右個 Правый покой <i>Сюань тан</i>
總章 右個 Правый покой <i>Цзун чэсан</i>			青陽左個 Левый покой <i>Цин ян</i>
總章 太廟 Великая кумирня <i>Цзун чэсан</i>		???	青陽 太廟 Великая кумирня <i>Цин ян</i>
總章 左個 Левый покой <i>Цзун чэсан</i>			青陽右個 Правый покой <i>Цин ян</i>
	中宮 Центральный дворец	明堂 太廟 Великая кумирня <i>Мин тан</i>	明堂 左個 Левый покой <i>Мин тан</i>

¹ Выделены помещения, составляющие крест Великой кумирни.

В конце главы «Ши цзэ» находится большой отрезок оригинального текста, не имеющего параллелей в «Ли цзи» и «Люй-ши чунь цю»¹. Тогда как совпадающие с более ранними пассажи утверждают единство структуры времени и пространства и рассматривают Ясный зал как воплощение календарного года, фрагмент в конце главы идет дальше. Здесь *Мин тан* — это модель мира. Интересно, что этот текст построен по пятеричной матрице, а ведь сами тексты, построенные таким образом, часто воспринимаются их авторами как реплики модели мироздания.

В нем можно выделить два основных текстовых блока, построенных нелинейно и подчиняющихся одному и тому же алгоритму. Оба они явно, хоть и не так подробно, как типовой «сезонный» текст, кодируют устройство Ясного зала, причем из полученной схемы мы можем заключить о существовании второго этажа в центральном помещении.

Согласно обоим этим блокам, устройство Мин тана в целом каким-то образом соответствует комплекту из 6 инструментов архитектора — отвеса, уровня, циркуля, угольника, весов и безмена. Первый блок состоит из 356 иероглифов. Он разбит на 6 частей. Во втором блоке всего 24 иероглифа и тоже 6 частей. И 356, и 24 — числа, ассоциирующиеся с календарем (356 почти равно числу дней в лунном году — 354; год насчитывает 24 сезона, на каждое время года — по 6). Приведу перевод второго блока, резюмирующего первый и полностью подобного ему по структуре:

В покое следуют уровню,
В движении следуют отвесу.
Весной управляют при помощи циркуля.
Осенью управляют при помощи угольника.
Зимой управляют при помощи безмена.
Летом управляют при помощи весов.

Ему предшествует вводная фраза: «Вот устройство Ясного зала».

¹ См. русский перевод Л. Е. Померанцевой: *Философы из Хуайнани*. Хуайнанызы. М., 2004; а также наш: *Новые исследования философского конфуцианства и даосизма // Экспресс-информация ИДВ*. 2007. № 141. С. 22—25.

Если схемы первого блока не всегда аккуратно выверены (вероятно, это результат порчи текста, из-за которой там могло оказаться и два лишних иероглифа), то во втором все очень точно. В обоих блоках рассказ об инструментах, каждый из которых соответствует какому-то сезону, идет в той последовательности, в которой император сменяет помещения в Ясном зале в течение года.

Теперь о расположенном посредине помещении, о котором «сезонные» тексты дают скудную информацию (начало «Ши цзэ», возможно, его и вовсе игнорирует). В двух последних блоках, во-первых, отсутствует явное упоминание о связи центра с юго-западом, а во-вторых, вырисовывается двухслойная структура центрального помещения. Это связано с тем же набором инструментов.

Набор из пяти инструментов зодчего встречается в «Хуайнань-цзы» при описании пяти божеств — покровителей стран света, они же — «пять предков»).

У каждого предка есть божество-помощник; каждому в качестве атрибута приписан определенный измерительный инструмент: Тайхао — циркуль, Янь-ди — весы, Хуан-ди — отвес, Шаохао — угольник, Чжуаньсюй — безмен (т. е. весы с постоянным грузом). Можно предположить, что им император поклонялся в Ясном зале. В «Хуайнань-цзы» об этом не говорится открытым текстом. Но поскольку при описании его устройства упоминаются измерительные инструменты, названные атрибутами этих предков, и поскольку каждому предку соответствует определенное время года, можно прийти к такому выводу.

О его правомерности косвенно свидетельствуют и «Исторические записки», где сказано, что император У-ди, современник и младший родственник Лю Аня, поклонялся пяти предкам во вновь отстроенном Мин тане (28 цзюань).

Если сопоставить перечисленные в конце 5 цзюаня «Хуайнань-цзы» инструменты с инструментами — атрибутами пяти предков, выяснится, что в описании Ясного зала введен дополнительный элемент: уровень.

Как и остальные инструменты в приведенном выше отрывке, уровень имеет символическое значение. Он означает

мировую горизонталь, прообраз Земли, оказываясь необходимым дополнением к отвесу (соответственно, мировой вертикали и Небу). В «Ши цзи» упоминается Государыня-Почва (*Хоу-ту*), которой приносили жертвы в нижнем помещении: это подразумевает двухъярусную структуру центра Ясного зала. Это снова совпадает с тем, что мы видим в «Хуайнань-цзы».

Если в Ясном зале «Хуайнань-цзы» центральное помещение тоже было двухъярусным, причем нижний ярус был посвящен Хоу-ту, это решает проблему уровня: отвес — вертикаль соответствует верхнему помещению, посвященному Желтому предку (*Хуан-ди*), а уровень — горизонталь — этой его помощнице. Видимо, здесь Желтый предок, оставаясь покровителем центра, частично перенимает функции Вышнего предка (Шан-ди, при Западной Хань это случилось).

Итак, центр оказывается двухуровневым (табл. 2): так вводится вертикаль «Небо—Земля» и к пятеричной плоскостной

Таблица 2. Вторая схема Ясного зала по «Ши цзэ» (с двухъярусным центром)

	5 冬治以權 Зимой управляют при помощи безмена	
4 秋治以矩 Осенью управляют при помощи угольника	2 動而法繩 В движении следуют отвесу	3 春治以規 Весной управляют при помощи циркуля
	1 靜而法準 В покое следуют уровню	
	6 夏治以衡 Летом управляют при помощи весов	

модели мира прибавляется третье измерение. Теперь Ясный зал моделирует и календарный цикл, и все объемное мировое пространство.

Такая шестичастная структура, скорее всего, не была ханьским новшеством. Ее можно различить, например, в известном наборе «шести элементов», где фактически удваивается центральный элемент — «почва»: к нему добавлены «злаки». О подобных текстовых структурах писал А. М. Карапетьянц в работе «Теория «пяти элементов» и китайская концептуальная протосхема»¹.

Известны самые разные схемы Ясного зала, но несомненно, что схема 5 цзюаня «Хуайнань-цзы» и план, лежавший в основе Ясного зала У-ди, обладают сходством, основанным на едином понимании устройства космоса. В «Исторических записках» (упомянутый 28 цзюань) сказано: «Император захотел устроить Ясный зал у Фэнгао, но не знал его устройства. Гуньюй Дай из Цзинани поднес императору план Ясного зала, составленный во времена Желтого предка. Согласно плану Ясного зала, в центре должно было быть крытое тростником здание без стен. К нему прилегал ров с водой. Вокруг квадратной внешней стены шла галерея, а сверху находилась башня, вход в которую располагался на юго-западе. Она называлась Куньлуньской. Сын Неба проникал внутрь через этот вход, чтобы поклониться вышним предкам. Тогда император приказал построить Ясный зал в соответствии с планом Дая на реке Вэнь»². Далее сказано, что Государыне-Почве (Хоу-ту) молились в нижнем покое (*ся фан*). Интересно, что этот Ясный зал строился на месте старого Мин тана, находившегося на территории княжества Ци. Но, кажется, план Гуньюй Дая был все же новым, несмотря на его предполагаемую древность, уходящую к легендарным временам Желтого предка, а также несмотря на то, что у всех была возможность познакомиться с руинами циских построек. Как замечает М. Леве в «Кембриджской истории

¹ Карапетьянц А. М. Теория «пяти элементов» и китайская концептуальная протосхема // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. М., 1994. № 1. С. 16—27.

² Ср. Сыма Цянь. Исторические записки / Пер. Р. В. Вяткина. Т. IV. М., 1986. С. 189.

Китай», специалисты, с которыми советовался У-ди перед постройкой, «иногда скорее давали волю своему воображению, чем основывались на точных сведениях»¹.

В этом описании 5 цзюань «Хуайнань-цзы» напоминают следующие детали: двухъярусный центр и особая роль юго-запада, а также название башни — Куньлунь. Дело в том, что, по 4 цзюаню «Хуайнань-цзы», Верховный предок (Шан-ди) обитает над мировой горой Куньлунь. И именно Верховный предок отвечает за общее устройство Ясного зала. Великий предок, согласно авторам «Хуайнань-цзы», — архитектор, под руководством которого работают предки — мастера. Он поддерживает существование времени и пространства, удерживает Солнце и Луну на их путях и не дает небу обрушиться на землю. Над серединой земли начальствуют Хуан-ди и его помощница Хоу-ту, а середину неба занимает Шан-ди. А У-ди, построив Ясный зал по описанному выше плану, поклонился в нем пяти предкам и Великому Единому.

«Исторические записки» (*Ши цзи*) возводят постройку первого Ясного зала ко временам Желтого предка (Хуан-ди), «Хуайнань-цзы» — ко временам Священного земледельца (Шэньнун, 9 цзюань), что то же самое, если вспомнить историю о соперничестве Хуан-ди и Янь-ди (он же Шэньнун). И «Исторические записки», и «Хуайнань-цзы» говорят о том, что в Ясном зале молятся Вышнему предку. А что касается отсутствия стен у Ясного зала «Исторических записок», то это совпадает со сведениями 9 цзюаня «Хуайнань-цзы» об устройстве одного при Священном земледельце. Мы видим, что в планах Лю Аня и У-ди много общего, что неудивительно, если учесть, что они были современниками.

До сих пор мы привлекали в основном сведения из 5 цзюаня «Хуайнань-цзы». Обратимся к 8 цзюаню, который называется «Коренная основа» (*Бэнь цзин*). В нем авторы сообщают, что в Ясном зале молились Вышнему предку, а также душам умерших и прочим духам (*гуй-шэнь*). В устройстве Ясного зала сказывались экономность и умеренность древних: глиняные его части

¹ The Cambridge History of China: The Ch'in and Han Empires, 221 BC-AD 220. Vol 1 / Ed. by D. Twitchett and M. Loewe. Camb., 1986. P. 665.

не были расписаны, деревянные — не обтесаны. Находившиеся в нем металлические сосуды не были покрыты гравировкой. Люди во время совершавшихся в Ясном зале церемоний одевались весьма скромно. Все это свидетельствовало о том, что пять элементов в нем представлены правильно и без излишеств. И размеры его были умеренными. Из этого же цзюаня узнаем, что у Мин тана как минимум были пол и потолок, потому что ни сырость от земли, ни небесная роса не могли туда проникнуть. Он не продувался ветрами с четырех сторон.

В следующем цзюане сказано, что у зала не было стен (*у сы фан*; У. Сутхилл замечает, что это выражение, означающее «не имел четырех сторон», теоретически могло употребляться для описания куполообразного сооружения¹). Если мы не соглашаемся с этим предположением и все же считаем, что стен не было, у нас возникнет вопрос: как же он мог не продуваться всеми ветрами? Здесь можно снова привлечь данные «Исторических записок»: там говорится о внешней стене, которой был обнесен Мин тан.

9 цзюань («Искусство управления») дает сведения не только о том, что Ясный зал не имел стен и якобы существовал еще при Шэнь-нуне. Здесь снова упоминается о его связи с календарем, а также говорится о том, как это сооружение эксплуатировал Вэнь-ван. Авторы «Хуайнань-цзы» в этом цзюане, как и Гуньюй Дай в «Исторических записках», закрывают глаза на то, что традиционно Ясный зал считался изобретением Чжоу-гуна и уж во всяком случае едва ли существовал до Чжоу.

Итак, «Вэнь-ван всеобъемлюще озирает приобретения и потери, полностью оглядывал правду и ложь. То, почему процветали Яо и Шунь, то, почему погибли Цзе и Чжоу, — все было наглядно явлено в Ясном зале... Чэн-ван и Кан-ван, наследуя Вэнь-вану и У-вану, хранили устройство Ясного зала, наблюдали знаки жизни и уничтожения, видели, в чем состоят переходы от успехов к поражениям». По всей видимости, клиенты Лю Аня считали, что такие сведения правители получали, наблюдая за самим устройством Ясного зала. Как можно узнать о закономерностях истории (именно об этом идет речь), глядя на опи-

¹ Ibid. P. 87.

санный в 5 цзюане *Мин тан*? С помощью теории о смене пяти элементов, примененной к династическому циклу, и анализируя юэлиновские рекомендации правителям. Таким образом, авторы «Хуайнань-цзы» воспринимают Ясный зал и как невербальный текст с дидактическим содержанием, предоставляющий к тому же определенные прогностические возможности.

20 цзюань («Великое объединение») называет управление Ясного зала в числе приемов «тройки и пятерки», использовавшихся пятью императорами-предками и тремя царями. Здесь авторы снова вспоминают о мироустроительных функциях Мин тана: когда его используют по назначению, это способствует отладке взаимодействия иньских и янских энергий.

Итак, уже сейчас мы можем выделить некоторые специфические для «Хуайнань-цзы» черты *Мин тан*. Во-первых, тексты 5 цзюаня, посвященные структуре *Мин тан*, предполагают наличие второго этажа в центре комплекса. Во-вторых, для ритуального движения по Ясному залу сакрален юго-запад, соотносящийся с центром. Возможно, что у *Мин тан*, в отличие, например, от зала, описанного в «Люй-ши чунь цю», нет стен. В-третьих, символика *Мин тан* связывается с философией истории цзоуяневского типа (по 9 цзюаню).

По всей видимости, сооружение, которое описывали клиенты Лю Аня, так никогда и не было построено. Собственно, в то время безнаказанно возвести Ясный зал мог только император. Вообще вся вторая часть пятой главы представляла собой текст предосудительный с политической точки зрения, и Лю Ань вовремя (139 г. до н. э.) подарил трактат императору, иначе неприязни в Хуайнаньском уделе могли бы начаться еще раньше.

У-ди не воспользовался доступным ему планом Лю Аня, хотя и взял за образец похожую схему Гуньюй Дая. А значит, археологические данные мало чем могут помочь исследователю модели Ясного зала в «Хуайнань-цзы», и нам остается только проводить дальнейшие текстологические изыскания.

О. М. ГОРОДЕЦКАЯ

*Университет имени Сунь Ятсена
Центр истории и антропологии
Тайвань*

ХАНЬСКАЯ ЭСТЕТИКА

Национальная самоидентификация китайцев — ханьцы, китайский язык — ханьский язык. Все это происходит от названия первой великой империи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Из одного этого уже вытекает, что китайская культура — это в первую очередь ханьская культура, а выражение «ханьская эстетика» почти идентично выражению «китайская эстетика». Действительно, именно в эпоху Хань утвердились и базовая идеология, и форма существования Китая как единого государства, и многие стилистические особенности китайского искусства.

Впрочем, в эпоху Хань проблемы эстетического мировосприятия еще не были вычленены из всего комплекса этических, нравственных, политических, научных проблем, от созерцания и познания. В принципе создание как таковой эстетики принято связывать с именами Цзи Кана¹ и Гу Кайчжи². Однако почти все эстетические идеи, которыми будет оперировать искусство средневекового Китая, можно без труда вычленить из текстов Чжуан-цзы, Хуайнань-цзы и Ван Чуна. Чтобы более

¹ Подробно см.: *Holzman D.* La vie et la pansee de Hi Kang. Leiden, 1957.

² Подробно см.: *Безгин Л. Е.* Под знаком ветра и потока. М., 1982.

четко определить основные категории, формирующие искусство Китая, сравним их с категориями западного искусства, подразумеваемая под западом всю территорию от Атлантического океана до Индии включительно.

Классическое искусство этих, по отношению к Китаю западных, цивилизаций использует пластику (массу, плоть) и пространство в качестве основных сущностных понятий, а формальная проблема соотношения пространства и тела является одной из ключевых. Характеристики массы могут быть различными: например, малорасчлененная и вместе с тем рафинированная, тонко проработанная по поверхностям, «недопластика» древнеегипетской скульптуры и архитектуры; или переизбыточная, по выражению Б. Р. Виппера, «самопорождающая»¹ телесность индуистского искусства; или гармоничная сбалансированность греческой классики. Различные свойства в различных культурах приобретает и пространство. Особо воспето оно и возведено в ранг Бога было в Византии. Специфическое положение с этой точки зрения займет искусство ислама. Отказавшись от трехмерности пространства и тела, оно предпочло плоскость и непроницаемую двумерность. В искусстве Западной Европы наиболее ярко проявилось понимание категорий пространства и тела как двух противоположностей. Практически все особенности европейского искусства, за исключением некоторых тенденций последних полутора столетий, могут быть описаны через соотношение этих двух составляющих и через их различные взаимодействия: спор, гармония сосуществования, подчинение, служение одно другому, а также различные попытки взаимных переходов, взаимоуподобления, как, например, у импрессионистов, а особенно пуантилистов. Хотя, конечно, искусство этого направления уже существует на грани распада привычного европейского языка.

Интересно, что такое взаимоуподобление пространства и тела, какое возникает на поздних полотнах Клода Моне, в некоторых работах Писсаро и Ренуара, а также, бесспорно, у Сера и Синьяка, есть, действительно, некоторое приближение к эстетике Дальнего Востока. И импрессионистическое увлечение

¹ *Vinner B. P.* Введение в историческое изучение искусства. М., 1985.

японским искусством было, разумеется, одним из результатов этого собственного приближения. Но несмотря на это, все те задачи, которые ставили перед собой европейские художники конца XIX в. для человека дальневосточной культуры были совершенно непонятны. У китайского художника не могла бы возникнуть идея уподобить тело пространству или наоборот по той простой причине, что альтернативы между этими двумя понятиями не существовало. Все — и тела, и воздушное, световое, теневое пространство мыслится состоящим из одной субстанции пневмы-*ци* (в ханьское время ее воплощением часто представлялась вода). Тела — ступки *ци* (лед), спрессованное пространство, пространство — разреженные тела. Причем этот китайский подход абсолютно верен с точки зрения физики.

Категории западного искусства — пространство и тело — трехмерны. Европейское воплощение трехмерности в двумерном изображении есть результат субъективной зрительной трансформации реального мира, которой не считали нужным следовать китайские художники, ибо они всегда стремились к отрешенности своего телесного «я» от предмета творчества и к объективизации написанного («писать сердцем»). Иначе, но также верно трактует отказ от детализации и трехмерности в ханьской фигурной живописи Эйчи Кимура: «В Хань нет разделения на себя и внешнее, мнения, чувства, мысли неделимы. Нет различий субъективного и объективного. Природа не воспринимается без человека, человек не воспринимается независимо от природы. Отрицание особенности человека и нежелание найти общность человеческого существа с мировыми универсалиями. Все, вплоть до социального статуса, связывалось с космической иерархией. В результате, для Китая не было заинтересованности изображать трехмерность, так как форма — всего лишь тень невидимой реальности»¹.

Плотность и разреженность вездесущей мирообразующей субстанции выражались в линиях, границах и целостных, недетализированных очертаниях тел. При этом заключенное внутри формы мыслилось как полностью подобное тому, что вне ее.

¹ См. эссе к монографии Т. Нагахиро: *Эйчи Кимура. Кандай газо но кенкюй* (Изобразительное искусство эпохи Хань). Токио, 1965.

Таким образом, вместо западной проблематики пространственно-телесных соотношений в китайской живописи оказывается особо значимым понятие всеобъемлющей пневмы, которую позже собственно китайская эстетика определяла как основную стилистическую категорию.

Следующая важнейшая категория — форма, являющаяся «жилищем жизни», в противоположность бесформенности смерти, и вырастающая вместе с природой и предопределением. О семантике формы уже было сказано выше в связи с процессом становления ханьского искусства и физиогномики. Китайские мыслители и художники по-разному расставляли здесь плюсы и минусы, то воспевая жизнь, то превознося смерть. Например, в «Хуайнань-цзы» явное предпочтение отдается жизни, воплощенности в живом теле, а в «Оде черепу» Чжан Хэна дан образ смерти, как вольно текущей воды, а жизни, как грубого неуютного льда:

Смерть — для отдыха, жизнь — для трудов.
 Смерть — весеннее таянье льдов
 (половодье духовных энергий).
 Жизнь — прессовка из воздуха тверди,
 корка льда — отверденье потока, —
 неприкаянность мерзлого срока¹.

Антиподом к форме выступает пустота, как ничто, даже не пространство, идеал абсолютного небытия. «Эстетика пустоты» — давно укоренившееся понятие ориенталистского искусствоведения, однако в ханьскую эпоху она еще не была сформирована и осмыслена. Росписи гробниц, рельефы и свитки часто, наоборот, переполнены и многоречивы. А идеи пустоты

¹ Вода выступает аналогом единой мировой пневмы (эфира, энергии) *ци*, сгущение которого создает жизнь, подобно тому, как сгущенье воды — лед. Согласно представлениям Чжан Хэна об устройстве Вселенной, вода является вездесущей средой, в которой «плавают» сферическое небо, внутри которого, как желток в белке куриного яйца находится земля. Образ создания жизни посредством затвердения эфира или воды был применен ханьским философом Ван Чуном (27 — ок. 97/107 гг.) в его единственно сохранившемся сочинении «Взвешивание суждений» (*Лунь хэн*), и, видимо, отсюда он заимствован Чжан Хэном и вложен в уста Чжуан-цзы.

получают свое развитие позже и особенно очевидны на материале искусства буддийской секты *чань*.

В ханьскую эру в изобразительном искусстве наиболее значима оказывается фиксирующая форму, задающая ее движение (а, значит, жизнь), и судьбу линия. Тончайшая и зыбкая граница всех вещей, непрерывно движущаяся и трансформирующая явления. То, что западными художниками вплоть до XX в. почти всегда воспринималось как средство для выявления пластики в двухмерном изображении или, наоборот, для одухотворения, растворения плоти в световом божественном пространстве (световые линии — «движки» — на восточнохристианских ликах), в китайском искусстве оказывается самоценным и основополагающим, выражающим суть, природную данность и предназначения Небес. И линия, и всепроникающая пневма — два проявления, две метафоры Вселенского *дао* в текстах «Хуайнань-цзы», которое одновременно наитончайшее, подвижное и всеобъемлющее, незыблемое.

Теперь вернемся к отправной точке, с которой мы начали наши рассуждения об эстетических категориях ханьского искусства, к «поэтике странствий», к художественному осмыслению движения.

Движение по «Хуайнань-цзы» — атрибут *дао* и стабильно подчеркиваемая в литературе главная особенность ханьского искусства. Причем не только изобразительное искусство, но и поэзия переполнена энергией движения. Захватывающие сцены охоты, танцев, бурления горных потоков, полет колесниц — все это превалирует в стихах Сыма Сянжу, Цзя И, Ян Сюна, Бань Гу и Чжан Хэна. Движение избыточное, нескончаемое, в постханьское время определяемое как мировой «поток» *лю*¹, в живописи его носителем вновь оказывается линия, непрерывная, клубящаяся, то льющаяся, то рвущаяся вперед. Таким образом, линия дважды оживляет изображения: создавая формы и придавая им динамизм.

Понятие движения само по себе двояко. С одной стороны — это непреложный атрибут бытия, противопоставленное тишине,

¹ 流.

пустоте и покою. С другой — движущийся Вселенский поток — реалья, характеризующаяся сверхобъективностью и стоящая выше понятий жизни и смерти. Приобщение единичной вещи, живой и неживой, к потоку рассматривается как достижение искомого совершенства и обретение именно Покоя.

Линия, с одной стороны, является гранью между формой и пустотой, а с другой — потоком, проходящим сквозь все превращения и являющимся их первопричиной.

Движение, равно как и характер линий ханьских рисунков, является носителем еще одной категории, наиважнейшей для всей китайской культуры — категории времени.

Форма всех вещей условна и нестабильна. Условна, поскольку все заполняет единая пневма. Таким образом, контуры вещей — это обман, в который нас повергает зрение. В связи с этим пониманием, позднее, приблизительно в сунское время (X—XIII вв.), китайская живопись стала применять размытость контуров и начала, наоборот, отказываться от контурной линии. Однако для передачи нестабильности уже при Хань был избран именно контур, но незамкнутый. Стремясь передать не просто движение, но поток, динамику мировых процессов, китайский художник «сжимает время», изображая вещь одновременно в процессе становления и распада. Интересно, что подобным приемом сжатия, сведения в точку всего жизненного цикла организма пользовался Ван Гог, однако это требовало от него сложных пластических и колористических построений. Китайский же художник использует один лаконичный знак — незавершенный открытый контур. В нем форма как явленная жизнь, как ее «жилище» перестает быть конечной заданностью. Она оказывается постоянно подверженной круговому движению зачатия и умирания. Та же незамкнутость формы создает и высшее, в понимании китайцев, изобразительное искусство — каллиграфию, которая также с сунских времен начинает использовать стилистику размытов.

Итак, линия китайских картин, с одной стороны, оформляет пространство (прессует в явные формы), с другой — сжимает время. И таким образом китайское бинарное понимание Вселенной как единства пространства (*юй*) и времени (*чжоу*) отражается и в стилистике китайского искусства.

Ю. М. СЕРЕБРЯННИКОВА

**Институт философии РАН
Исследовательский институт
Центра национальной славы
Москва**

СЮН ШИЛИ. СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФ-НЕОКОНФУЦИАНЕЦ

Историко-философское изучение современного конфуцианства началось в кругах «китайского философского зарубежья» лишь в конце 1970-х годов. В КНР внимание к философии нового конфуцианства и, соответственно, к творчеству Сюн Шили проявилось в середине 1980-х годов. В течение жизни Сюн Шили написал около 28 философских сочинений, и лишь немногие из них были опубликованы при жизни. До сих пор остаются не изданными некоторые рукописи, находящиеся в частных библиотеках. Работа по поиску и систематизации работ Сюн Шили началась лишь в 1983 г., когда китайские ученые, профессор Сяо Цзефу из Уханьского университета и профессор Тан Ицзе из Пекинского университета, решили собрать по возможности полную коллекцию книг, рукописей и писем философа¹. Как известно, после 1949 г. Сюн Шили подвергался гонениям со

¹ *Jing Haifeng*. A Summary of Xiong Shili's Research on Philosophy Conducted in China // *Chin. Studies in philosophy*. 1989. Vol. 21. № 1. P. 3–6.

стороны правительства, многие его бумаги были конфискованы или уничтожены во время обысков. В 1981 г. вышла статья буддийского монаха Цзю Чжана «Обзор работ Сюн Шили» в журнале Китайской буддийской ассоциации «Фа юн». В 1983 г. были напечатаны четыре очерка о философии Сюн Шили: «Введение в философию Сюн Шили» Гао Чжэньнуна, «Суждения по поводу теории Сюн Шили о «только лишь сознании»» Лю Шусяна, «Разъяснение сути философии Сюн Шили» Го Цзиюна и Ли Минхуа и «Обзор нового учения Сюн Шили о «только лишь сознании» Вэй Дачжи. В мае того же года в Шанхае вышла книга под названием «Возрождение литературы» (*Вэньсюэ шэнси лу*), куда вошла статья Ван Янхуа «В память г-на Сюна». В 1984—1985 гг. в Китае были написаны три работы, в которых главным объектом исследования явилось творчество Сюн Шили: «Первичное изучение эпистемологической диалектики Сюн Шили» Го Цзиюна из Уханьского университета; «Разъяснение «концепции теории и практики» Сюн Шили» Цзин Хайфэна из Пекинского университета; и «Рассмотрение новой теории Сюн Шили «о только лишь сознании»» Чжэн Цзядуна из Цзилиньского университета¹. В октябре 1984 г. в Цзилине вышла книга «История современной китайской философии», где в седьмой главе рассматривается учение Сюн Шили о «только лишь сознании». Среди публикаций о Сюн Шили привлекают внимание своей глубиной и содержательностью статьи видного исследователя современного конфуцианства, профессора Китайского университета Гонконга Лю Шусяна². Библиография работ Сюн Шили приводится в разных изданиях³.

Среди не китайских исследователей Сюн Шили в хронологическом порядке можно назвать О. Бриера, посвятившего ему главу своей книги по современной китайской мысли⁴. Извест-

¹ *Jing Haifeng. A Summary...* P. 6.

² *Liu Shu-hsien. Hsiung Shih-li's Theory of Causation // Philosophy East and West.* 1969. Vol. 19.

³ *Сюн Шили.* Сюн Шили цзи (Монография Сюн Шили). Пекин, 1993. С. 385; см. также: *Jing Haifeng. A Summary of Xiong Shili's Research on Philosophy Conducted in China // Chin. Studies in philosophy.* 1989. Vol. 21. № 1. P. 4.

⁴ *Briere O. Fifty Years of Chinese Philosophy.* 1898—1950. London. 1956.

ный исследователь Чэнь Юнцзе (Chang Wing-tsit) включил во всеобъемлющую антологию первоисточников китайской философии с древности до наших дней перевод с комментариями фрагментов книги «Новое учение о «только сознании» (*Синь вэйши лунь*) и статью о самом Сюн Шили¹. В настоящее время ученые из континентального Китая, Гонконга и Макао объединили свои до того разрозненные научные изыскания и добились тем самым уникальных результатов. Количество публикаций по Сюн Шили постоянно увеличивается. Среди современных исследователей и комментаторов его работ первое место несомненно принадлежит профессору Уханьского университета Го Циюну.

В России обобщающих специальных исследований философии Сюн Шили нет. Отдельные ее стороны отражены в публикациях А. Б. Краснова², А. В. Ломанова³, Е. А. Торчинова⁴. А. В. Ломанов также написал статью о Сюн Шили в энциклопедическом словаре «Китайская философия»⁵.

Научные обмены мыслями и поисками новых идей в области изучения творческого наследия Сюн Шили в академических кругах становятся все более частым явлением. В обязательном порядке следует сказать о двух симпозиумах, посвященных Сюн Шили. Первая встреча под названием «Научный симпозиум по случаю столетнего юбилея со дня рождения Сюн Шили» прошла в декабре 1985 г. в родном городе Сюна Хуаньчжоу (пров. Хубэй). Главными инициаторами мероприятия явились Пекинский и Уханьский университеты. Симпозиум собрал более сотни ученых, среди которых были друзья Сюна, его ученики, родственники и последователи его идей

¹ *Chang Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963. P. 763—772.*

² *Краснов А. Б. Сюн Шили и судьба конфуцианства в КНР // XXIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 2. М., 1993.*

³ *Ломанов А. В. Интерпретация и развитие китайской философской традиции в работах Фэн Юланя 20—40 гг. XX века. М., 1993.*

⁴ *Торчинов Е. А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века. М., 2003.*

⁵ *Китайская философия. Энциклопедический словарь / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 1994. С. 302—303.*

из Китая, США, Японии, Канады, Австралии и Советского Союза¹.

Спустя 16 лет в Уханьском университете в сентябре 2001 г. состоялась вторая конференция под названием «Международный симпозиум по Сюн Шили и традиционной китайской культуре», организованная Центром изучения традиционной китайской культуры, институтом философии при Уханьском университете и другими. Трехдневный симпозиум собрал более 60 ученых из континентального Китая, Гонконга, Макао, Тайваня и других стран, было представлено более 40 докладов.

Первый день конференции был посвящен презентации полного собрания сочинений Сюн Шили². По сравнению с предыдущей, эта встреча была отмечена заметным прогрессом в свете изучения работ Сюн Шили, выработки методологии, теоретической базы и областях исследования. Как отмечалось в выступлении профессора Фан Кэли из Китайской академии социальных наук, эта встреча и публикация книги знаменуют собой то, что Ухань становится центром изучения Сюн Шили и что XXI век знаменует собой новый виток в развитии изучения нового конфуцианства³.

С 1922 г. Сюн Шили преподавал учение йогачары в Пекинском университете, создав вскоре на основе синтеза йогачаринских и неоконфуцианских идей собственную систему, получившую название «новой йогачары», или «нового учения о только лишь сознании» (*синь вэйши лунь*).

А. В. Ломанов уверяет, что система *синь вэйши лунь* ориентирована прежде всего на проблемы онтологии⁴. Помимо доктрин буддизма махаяны, она вобрала в себя идеи «Чжоусских пере-

¹ Результаты конференции см.: Хуэй и Сюн Шили (В память о господине Сюне) / Под ред. Го Циюна. Ухань, 1989.

² Сюн Шили цюань цзи (Полное собрание сочинений Сюн Шили) / Под ред. Сяо Шафу и Го Циюна. Ухань, 2001.

³ Результаты конференции см.: Сюань пу лунь сюэ сюй цзи Сюн Шили юй чжунго чуань тун вэньхуа чжун цзи сюэ шу янь ши хуэй лунь вэнь цзи (Продолжение собрания статей из Сокровенного сада: продолжение Международной конференции по Сюн Шили и традиционной китайской культуре). Хубэй, 2003.

⁴ Там же. С. 302.

мен» (*Чжоу и*) и неоконфуцианства эпохи Сун (X—XIII вв.). Для обоснования соответствия его неотрадиционалистской позиции общему направлению развития современной ему мировой культуры Сюн Шили обратился к антисциентизму иррационалистического учения А. Бергсона¹. Заметно также влияние Канта, Гегеля и Шопенгауэра, однако Сюн Шили был знаком с западной философией лишь в переводах².

Лю Шусян выделяет «теорию причинной обусловленности» как главную концепцию философских построений Сюн Шили. В своем исследовании под названием «Теория причинности Сюн Шили»³ он уделяет ей главное внимание. В анализе проблемы причинности Сюн Шили следует обычной процедуре: сначала представляет теорию причинности, разработанную школой Вэйши, затем формулирует возражения по поводу данной теории и, наконец, формирует собственную концепцию в качестве синтеза конфуцианства и буддизма. В теории причинной обусловленности Сюн Шили выделяются различные типы причинности; прямая причина «мотив/импульс» (кит. *ин юань*, санскр. *хету*) и косвенные (санскр. *пратья*) причины: «пред-

¹ А. Бергсон полагал, что лишь интуиция как «вчувствование, посредством которого переносятся внутрь предмета, чтобы испытать совпадение с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого» (цит. по: *Асмус В. Ф.* Бергсон и его критика интеллекта // Историко-философские этюды. М., 1982. С. 243—244), может дать человеку знание об Абсолюте. Идея неутилитарного характера такого знания, его целостности и непосредственности привлекла китайских философов начала XX в. близостью к тому пониманию вопросов познания мира, которое столетиями складывалось в китайской философской мысли из-за созвучной ориентации на размышление о сокровенном и единичном, что в традиции охватывалось идеей единства человека и природы-Неба.

² Сюн Шили пользовался переводами Ван Говэя, первого в Китае исследователя и переводчика трудов Шопенгауэра и Ницше. Сюн Шили Шопенгауэра рассматривал как центральную фигуру европейской философии, усматривая сходство его учения с буддизмом и Упанишадами, восхищаясь его концепцией мира как «представления» и «воли к жизни», предпочтением искусства науке, теорией интуиции, определением жизни как страдания из-за временности удовлетворения человеческих желаний. Подробнее см. *Ломанов А. В.* Судьбы китайской философской традиции во второй половине XX века. Фэн Юлань и его интеллектуальная эволюция. М., 1998. С. 12.

³ *Liu Shu-hsien.* Hsiung Shih-li's Theory of Causation // *Philosophy East and West.* 1969. Vol. 19.

восхищающий момент» (*тин ву чэн юань, саманантара*), наличие «объекта восприятия» (*со юань юань, аламбана*), «превосходящее условие» (*цин шан юань, адхипати*)¹. Лю Шусян предлагает рассмотреть эти термины более подробно.

Сюн Шили выводит следующие характеристики для такого термина школы *вэйши-цзун*, как «мотив/импульс»: это должна быть реальная причина с достаточной энергией, чтобы произвести следствие; она должна произвести следствие, отличное по существу от собственного бытия; следствия должны являться продуктом ее собственной потенции. Прямая причина не только создает, но и детерминирует следствие². Хотя Сюн Шили утверждал, что хинаянские школы рассматривали шесть различных видов косвенных причин, но ни одна из школ не смогла дать точного и полного разграничения, ограничиваясь лишь различными вариантами «превосходящего условия», которые являются видами косвенной причины. Теория причинности — уникальная разработка школы *вэйши-цзун*³.

«Предвосхищающий момент» сознания как причина восприятия характеризуется так: она должна предвосхищать следующий момент, и ее сущность так же, как и свойство должны быть тождественны этому следующему моменту; момент за моментом вытекают из причины непрерывно; за «предвосхищающим моментом» неизбежно наступает следующий момент⁴.

«Объект восприятия» соотносится с субъектом так же, как с объектом; он определяет и определяется соотносящимся с ним субъектом; объективное сознание напрямую соотносится с субъективным сознанием. Объекты могут быть прямые и косвенные, физические и умственные. Объект как причина пред-

¹ Сюн Шили использовал только китайские термины для обозначения четырех причин. Эдвард Дж. Томас замечает, что доктрина четырех причин заимствована Сюн Шили из учения индийской буддийской школы Шарваствивада. *Edward J. Thomas. The history of Buddhist Thought. London, 1959. С. 220.* См. также: *Сюн Шили. Синь вэйши лунь. Б.м., 1942, Пекин, 1985. С. 27, 145.*

² *Сюн Шили. Синь вэйши лунь (Новое учение о «только сознании»).* Б.м., 1942, Пекин, 1985. С. 27.

³ *Liu Shu-hsien. Hsiung Shih-li's Theory of Causation // Philosophy East and West. Hawaii, 1969. Vol. 19. С. 400.*

⁴ *Сюн Шили. Синь вэйши лунь. С. 28—29.*

ставляет собой безусловный фактор, формирующий наше феноменальное знание¹.

И, наконец, так называемое «превосходящее условие», способность органов чувств воспринимать объект, имеет следующие характеристики: оно должно быть достаточным или необходимым условием для свершения определенного действия; оно должно снимать условия, препятствующие осуществлению действия, и должно создавать новые условия, предвосхищающие их осознание и реализацию².

Из приведенного выше анализа становится ясным, что, если исходить из учения *вэйши-цзун*, только прямая причина «мотив/импульс» есть «собственно причина»; остальные три Сюн Шили называет «причинными условиями», или «случайностями», косвенными причинами. Только прямая причина соотносится с метафизическим «миром семян»; остальные три соотносятся с феноменальным миром проявлений. Для прояснения различия между двумя мирами Сюн Шили приводит краткое изложение космологии «только сознания»³, согласно которой ничто во вселенной не является реальным или вечным. Феноменальный мир как наша каждодневная реальность вовсе не подлинный мир. Воспринимаемый органами чувств мир может быть проанализирован прежде всего с позиции субъекта. Пять видов сознания есть продукт взаимодействия органов чувств и объектов познания. Кроме того, органы чувств и объекты познания неотделимы друг от друга; их отношение одновременно является и их определением. Пока они не реальны в бытии, они являются следствием, а не причиной в метафизическом смысле⁴.

«Восемь видов сознания» (санскр. *астаявиджняна*) — одно из важнейших понятий буддийских школ йогачары и виджнянавады. Одна из пяти скандх — «сознание» (*ши*) — в зависимости от источника знания подразделяется на восемь видов, представляющих дхармы (*фа*), относящиеся к сознанию. Пер-

¹ Сюн Шили. Синь вэйши лунь. С. 30—36.

² Там же. С. 37—40.

³ Там же. С. 319.

⁴ Там же. С. 402.

вые пять видов соотносятся с миром феноменов бытия: зрительное (кит. *янь*, санскр. *капсур*), слуховое (кит. *эр*, санскр. *шрота*), обонятельное (кит. *би*, санскр. *гхрана*), вкусовое (кит. *шэ*, санскр. *джихва*), тактильное, или телесное (кит. *шэнь*, санскр. *ка*). Эти виды сознания связаны с чувственным восприятием и образуют пары с видами отражений явлений внешнего мира: зрительное — «цвет» (*сэ*), слуховое — «звук» (*шэн*), обонятельное — «запах» (*сян*), вкусовое — «вкус» (*вэй*), тактильное — «осязание» (*чу*). Тем не менее, если бы мы ограничились лишь пятью видами сознания, было бы невозможно представлять единый, полный мир. Как известно, школа *вэй-ши-цзун* дополнительно установила шестое, или комплексное, рассудочное сознание (санскр. *мановиджняна*), которое имеет соединяющую функцию, сформированную посредством пяти первых видов сознания. В соответствии с интерпретацией Сюн Шили, это шестое сознание направляет все свое внимание к объектам феноменального мира. Вместе они образуют представление о чувственно познаваемых объектах (кит. *цзин*, санскр. *вишая*). Седьмой вид (*клиста-мана*) есть активное обобщающее сознание, источник рассудочного и соотносится с категорией «мысленной оценки» (кит. *и лянь*). *Клиста-мана*, взятое отдельно от других видов сознания, рассматривалось как причина эгоизма и индивидуализма, источник возникновения иллюзий из-за кажущегося постижения реальности. Поэтому седьмой вид сознания Сюн Шили называет *атана* (санскр. *адана*), т. е. привязанность сознания к чему-либо. Восьмой вид сознания — *алая* (*алие ши, цзан ши*) — является высшим видом сознания и психическим источником всего сущего, причиной возникновения, изменения и сохранения всех явлений, поэтому называется «сознанием-сокровищницей», «абсолютным сознанием».

Существование алай предусматривает три аспекта:

1. Причина всего сущего, «семя всех вещей».

2. Плод и результат всех изменений, на основе предыдущей кармы (кит. *е*) дающий соответствующее воздаяние. Данный аспект алай соотносится с категорией «*и шу*» (санскр. *випака*), означающей соответствие следствия причине или соответствующее воздаяние.

3. «Сознание-сокровищница» (*чжи-цан*), которое содержит не только все вещи и явления как психического, так и феноменального мира, но и саму алаю, таким образом заключая в себе причину и следствие одновременно. На стадии овладения сознанием-алаей преодолевается двойственное видение мира, который предстает в нерасторжимом единстве внешнего и внутреннего, временного и пространственного¹.

Сюн Шили активно использовал учение хинаяны, которое предполагает, что первые шесть видов сознания не имеют самостоятельной сущности и находят единство лишь при постижении седьмого и восьмого видов. Положение о том, что «восемь видов сознания представляют собой единое тело» (*ба ши ти и*), противопоставлено доктрине их разделенности — «восемь видов сознания разделены» (*ба ши ти бе*). Учение о *ба ши* представляло собой гносеологическую концепцию хинаяны, а также конкретное указание пути вхождения в нирвану (*непань*) посредством последовательного постижения мира от материальных объектов к психическому началу в человеке².

Е. А. Торчинов утверждает, что мыслители школы *вэй-ши-цзун* разработали философскую концепцию, основанную исключительно на анализе сознания и его содержания, что позволяет рассматривать ее в качестве своеобразной буддийской «феноменологии сознания». «В китайской виджнянаваде резко усилилась идеалистическая тенденция, приведшая к трактовке всей сферы опыта как различных состояний сознания»³. «Сознание-сокровищница» порождает комбинации дхарм, образующие «вещи и явления» (*сян у*), в том числе эмпирические личности. В алая-виджняну заложены некие «отпечатки» опыта (кит. *сюньси*, санскр. *васана*) — кармические впечатления, или «семена» (кит. *чжун цзы*, санскр. *биджа*), которые в надлежащий момент актуализируются через психику субъекта, что приводит к новой кармической активности, в свою очередь

¹ Liu Shu-hsien. Hsiung Shih-li's Theory of Causation // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. С. 405—406.

² См.: Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.

³ Торчинов Е. А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века. М., 2003. С. 12.

вызывающей васаны в виде новых «впечатлений-семян», закладываемых в алая-виджняну. Сюаньцзан, один из основоположников школы *вэйши-цзун*, предложил учение об алая-виджняне как о хранилище «семян» — причинных факторов возникновения так называемых «дхарм, подверженных бытию». Сюаньцзану принадлежит один из основополагающих трактатов данного направления, «Рассуждения о достижении [понимания] только сознания» (*Чэн вэйши лунь*), компиляция десяти индийских комментариев на трактат Васубандху «Тридцать стихов-рассуждений о только сознании» (*Тримшика виджняпти карика*)¹. Вслед за Сюаньцзаном, Сюн Шили подразделял «семена» на универсальные, присутствующие в сознании всех живых существ, обуславливающие одинаковые проявления и восприятия (благодаря им, например, люди более или менее одинаково воспринимают горы, леса, реки и т. п.), и индивидуальные, присущие алая-виджняне отдельного живого существа и обуславливающие индивидуальные восприятия и оценки. Сюн Шили разделял семена на «нечистые» и «чистые», а отношения между семенами и алаей называл «весьма сложными». Семена в «новой йогачаре» имеют следующие характеристики:

- Каждое семя отлично от другого, поэтому во вселенной такое многообразие различных проявлений.
- Семена реальны, но их нельзя рассматривать как атомы Демокрита. Семена меняются в каждый момент времени и одновременно стабильны (Сюн Шили сравнивает их с состоянием человеческого тела, подверженного изменению, но сохраняющего свою самость).
- Отношение между семенами и проявлением таково, что семена создают проявления. Семена всегда скрыты, и лишь их проявленность очевидна.
- Различные семена создают различные проявления, поэтому универсум упорядочен, а не хаотичен.
- Но отношения между семенами и их проявлением еще и взаимно пропорциональны: семена создают проявления,

¹ Китайская философия. Энциклопедический словарь / Под ред. М. Л. Тигаренко. М., 1994. С. 296—297.

а проявления позволяют семенам «благоухать», после чего семена снова становятся причиной проявлений. «Благоухающие» семена в корне отличаются от оригинальных. Сюн Шили этот пункт называет «спорным» и говорит, что его можно интерпретировать различным образом.

- Субъекты и объекты — суть сознание, созданное различными семенами. «Сознание и его функции есть проявленность семян».
- «Нечистые» семена существуют наравне с «чистыми». «С древних времен семена зла процветают, формируя стремительный поток, исчерпав который в алае-виджняне полностью можно сформировать чистые семена, и тогда восьмое сознание называется «истинной таковостью» (кит. *чжэнь жу*, санскр. *бхутататхата*)¹.

Соединив теорию причинной обусловленности с теорией четырех причин, можно легко увидеть, что семена соотносятся только с прямой причиной. Есть причина, семена, порождающие следствия, и проявления, определяющие следствия. Другие три причины основаны на взаимоотношении между проявлениями. Одно проявление может быть предшествующим моментом или объектом, или превосходящим условием для другого проявления. «Науки занимаются изучением ближайших причин, которые есть не что иное, как различные формы превосходящего условия. Только философия способна понять истинную, «прямую причину»².

Е. А. Торчинов замечает, что *вэйши-цзун* не признает наличия «сущности будды» (*фо син*) у всех людей, проповедуя искусственное ее создание посредством религиозной практики, а также отрицает «пустотность» (*кун, син кун*) дхарм как основу и содержание бытия³.

¹ Сюн Шили. Синь вэйши лунь. С. 315—319. См. также: Liu Shu-hsien. Hsiung Shih-li's Theory of Causation // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. P. 404—406.

² Сюн Шили. Синь вэйши лунь. С. 316—369.

³ Торчинов Е. А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века. М., 2003. С. 11.

Следуя буддийской традиции, Сюн Шили считал внешний мир — «среду» (кит. *цзин*; санскр. *вишая*) и человеческое сознание (*ши*) неразрывными, как неразрывны «дух» (*синь* — «сердце») и чувственно воспринимаемые объекты. Эта идея конкретизируется Сюн Шили в понятии бытия как «изначальной субстанции» («коренная телесность» — *бэнь ти*), которая является основанием всех изменений, происходящих во вселенной. Эта субстанция абсолютна, единственна, неделима, пребывает вне пространства и времени. Примечательно, что этот термин был введен представителем школы *сюань сюэ* Ван Би (223—249) и активно использовался неоконфуцианцами¹. Однако ей присущ внутренний динамизм: идущая в *бэнь ти* трансформация сводится к двум основным процессам: «закрытию» (тенденция к интеграции и пребыванию «в себе») и «самораскрытию» (тенденция к творческой индивидуализации). Вот как Сюн Шили объясняет эти понятия: «Мы должны понимать, что первосущность не имеет физической формы и что ее нельзя охарактеризовать, она физически ни от чего не зависима, абсолютная, цельная, чистая и самодостаточная. Тем не менее, ее функционирование весьма явлено и неизбежно, и это проявление мы называем закрытием. Другими словами, через процесс закрытия отдельные конкретные вещи получают свою физическую форму... Как только возникает тенденция к закрытию, одновременно появляется и другая тенденция. Она вполне самодостаточна, сильная и не материализованная — это самораскрытие»².

Первый процесс приводит к формированию вещества, второй — духа, духовного. Эти тенденции образуют все сущее, хотя уровень самораскрытия выше всего у человека. В ходе «закрытия» образуется закосневшее статичное производное — ве-

¹ Сравни, например, первую фразу из комментария Чжу Си к «Разъяснению схемы Великого Предела» Чжоу Дуньши: «То, что называют Беспредельным, есть Великий Предел; он есть субстанция — *бэнь ти* — отрицательного начала *инь*, когда покоится, и субстанция положительного начала *ян*, когда движется». Торчинов Е. А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века. М., 2003. С. 14.

² Liu Shu-hsien. Hsiung Shih-li's Theory of Causation // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. P. 406.

щество-материя, или, точнее, вещественность (*y*). Вещественность не противоположна духу, как проявление той же самой субстанции, или того же самого бытия. Поэтому они образуют систему коррелятивного единства. Эти две тенденции выступают как потенции *бэнь ти*, реализующие взаимопревращение духа и материи.

Сюн Шили подвергал критике буддийскую и западную философию за разделение сущности («коренной телесности» *бэнь ти*) и явления (*сяньсян*). Он считал материю иллюзорной, так как мир находится в непрерывном изменении. Движение как целенаправленный процесс также иллюзорно, абсолютно лишь порождаемое *бэнь ти* «изменение» (*бянь*), которое немыслимо и концептуально невыразимо. В дальнейшем учение Сюн Шили о неразрывности «среды» и «сознания» переросло в учение о «недвойственности основы (субстанции) и ее динамической акциденции/функции» (*ти юн бу эр*). Он выступал против спекулятивного «раздвоения» мира за счет абсолютизации сущности («основы», *ти*) и отрыва ее от существования («функции», *юн*), рассматривал «функцию» как проявление «основы», приписывая ей множественность и оформленность, а «основе» — абсолютность и отсутствие форм, причем проявление «функции» помимо «основы» полагал невозможным.

Человек обладает способностью познать бытие (*бэнь ти*) через постижение и выявление в себе «изначального сердца» (*бэнь синь*), отличающегося от основывающегося на опыте и ощущениях «приобретенного сердца» (букв. «коренного сердца», *си синь*). *Бэнь синь* в основе интуитивно и иррационально, оно дает человеку сознание единства с мирозданием. *Си синь* предоставляет возможность эмпирико-научного освоения конкретных вещей. Обретается «изначальное сердце» посредством самосовершенствования человека, развития сознания, очищения его от ложных взглядов. *Бэнь синь* надындивидуально и по существу тождественно махаянскому сердцу-уму Будды, недвойственному гнозису (кит. *чжи*; санскр. *джняна*), образующему природу эмпирического различающего и потому принципиально двойственного сознания (кит. *ши*; санскр. *виджняна*) подобно тому, как вода образует природу волн. Подобное толкование *бэнь синь* восходит к учениям буддийской школы

чань-цзун об «озарении» и неоконфуцианской школы *синь сюэ* о «благом знании» (*лян чжи*). Согласно школе *чань*, все живые существа обладают изначально «природой Будды», но она сокрыта «неведением», поэтому необходимо, «отстранившись от внешних объектов, созерцать свое сознание», с тем чтобы отбросить ложные мысленные построения и обрести «просветление». Все дхармы, как «омраченные», так и «просветленные», изначально не субстанциональны, не существующи, «пустотны». С течением времени «загрязненные» состояния сознания уничтожаются сами по себе. Наиболее четкое оформление теории «единого сознания» получила в «Махаяна шраддхотпада шастре» — одном из источников теории и практики школы *чань*. «Единое сознание» содержит всю совокупность дхарм, т. е. дхармы «подвержены бытию» и «не подвержены бытию». Оно рассматривается в двух аспектах — нирваническом и сансарическом, в аспекте сознания «истинной таковости» (кит. *чжэнь жу*, санскр. *бхутататхата*) и «обусловленного сознания». Они считаются недвойственными, неконтрадикторными, каждый из этих аспектов подразумевает все дхармы — как «просветленные», так и «омраченные». Поэтому «просветления» нельзя достичь путем простого подавления «неведения», «омраченных дхарм», но оно возможно посредством постижения неконтрадикторности «омраченного» и «просветленного» в результате «прямого раскрытия природы сознания», «внезапного просветления» (*дунь у*)¹.

Сюн Шили дал *бэнь синь* конфуцианскую антропологическую трактовку, отождествив его с добродетелью гуманности (*жэнь*), в чем видно уже непосредственное влияние идей неоконфуцианца Ван Янмина. Специфический элемент системы взглядов Ван Янмина, заимствованный Сюн Шили — доктрина «совпадающего единства знания и действия» (*чжи син хэ и*). Она предполагает понимание познавательных функций как действия, или движений, и истолкования поведения как прямой функции знания: знание есть действие, но не наоборот. А. И. Кобзев, исследуя философскую систему Ван Янмина, го-

¹ Сюн Шили. Ти юн лунь (Рассуждение об основе и функции). Шанхай, 1958. С. 12.

ворит, что эта доктрина в свою очередь определяет суть главной категории его учения — благомыслие (*лян чжи*). Его тезис о «доведении благомыслия до конца» (*чжи лян чжи*) — синтез понятий «доведения знания до конца» (*чжи чжи*) из конфуцианского канона «Да сюэ» (цз. 4) и «благомыслие» (варианты перевода — «врожденное знание», «естественное знание», «интуитивное знание», «доопытное нравственное знание» и т. д.) из «Мэн-цзы» (VIIA, 15)¹. «Благомыслие» — то, что человек знает без рассуждений, в «Мэн-цзы» параллельно понятию «благомочие» (*лян нун* — «то, на что человек способен без научения»). У Ван Янмина, по мнению А. И. Кобзева, «благомыслие» тождественно «сердцу» и имеет пространственный смысловой диапазон: «душа», «дух», «познание», «знание», «чувства», «воля», «сознание». «Оно самородно и беспредпосылочно, надындивидуально, присуще каждому и в то же время интимно, не может быть передано другим»². «Благомыслие» отождествляется с неисчерпаемой и безгранично вместимой «Великой пустотой» (*тай сюй*), обуславливает всякое знание и познание; является средоточием «небесных принципов» (*тянь ли*), основой врожденно нравственного чувства и нравственного долга. Таким образом, конфуцианский тезис о «доведении знания до конца», который в традиции Чжу Си осмысливается как призыв к максимальному рассмотрению сознания (до «истощения принципов» — *цюн ли*), Ван Янмин толковал с привлечением категории «благомыслие» и положения о «совпадающем единстве знания и действия» как максимально полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов³.

Чэнь Юнцзе утверждает, на творчество Сюн Шили оказал глубокое влияние китайский философ-конфуцианец XVII в. Ван Чуаньшань (1619—1692 гг.)⁴. В основе натурфилософских

¹ Китайская философия. Энциклопедический словарь / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 1994. С. 47; см. также: Кобзев А.И. Современный этап изучения и интерпретации неоконфуцианства // Народы Азии и Африки. 1983. № 6.

² Там же. С. 47.

³ Там же.

⁴ Подробнее о Ван Чуаньшане см.: Буров В. Г. Мироззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.

построений Ван Чуаньшаня лежит развитое им учение Чжан Цзая (1020—1077)¹ о «Великой пустоте» (*Тай сюй*) как безграничном и безначальном вместилище вселенской субстанции-пневмы (*ци*). «Великая пустота» у Ван Чуаньшаня — «реальность Единого» (*и ши*), основа всего сущего, а содержащаяся в ней в разреженном состоянии «пневма» изначально воплощает дуальные космические силы *инь-ян*. Сгущение «пневмы» образует все многообразие мира. Он бесконечен во времени — исчезают и возникают лишь единичные вещи. Противоположные стороны явлений, внешне выступая как взаимоисключающие (например, невидимое — видимое, грязное — чистое), представляют неразрывное единство. Противоположности содержатся друг в друге. В одной из своих ранних работ Сюн Шили пишет: «Когда я прочитал Ван Чуаньшаня, я вдруг понял, что принципы (*ли*) и субстанция (*ци*) выходят из одного источника и что скрытое и явленное суть одно»². Затем Сюн Шили добавляет: «Ван Чуаньшань следовал учению Чжан Цзая, согласно которому «Великая пустота» и «Беспредельное» (*У цзи*), изменяемое и изменяющее являются единым целым»³. Чэнь Юнцзе называет синтез философии буддийских школ и конфуцианства в сочинениях Сюн Шили «конфуцианским буддизмом»⁴.

Проследивая развитие конфуцианской мысли от его основателя до первой четверти XX в., Сюн Шили дает ей свою интерпретацию. Начав с констатации того, что учение Конфуция было извращено его позднейшими истолкователями, автор неожиданно заявил, что аутентичный текст «Шестикнижия», составленного Конфуцием, оказался вне поля зрения ученых мужей, и что поэтому последние не могли постигнуть истинный

² О Чжан Цзе см.: *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972. С. 174—207; *Буров В. Г.* Материалистические тенденции в сунской философии (Чжан Цзай) // Конф. аспирантов и молодых науч. работников Ин-та народов Азии и Африки 20—24 мая 1963 г. М., 1963; *Буров В. Г.* Мировоззрение китайского мыслителя 17 в. Ван Чуаньшаня. М., 1976. С. 39—68; *Общественные науки за рубежом.* РЖ АН СССР. ИНИОН. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. М., 1986. № 2. С. 191—201 (реф.).

³ *Сюн Шили.* Синь вэйши лунь (Новое учение о «только сознании»). С. 5.

⁴ *Сюн Шили.* Шили юй яо (Основные высказывания Шили). Хубэй, 1949. С. 30.

смысл его учения¹. Чтобы воспроизвести истинный смысл учения Конфуция, Сюн Шили предлагает обратиться к тексту «И Цзин». Путем рассмотрения одной из шестидесяти четырех гексаграмм — Цянь (Небо) автор пытается воссоздать социально-политические идеалы седой старины. Достаточно вольно трактуя текст «И Цзин», Сюн Шили писал: «В начале было восстание простого люда, а затем все наслаждались миром Поднебесной». Основываясь на появлении множества «драконов» (образ из текста к гексаграмме) без жоака, он утверждал, что Конфуций таким образом проповедовал идеи социализма и демократии. (Здесь уместно вспомнить, что в 1953 г. Мао Цзэдун, критикуя Конфуция и его взгляды, заявлял: «От всего этого сильно отдает деспотизмом и фашизмом».) Исторический процесс, по мнению Сюн Шили, виделся Конфуцию как смена трех эпох: хаос, наступление мира, великая гармония. В заключительной фазе исчезают границы между нациями и расами, все люди живут одной семьей, господствует дух взаимопомощи, человек становится по-настоящему свободным. Эту идиллическую картину, по мнению Сюн Шили, разрушил Дун Чжуншу (179—104 гг. до н. э.), сделавший упор на концепцию *сяо* («сыновняя почтительность») по отношению к правителю. Таким образом идея *сяо ти* возобладавала над идеей *дао тун*, способствуя укреплению императорской власти.

Анализируя конфуцианский канон «Установление эпохи Чжоу» (*Чжоу ли*), философ отмечал, что основополагающими принципами трактата были равенство и единство. Целью государственной политики декларировалась забота о благосостоянии народа, отменялась частная собственность на землю, т. е. провозглашались идеалы социализма и демократии. Сюн Шили был также убежден, что текст «Книги песен» (*Ши цзин*), где описывается бедственное положение простых людей, правил Конфуций.

Не пощадил ученый и Мэн-цзы, считая, что тот один из первых предал забвению высокие идеалы Конфуция. Поставив во главу угла своего учения дефиницию *сяо ти*, Мэн-цзы тем

¹ Краснов А. В. Некоторые аспекты роли традиции в политике КНР до «культурной революции» // Вопросы экономики, истории, внешней политики стран Дальнего Востока. Ч. 1. М., 1986. С. 88.

самым способствовал идеологическому оправданию авторитарной власти. Эстафету Мэн-цзы приняли ханьские конфуцианцы, а значительно позже Кан Ювэй (1858—1927), формально приветствовавший идеал *дао тун*. В результате, по Сюн Шили, более двух тысяч лет китайский народ страдал от тирании, не видя истинного света учения Конфуция¹.

Положение о единстве сущности и явлений Сюн Шили распространил на учение о человеке. Осудил традиционную китайскую мысль за одностороннее внимание к «внутренней мудрости» (*нэй шэн*), т. е. реальному выявлению внутренних нравственных ценностей, возможному лишь во внешнем действии. «Внешняя царственность» должна реализовываться через заимствование западных способов реализации организации политической жизни. Несмотря на либеральные и демократические идеалы, Сюн Шили с тревогой относился к разрушению традиционных ценностей, сопровождающемуся умиранием «изначального сердца», что чревато утратой духом творческих способностей.

¹ Краснов А. В. Некоторые аспекты... С. 89.

М. В. СУХОВ

**Институт Дальнего Востока РАН
Москва**

ДЖ. НИДЭМ И ЕГО ПРОЕКТ «НАУКА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КИТАЕ»

Лиц, являющихся одновременно кавалером ордена Кавалеров почета, членом Королевского общества и членом Британской академии, можно пересчитать по пальцам. После смерти Джозефа Нидэма 24 марта 1995 г. в этой категории не осталось ныне живущих представителей¹.

Джозеф Нидэм — один из самых выдающихся представителей послевоенной европейской научной элиты. Его уход значительно повлиял на многие сферы научной деятельности, выходящие далеко за рамки синологии, так как в настоящее время существует лишь несколько работ, сравнимых по своим масштабам и влиянию с его трудом «Наука и цивилизация в Ки-

¹ Дж. Нидэм был удостоен звания члена Королевского общества в 1941 г., члена Британской академии — в 1971 г., кавалера ордена Кавалеров почета — в 1992 г.

² Science and Civilisation in China (издается в Cambridge University Press). Ниже приводится информация о вышедших томах (см. также: <http://www.cambridge.org>). V. I. Introductory Orientations. Joseph Needham, with the

тае»² и множеством меньших исследований, явившихся сопутствующим продуктом грандиозного проекта, отцом-основателем и движущей силой которого был Джозеф Нидэм. Важность творческого наследия Дж. Нидэма, и в особенности «Науки и цивилизации в Китае», состоит не столько в его масштабах и полноте, сколько в инновационности и стимулирующей силе. В этом отношении «Науку и цивилизацию в Китае» Дж. Нидэма справедливо сравнивают с другими новаторскими работами, такими, как «Золотая ветвь» Дж. Дж. Фрэзера и «Постижение истории» А. Дж. Тойнби.

research assistance of Wang Ling (1954). V. II. History of Scientific Thought. Joseph Needham, with the research assistance of Wang Ling (1956). V. III. Mathematics and the Sciences of the Heavens and Earth. Joseph Needham, with the research assistance of Wang Ling (1959). V. IV. Physics and Physical Technology. pt. 1. Physics. Joseph Needham, with the research assistance of Wang Ling, and the special co-operation of Kenneth Robinson (1962); pt. 2. Mechanical Engineering. Joseph Needham, with the collaboration of Wang Ling (1965); pt. 3. Civil Engineering and Nautics. Joseph Needham, with the collaboration of Wang Ling and Lu Gwei-djen (1971). V. V. Chemistry and Chemical Technology. pt. 1. Paper and Printing. Tsien Tsuen-Hsui (1985); pt. 2. Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality. Joseph Needham, with the collaboration of Lu Gwei-djen (1974); pt. 3. Spagyric Discovery and Invention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin. Joseph Needham, with the collaboration of Ho Ping-Yu [Ho Peng-Yoke] and Lu Gwei-djen (1976); pt. 4. Spagyric Discovery and Invention: Apparatus and Theory. Joseph Needham, with the collaboration of Lu Gwei-djen, and a contribution by Nathan Sivin (1980); pt. 5. Spagyric Discovery and Invention: Physiological Alchemy. Joseph Needham, with the collaboration of Lu Gwei-djen (1983); pt. 6. Military Technology: Missiles and Sieges. Joseph Needham, Robin D.S. Yates, with the collaboration of Krzysztof Gawlikowski, Edward McEwen and Wang Ling (1994); pt. 7. Military Technology: The Gunpowder Epic. Joseph Needham, with the collaboration of Ho Ping-Yu [Ho Peng-Yoke], Lu Gwei-djen and Wang Ling (1987); pt. 9. Textile Technology: Spinning and Reeling. Dieter Kuhn (1986); pt. 12. Ceramic Technology. Rose Kerr and Nigel Wood, with additional contributions by Ts'ai Mei-fen and Zhang Fukang (2004); pt. 13: Mining. Peter Golas (1999). V. VI. Biology and Biological Technology; pt. 1. Botany. Joseph Needham, with the collaboration of Lu Gwei-djen, and a special contribution by Huang Hsing-Tsung (1986); pt. 2. Agriculture. Francesca Bray (1988); pt. 3. Agroindustries and Forestry. Christian A. Daniels and Nicholas K. Menzies (1996); pt. 5. Fermentations and Food Science. H.T. Huang (2000); pt. 6. Medicine. Joseph Needham and Lu Gwei-djen, edited by Nathan Sivin (2000). V. VII. The Social Background. Pt. 1. Language and Logic. Christoph Harbsmeier (1998); pt. 2. General Conclusions and Reflections. Joseph Needham, edited by Kenneth Girdwood Robinson, with contributions by Ray Huang, and an introduction by Mark Elvin (2004).

Джозеф Нидэм родился 9 декабря 1900 г. в Лондоне в семье выходцев из Шотландии. Его отец — врач-анестезиолог Джозеф Нидэм (1852—1920) — был обладателем прекрасной библиотеки, содержащей множество трудов по религии и философии; мать Алисия Аделаида Нидэм (1863—1940), урожденная Монтгомери, — довольно одаренным музыкантом и композитором. В дальнейшем, когда Нидэм приступил к изучению биохимии и медицины в Кембридже, он совмещал научную деятельность с неослабевающим интересом к религии, философии и гуманитарным наукам.

После окончания Оундэльской школы в 1918 г. Нидэм поступил в Гонвилл-энд-Киз-Колледж Кембриджского университета, где быстро влился в религиозные и философские студенческие организации, существовавшие в стенах колледжа. Нидэм высоко ценил поощрение сэра Хью Андерсона, выдающегося нейрофизиолога того времени, однако наибольшее влияние на него оказал его первый научный руководитель — сэр Уильям Бэйт Харди, который убедил Нидэма в том, что подготовка к медицинской карьере требует изучения теории атомов и молекул. Таким образом, Нидэм, интересовавшийся, помимо прочего, зоологией, решил оставить ее в пользу химии, изучение которой он впоследствии совместил с исследованиями в области анатомии и физиологии. После получения степени бакалавра гуманитарных наук в 1921 г. и непродолжительного периода исследований в Германии Нидэм возвращается в Кембридж, где в качестве аспиранта он был принят в Кембриджскую биохимическую лабораторию. Затем Нидэм приступил к подготовке диссертации в Отделе биохимии Кембриджского университета под руководством Ф. Г. Хопкинса¹. С 1922 по 1924 г. Нидэм получал стипендию Бена Леви, изучая биохимию инозитов. В 1924 г. он был избран членом Совета Гонвилл-энд-Киз-Колледжа и в том же году женился на Дороти Мойл.

¹ Sir Frederick Gowland Hopkins (1861—1947) — английский биохимик, медик, преподаватель физиологии и токсикологии. С 1914 г. — заведующий кафедрой биохимии Кембриджского университета, с 1925 г. — руководитель отделения физиологии Института биохимии сэра Уильяма Данна. Лауреат Нобелевской премии 1929 г. по медицине.

Жена Дж. Нидэма — Дороти Мэри Мойл (1896—1987), уроженка Лондона, получила образование в нескольких учебных заведениях. В 1919 г. в Кембридже защитила диплом бакалавра химии и приступила к исследовательской работе в Институте биохимии сэра Уильяма Данна совместно с Ф. Г. Хопкинсом. В 1940-х годах она присоединилась к исследовательской группе химической защиты под руководством М. Диксона¹. В то время Дороти Нидэм находилась в Китае, сопровождая Дж. Нидэма, который был научным консультантом британского посольства в Чунцине. После войны вернулась в Кембридж, где продолжила исследовательскую деятельность в области биохимии ферментов.

Объектом ранних биохимических исследований Нидэма была эмбриология. В трехтомнике «Химическая эмбриология», изданном в 1931 г., Нидэм объяснял эмбриологическое развитие как химический процесс, отвергая мнения о том, что этот процесс обусловлен некой «жизненной искрой». Книга содержала обширное введение, посвященное истории эмбриологии, — его первый существенный вклад в историю науки. Впоследствии он дополнил эту работу исследованиями различных аспектов морфологии, что нашло отражение в его книге «Биохимия и Морфогенез» (1942 г.). Помимо этих двух работ, свет увидели три другие крупные книги по биохимии и большое количество научных публикаций. Одновременно с написанием трудов по биохимии Нидэм опубликовал множество статей по проблемам религии, политики и философии. Многие из них были впоследствии переизданы в четырех сборниках статей и очерков: «Биолог-скептик» (1929 г.), «Великое Земноводное» (1931 г.), «Время — река регенерации» (1943 г.) и «История на нашей стороне» (1946 г.)².

¹ Malcolm Dixon (1899—1985) — в 1923—1928 гг. ассистент профессора биохимии, 1928—1945 гг. — лектор Кембриджского университета; 1945—1966 гг. — руководитель Подотдела биохимии ферментов, 1966 г. — профессор биохимии ферментов.

² *Needham J.* The sceptical biologist. London, 1929; *Needham J.* The great amphibium: four lectures on the position of religion in a world dominated by science. London, 1931; *Needham J.* Biochemistry and morphogenesis. Cambridge, 1942; *Needham J.* Time: the refreshing river (essays and addresses, 1932—1942). London, 1943; *Needham J.* History is on our side: a contribution to political religion and scientific faith, F.R.S. London, 1946.

Интерес Нидэма к Китаю проявился весьма неожиданно в 1937 г., когда в его лабораторию прибыли китайские ученые: Лу Гуйчжэнь, Ван Инлай и Шэнь Шичжан.

33-летняя Лу Гуйчжэнь (1904—1991 гг.) — дочь нанкинско-го фармацевта, выпускница Цзиньлинского Женского университета¹, специалист по истории науки и техники Китая, врач-диетолог, профессор — прибыла в Кембриджский университет для учебы в аспирантуре под руководством Дороти Нидэм. Это событие стало поворотным в жизни Джозефа Нидэма, так как Лу Гуйчжэнь впоследствии стала самым близким сотрудником Нидэма и оказала большое влияние на всю его научную деятельность.

Лу Гуйчжэнь познакомила Нидэма с китайской наукой, цивилизацией и медициной. Под ее руководством Нидэм начал изучать китайский язык и историю Китая, в особенности, вклад Китая в мировую науку, который, по его мнению, незаслуженно обходят вниманием западные историки. Нидэм также стал активно поддерживать оказание британской академической помощи китайским университетам. Вместе с женой они добровольно вызвались отправиться в Китай для содействия реорганизации академической науки. Однако из-за войны, начавшейся в Европе, эти планы пришлось отложить. Лишь в 1942 г. Нидэм уезжает в Китай в качестве главы Британской научной миссии и в дальнейшем становится научным консультантом британского посольства в Чунцине. Помимо этого, он исполняет обязанности советника в различных ведомствах китайского правительства и армии. Под покровительством Британского совета Нидэм учреждает Китайско-Британский отдел по научному сотрудничеству. В задачи отдела входило определение потребностей китайских научных, технологических и медицинских учреждений и отдельных исследователей и последующее содействие в получении оборудования, медикаментов и научной литературы. Нидэм являлся директором отдела с 1942 по 1946 г., а Дороти Нидэм была его заместителем.

¹ 金陵女子大学 (金陵女子文理学院), христианский университет, основанный в 1913 г. в Нанкине.

Успешная деятельность отдела напрямую повлияла на формирование взглядов Нидэма в области послевоенного международного научного сотрудничества. Он направил три меморандума широкому кругу политических и научных деятелей с настоятельным предложением о включении проблемы международного научного сотрудничества в компетенцию формирующейся Организации Объединенных Наций.

Во время работы в Чунцине Нидэм тесно сотрудничал с историком Ван Лином, который окончательно укрепил его страсть к истории китайской науки. В 1945 г. Нидэм написал свою первую книгу о китайской технологии — «Китайская наука».

По возвращении в Кембридж в 1948 г. Нидэм приступил к работе над своим новым проектом — исследованием истории вклада Китая в мировую науку и цивилизацию. Проект «Наука и цивилизация в Китае» изначально предполагалось выпустить одной книгой объемом 600—800 страниц, однако вскоре стало очевидно, что этого объема недостаточно. Проект стал главной целью исследовательской работы Нидэма до конца его жизни. Работа над этим масштабным произведением продолжается последователями ученого в Научно-исследовательском институте Нидэма (при Кембриджском университете) по сей день.

В начале 90-х годов XX в. проект «Наука и цивилизация в Китае» приобрел статус Научно-исследовательского института Нидэма в Кембридже. В здании института расположена Библиотека истории науки в Восточной Азии. Изначально библиотека располагалась в здании Гонвилл-энд-Киз-Колледжа, главой которого до 1976 г. был Нидэм, и лишь в 1991 г. она была перемещена в отдельное здание. Библиотека содержит уникальные материалы на китайском, японском и западных языках, среди которых около 25 тыс. наименований изданий по истории науки и техники Китая и смежным дисциплинам, а также около 20 тыс. репринтных оттисков. В настоящее время активно идет процесс электронной каталогизации фондов библиотеки.

Только приведенный ниже список томов и краткая аннотация к каждому из них уже доказывают грандиозность проекта и выдающийся вклад Нидэма в мировую синологию.

Первый том «Науки и цивилизации в Китае» появился в 1954 г., и по 1995 г. вышло 7 томов в 16 книгах. В настоящее время проект включает уже более 20 книг:

- I. Вводные замечания (январь, 1954).
- II. История научной мысли (январь, 1956).
- III. Математика и науки о небе и земле (январь, 1959).
- IV. Физика и физические технологии:
 1. Физика (январь, 1962).
 2. Механические разработки (январь, 1965).
 3. Гражданское строительство и навигация (апрель, 1971).
- V. Химия и химические технологии:
 1. Бумага и печатное дело (июль, 1985).
 2. Алхимические открытия и изобретения: получение золота и достижение бессмертия (октябрь, 1974).
 3. Алхимические открытия и изобретения: историческое исследование от киноварных эликсиров до синтетического инсулина (май, 1976).
 4. Алхимические открытия и изобретения: прибор, теория и мастерство (сентябрь, 1980).
 5. Алхимические открытия и изобретения: физиологическая алхимия (август, 1983).
 6. Военные технологии: ракеты и осадные механизмы.
 7. Военные технологии: эпопея пороха (март, 1987).
 8. * *На стадии подготовки.*
 9. Текстильная технология: прядение и намотка (июнь, 1988).
 10. * *На стадии подготовки.*
 11. Черная металлургия (октябрь, 2007).
 12. Керамическая технология (октябрь, 2004).
 13. Горная промышленность (февраль, 1999).
- VI. Биология и биологические технологии:
 1. Ботаника (февраль, 1986).
 2. Сельское хозяйство (апрель, 1984).

3. Агропромышленность и лесное хозяйство (июнь, 1996) — ч. 1.
4. Агропромышленность и лесное хозяйство (июнь, 1996) — ч. 2.
5. Брожение и наука о пище (ноябрь, 2000).
6. Медицина (апрель, 2000).

VII. Социальный фон:

1. Язык и логика в традиционном Китае (февраль, 1998).
2. Общие заключения и размышления (июль, 2004).

Том 1. Вводные замечания

Первый том уникального проекта увидел свет в 1954 г. В аннотации к нему написано: «Повествование Дж. Нидэма о научно-технических достижениях останется одной из величайших работ нашего времени. Это признают не только западные и восточные специалисты, но и читатели. Текст, основанный на высококачественном критическом исследовании, сопровождается сотнями иллюстраций и пронизан теплым отношением к Китаю. Первый том является вводным, в нем доктор Нидэм подготавливает своих читателей к изучению всей человеческой культуры. Он начинает с исследования структуры китайского языка, делает обзор географии Китая и длительной истории его народа, анализирует научные контакты между Европой и Восточной Азией, которые происходили на протяжении веков».

Том состоит из следующих глав:

1. Вступление.
2. План работы.
3. Библиографические заметки.
4. Географическое введение.
5. Историческое введение I. Предимперская стадия.
6. Историческое введение II. Поднебесная империя.
7. Условия путешествия научных идей и технологий между Китаем и Европой.

Том 2. История научной мысли

Во втором томе серии «Наука и цивилизация в Китае», начиная с древних времен, описывается конфуцианская среда, в

которой формировались органический натурализм даосской школы, научная философия моистов и логиков и материализм легистов. В этой книге представлены фундаментальные идеи, доминирующие в научной мысли средневекового Китая. Автор начинает свою дискуссию, исследуя пиктографическое происхождение слов, ставших фундаментальными в научных трактатах, а затем формулирует теорию Двух Сил и Пяти Элементов. Далее пишет о скептической традиции, воздействии буддийской школы и усилении неоконфуцианства в китайском натурализме. В конце приводится дискуссия о концепциях законов природы в Китае и на Западе.

В состав тома, помимо списка иллюстраций, таблиц, входят:

1. Введение.
 2. Жу цзя (конфуцианцы) и конфуцианство.
 3. Дао-цзя (даосы) и даосизм.
 4. Мо-цзя (моисты) и мин-цзя (логики).
 5. Фа-цзя (легисты).
 6. Фундаментальные идеи китайской науки.
 7. Псевдонауки и скептическая традиция.
 8. Буддийская мысль.
 9. Цзиньские и танские даосы и сунские неоконфуцианцы.
 10. Сунские и минские идеалисты и последние крупные представители натурализма.
 11. Закон Человека и законы Природы в Китае и на Западе.
- Библиография.
Хронологическая таблица китайских династий.

Том 3. Математика и науки о небе и земле

После первых двух изданий, явившихся, по большей части, вводными, в третьем томе Нидэм предпринимает системный подход к изучению развития естественных наук в Китае. Освещенные в книге науки о Земле включают: географию и картографию, геологию, сейсмологию и минералогию. Нидэм разделяет параллельные традиции научной картографии и религиозной космографии Востока и Запада, исследуя сферические карты-развертки и глобусы, происхождение картографической прямоугольной сетки и навигационные чертежи, карты рельефа

и методы геофизических исследований, а также влияние картографии эпохи Ренессанса на Востоке. Наконец, Нидэм, первым из западных специалистов, приводит полное описание вклада Китая в геологию и минералогия.

Третий том довольно объемён — более 900 страниц. Как и два предыдущих, он богат иллюстрациями, содержит следующие главы:

1. Математика.
2. Астрономия.
3. Метеорология.
4. Науки о Земле.
5. География и картография.
6. Геология (и родственные науки).
7. Сейсмология.
8. Минералогия.

Том 4. Физика и физические технологии

В четвертом томе серии Нидэм прослеживает развитие физики и физических технологий в Древнем и средневековом Китае. В связи с возросшим объемом обработанной информации возникла необходимость издать четвертый том в трех частях. Первая часть посвящена собственно физике, вторая — применению физики в различных механических разработках, третья — гражданскому строительству, а также гидравлике и навигации.

Во второй части, например, описывается применение китайцами физических принципов в управлении и использовании сил. В предыдущих томах автор указал, что одна из основополагающих и наиболее специфических категорий китайской философии — *ци* (или *пневма*) — нашла отражение, главным образом, в акустике. Вместе с тем вторая часть четвертого тома повествует о том, что китайская тенденция думать в категории *ци* явилась причиной целого диапазона замечательных технологических достижений, например, изобретения поршневых воздушных мехов двустороннего действия, роторной веялки для зерна или гидравлической металлургической воздуходувки. Помимо всего, следствием такого мышления стали некоторые экстраординарные догадки и предсказания в аэронавтике.

Том 5. Химия и химические технологии

Пятый, самый объемный, том серии «Наука и цивилизация в Китае», подобно четвертому, подразделен на части в целях улучшения восприятия и представления. Весь том в целом охватывает такие предметы, как: бумага и печатное дело (часть 1); алхимия, ранняя химия и химические технологии (части 2—5), включая военные изобретения, особенно порох и ракеты (части 6—8); горная промышленность и металлургия; солевая промышленность и керамика (части 9—13).

Том 5, часть 1. Бумага и печатное дело

Первая часть пятого тома написана одним из сотрудников проекта. Профессор Чикагского университета Цянь Цуньсюнь, регулярно консультируясь с Нидэмом, провел наиболее полный и всесторонний анализ каждого аспекта изобретения бумаги и становления печатного дела из тех, которые когда-либо издавались на Западе. От близкого изучения обширной массы исходного материала Цянь переходит к упорядоченному освещению технологической стороны, имевшей чрезвычайную важность в развитии цивилизации. Основу книги составляет детальное изучение изобретения бумаги, а также исследование технологии и эстетического развития печатного дела в Китае. Рассматривая весь процесс эволюции, от ранней печати с помощью деревянных гравюр до появления подвижной литеры и изобретения книжного переплета, профессор Цянь продолжает повествование до начала XIX в., когда «печатных страниц на китайском языке было больше, чем на всех остальных языках вместе взятых»¹.

Том 5, часть 6. Военные технологии: ракеты и осадные механизмы

Шестая часть пятого тома является первой из трех², посвященных искусству войны в Древнем и средневековом Китае. Во введении говорится об отношении китайцев к войне в целом.

¹ Needham J., Tsiun Tsuen-Hsuein. Science and civilisation in China. V. 5. Chemistry and Chemical Technology. Pt. 1. Paper and Printing. Cambridge, 1985.

² Третья часть (т. 5. ч. 8) в данный момент находится на стадии подготовки.

Далее повествование ведется по четырем направлениям: а) производство и использование простых луков; б) описание арбалетов (стандартного оружия ханьских армий) и их появление на Западе; в) предпороховые формы артиллерийского оружия, включая изобретение катапульты и г) искусство осадной войны, которым особенно интересовались моисты. Существует много доступных материалов по искусству осадной войны, и эта секция, посвященная военному делу, является основной, так как охватывает все аспекты в деталях.

Содержание тома таково:

I. Китайская литература по искусству войны:

1. Военные теоретики.
2. Военные энциклопедисты.
3. Базовые концепции классической китайской теории войны, основные принципы действий.
4. Бой и соревнование.
5. Другие компоненты классической китайской теории войны.
6. Основные разногласия в китайской военной мысли.

II. Отличительные особенности китайской военной мысли:

1. Причины ее неизменной живучести.
2. Синкретические традиции, невоенный подход к войне и обязанностям солдат.
3. Большая популярность военной мысли в народе.
4. Военная мысль в гражданской жизни.
5. Место военного искусства (у) в китайском миропо-рядке.

III. Снарядное оружие:

1. Мастерство стрельбы из лука:
 - Лук.
 - Арбалет.
 - Социальная роль лука и арбалета.
2. Баллистические машины.
 - Описания и распространение.
 - Формы дугообразных баллист.

- Катапульты с ручным управлением и противовесом.
- Распределение и распространение.

IV. Сунские моисты.

1. Ранние города.
2. Двенадцать типов атак.

Том 5, часть 7. Военные технологии: эпопея пороха

«Эпопея пороха» — одна из трех запланированных публикаций по военному делу в рамках проекта. Открытие пороха в Китае в IX в. сопровождалось быстрым расширением масштабов его использования. К настоящему времени выяснилось, что все развитие технологии от бомб и гранат до изобретения ручного огнестрельного оружия произошло в Китае раньше, чем европейцы получили какие-либо знания о составе пороха. Применение пороха как в гражданском строительстве, так и механических разработках занимало одинаково важное место к тому моменту, как первая информация о нем распространилась по Европе в XIII–XIV вв. Данная книга продолжает демонстрировать значимость китайской науки и техники в отношении мировой истории.

В работе над книгой, кроме Дж. Нидэма, принимали участие Хэ Биньюй¹, Лу Гуйчжэнь, Ван Лин.

Том 5, часть 9. Текстильная технология: прядение и намотка

Эта книга является первой из двух², в которых будет приведен всесторонний обзор китайского текстиля и текстильной технологии. В данной книге показана эволюция технологии намотки шелка и прядения лубяного волокна в истории Китая. Эти действия являются основными методами в производстве пряжи и нити, предшествующем ткачеству. Любое изучение китайской текстильной технологии должно начинаться с изучения сырья, получаемого из волокон растений, таких, как ко-

¹ Профессор Гонконгского университета, академик Тайваньской академии наук (Academia Sinica).

² Вторая часть (т. 5. ч. 10) в данный момент находится в разработке.

нопля, рами, джут, хлопок и т. д., а также с исследования шелка, полученного из кокона местного тутового шелкопряда. В этой книге впервые за пределами Китая виды сырья и применяемые к ним методы обработки были задокументированы в контексте исторической эволюции, географического распространения и экономической значимости в аграрном обществе. Рассматриваемый временной интервал включает период от неолита до XIX в. Археологические и художественные свидетельства, немалая часть которых до сих пор не издана на Западе, соотносятся с китайскими текстовыми источниками с тем, чтобы проиллюстрировать достижения Китая в этой области.

Исследования Д. Куна¹, принявшего непосредственное участие в работе над книгой, показывают, каким образом китайская изобретательность в текстильной сфере повлияла на другие регионы, в частности на средневековую Европу. Кун объясняет, как текстильная технология достигла своего расцвета между X и XIII столетиями, и пытается выявить причины ее последующего относительного упадка. Развитие текстильной индустрии стало ключевым фактором подъема капитализма. В случае с Китаем после династии Сун, текстильная технология и организация труда людей, занятых в этой области, могут помочь выяснить, почему такого подъема не произошло в Китае.

Том 5, часть 11. Черная металлургия

Автор этой книги — Дональд Вагнер² — приводит подробную историческую сводку производства и использования железа и стали в политическом и экономическом контексте. В первой главе о традиционной китайской черной металлургии вводятся важные технические понятия и пути, которыми технология, география, и экономика взаимодействуют и влияют на политические явления. Проведенные недавно археологические раскопки, по мнению Вагнера, свидетельствуют о том, что ранее всего производство железа началось на северо-западе Китая и что металлургическая технология проникла в Китай с Запада через

¹ Профессор Вюрцбургского университета (Бавария).

² Профессор Копенгагенского университета, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института Нидэма в Кембридже.

Среднюю Азию. Тем не менее, именно технологические новшества, достигнутые в Южном Китае, поместили страну на совершенно иной путь развития, нежели западные страны. Дальнейшие главы освещают разработки времен династий Хань — Тан, техническое развитие и экономическую революцию периода Сун, а также экономическое развитие времен династии Мин. В заключительной главе высказывается мнение о том, что современная сталелитейная промышленность многим обязана достижениям Китая.

Том 5, часть 12. Технология керамики

Данный том представляет собой детальное и богато иллюстрированное исследование китайской керамики со времен каменного века до наших дней. Книга построена на основе анализа исторических текстов, принципов керамической науки и результатах археологических раскопок. В книге даются ответы на следующие вопросы: «Каким образом китайская посуда изготавливалась, покрывалась глазурью и обжигалась?», «Почему фарфор появился в Китае на тысячу лет раньше, чем на Западе?», «Каково влияние Китая на мировую керамическую промышленность?» Ответы на эти и многие другие вопросы приводятся в данной богато иллюстрированной истории китайской керамики.

Содержание:

1. Постановка проблемы.
2. Глины.
3. Печи.
4. Производственные методы и порядок работ.
5. Глазури.
6. Пигменты; эмали и позолота.
7. Транспортировка.

Том 5, часть 13. Горная промышленность

Автором этой части стал П. Дж. Голас¹. Данная книга, вышедшая в 1999 г., явилась первым наиболее полным изданием,

¹ Профессор Денверского университета, специалист в области социально-экономической истории и истории техники в традиционном Китае.

посвященным горной промышленности Китая, вышедшим на западном языке. Охватывая огромный интервал времени, начиная с неолита и до наших дней, данное издание детально описывает сферу горной промышленности Китая от меди до ртути, от мышьяка до угля и других полезных ископаемых. Помимо этого, в данной книге исследуется взаимосвязь между горной промышленностью Китая и социальными, политическими и экономическими факторами, позволяя автору заключить, что эти внешние факторы были, вероятно, более важными при ответе на вопрос, почему горная промышленность получила больший размах, нежели технологический прогресс.

В книге приводится обзор горного дела в Китае, дается описание источников, месторождений, продукции китайской горной промышленности. Кроме этого, освещаются методы инженерно-геологических исследований, приисковых горных работ, разработки месторождений открытым способом и обогащения руд. Две главы книги — «Труд, капитал и горная промышленность» и «Государство и горная промышленность» — посвящены описанию взаимосвязи горного дела и социальных факторов.

Том 6. Биология и биологические технологии

Часть 1. Ботаника

В составлении первой части шестого тома серии приняли участие Лу Гуйчжэнь и Хуан Синцзун¹. Данный том, подобно четвертому и пятому, подразделен на части, изданные по отдельности. Весь том в целом охватывает такие предметы биологии и биотехнологий, как: ботаника, сельское хозяйство, зоология, медицина и фармацевтика.

Том 6, часть 2. Сельское хозяйство

Эта книга явилась первой в серии, написанной сотрудником проекта при жизни Нидэма. Франческа Брэй², тесно со-

¹ Сотрудник Национального научного фонда (Вашингтон), сотрудник Научно-исследовательского института Нидэма в Кембридже.

² Профессор социальной антропологии Эдинбургского университета, почетный профессор Отдела антропологии Калифорнийского университета в Санта-Барбаре.

трудничая с Нидэмом, осуществила наиболее полное исследование сельского хозяйства Китая, которое когда-либо было издано на Западе. Во время проведения исследований в Китае, посредством проверки и упорядочения огромного количества исходных данных, зачастую спорных и не подтвержденных доказательствами, ей удалось осветить ключевую область китайского технологического развития. По мнению Ф. Брэй, сельское хозяйство представляет собой технологическую систему, сохраняющую баланс между природой и обществом, так как оно отражает взаимодействие между тем, что допустимо природой, и тем, чему препятствует государство. Таким образом, Ф. Брэй начинает книгу с полного обзора первоисточников и исследования экологических факторов в процессе развития китайского сельского хозяйства.

Основное содержание книги составляет информация, полученная в результате анализа широкого спектра китайских средневековых трактатов по истории техники и сельского хозяйства. Основное внимание уделяется описанию полевых систем, орудий, технологий (посева, сборки урожая, его хранения), а также описанию зерновых культур (что, где росло и каким образом происходило перемещение собранного урожая). Более подробно автор анализирует обстановку со сбором тех культур, без которых население Китая не могло бы существовать: злаки, бобовые, масличные, клубеньковые, овощи и фрукты. В завершающей части книги сельскохозяйственная революция в Европе сопоставляется с аграрными изменениями в Северном Китае династии Хань и с «Зеленой революцией» в Южном Китае династии Сун. Отмечены важные различия между производством сухого зерна и водным рисоводством в процессе последовательных изменений в развитии китайского общества.

Помимо общих характеристик китайского сельского хозяйства, в книге приводится информация о его истоках, ресурсах, трактатах, посвященных сельскохозяйственной тематике, сельскохозяйственных календарях. Анализируя содержание китайских первоисточников в свете их влияния на историческую интерпретацию, автор проводит сравнение сельскохозяйственной отрасли Китая с традиционным европейским сельским хозяйством. Заключительная часть книги посвящена описанию сель-

скохозяйственных культур, орудий и методов выращивания, сборки и хранения урожая.

В трех последних главах, каждая из которых озаглавлена вопросом: «Осуществил ли Китай вклад в сельскохозяйственную революцию в Европе?», «Произошла ли сельскохозяйственная революция в Китае?» и «Развитие или изменение?», предпринимается попытка ответить на «Главный вопрос Нидэма» (или «Проблему Нидэма»): «Почему изменившая мир научная революция произошла в Европе, а не в Китае?»

Том 6, часть 3. Агропромышленность и лесное хозяйство

Третья часть шестого тома «Науки и цивилизации в Китае» состоит из двух частей. Первая из них, написанная К. Дэниэлсом¹, прослеживает подробную историю развития технологии возделывания сахарного тростника с древних времен до начала XX столетия. Дэниэлс исследует вклад китайских технологий в развитие мировой сахарной промышленности, уделяя особое внимание передаче этих технологий странам Юго-Восточной и Восточной Азии в период после XVI в.

Вторая часть, написанная Н. К. Мензисом², — это история лесного хозяйства в Китае. Доктор Мензис исследует традиционное ведение лесного хозяйства, прослеживая с самых ранних китайских письменных источников, а также описывает методы лесоводства и основные виды древесины, использовавшиеся в китайском лесном хозяйстве. В заключительной главе автор сопоставляет историю уничтожения лесов в Китае с аналогичными процессами в Европе и Японии.

Том 6, часть 5. Брожение и наука о пище

Несмотря на то, что сегодня китайской кухней наслаждаются во многих уголках света, технологии, используемые в создании ее характерных компонентов, все же остаются малоизвестными на Западе. Книга Хуан Синцзуна, уже принимавшего участие в работе над одной из частей серии, явилась первым полным историческим описанием продовольственной отрасли

¹ Профессор Токийского университета иностранных языков.

² Фонд Форда (Пекин).

в Китае на западном языке. Помимо процесса преобразования сельскохозяйственной продукции в продовольственные товары, в данной книге исследуются происхождение, развитие и научная база традиционной китайской продовольственной технологии применительно к производству четырех категорий пищевых продуктов: получение алкоголя из зерна с помощью брожения; производство соевой пищи и приправ из соевых бобов; хранение пищи, производство лапши, растительных масел, мальтозы, крахмала и, наконец, переработка и употребление чая. Автор, по возможности, приводит сравнение китайского опыта в продовольствии с аналогичными отраслями промышленности на Западе и в других регионах. В конце книги автор размышляет о том, каким образом природа, техника и человеческое вмешательство привели к открытиям и инновациям в области продовольствия в традиционном Китае.

Том 6, часть 6. Медицина

После смерти Джозефа Нидэма и Лу Гуйчжэнь значительное количество письменных материалов о развитии китайской медицины ожидало своей публикации. Эти материалы были собраны и объединены редактором книги — Н. Сивином¹ — в пять очерков, входящих в состав данного издания. Эти эссе представляют собой широкий и интересный обзор медицины и ее места в культурной жизни, включая гигиену, иммунологию, профилактическую и судебную медицину, а также некоторые исследования, проведенные китайскими врачами более, чем за тысячу лет.

Том 7, часть 1. Язык и логика в традиционном Китае

Эта книга является первой из двух частей заключительного седьмого тома проекта «Наука и цивилизация в Китае». По мнению ее автора К. Харбсмайера², китайская культура — единственная культура в мире, в которой самостоятельно произошло развитие логических определений и логического мыш-

¹ Профессор отделения восточных исследований при Пенсильванском университете.

² Филолог, профессор Университета г. Осло.

ления на собственном неиндоевропейском языковом базисе. Харбсмайер исследует основные особенности китайского классического языка, которые позволяют ему быть подходящим посредником науки в Древнем Китае. В поле его исследования попадают разговорный китайский язык и семиотика китайских иероглифов, традиционные китайские словари и грамматика, определение места китайского языка среди языков Восточной Азии, а также история изучения классического китайского языка на Западе.

Кроме того, в поле его детального анализа входит широкий круг абстрактных понятий, являющихся ключевыми в развитии научного дискурса. Харбсмайер уделяет особое внимание концептуальной истории логической терминологии в Древнем Китае, а также традиционным китайским взглядам на китайский язык. В книге также приводится обзор развития логической мысли в Древнем Китае, сначала в терминах дискуссий, развернутых в древнекитайских текстах, и затем на примере древнекитайских теоретических суждений по вопросам логики. Рассмотрению этих вопросов посвящены главы: «Отрицание и закон двойного отрицания в классическом китайском языке», «Логические пропозициональные связки», «Логические и грамматические категории», «Логическая и грамматическая ясность в классическом китайском языке». В заключительных главах Харбсмайер уделяет внимание вопросам буддийской логики, перевода логических терминов с санскрита на китайский язык.

Том 7, часть 2. Общие заключения и размышления

Трудно переоценить важность проекта Нидэма «Наука и цивилизация в Китае». В течение почти 50 лет Нидэм и его сотрудники открывали идеалы, концепции и достижения научных и технологических традиций Китая, начиная с древних времен до начала XIX в. За время длительной трудовой деятельности Нидэма сохранилось множество очерков, многие из которых были написаны им в соавторстве с другими сотрудниками проекта. В этих эссе Нидэм излагает общие представления об исторической и социальной обстановке в Китае. Данные материалы, отредактированные одним из ближайших соратников ученого Кеннетом Робинсоном, легли в основу вышедшей в июле

2004 г. второй части седьмого тома. Исследование этих материалов позволяет восстановить предпосылки и причины, благодаря которым проект Нидэма под его непосредственным руководством окреп и продолжает существовать уже более полувека. Документы, собранные в этой книге, являют читателю научные основы одного из величайших академических проектов XX столетия.

Вторая часть седьмого тома включает следующие главы:

1. Введение.
 2. Вступительное слово Дж. Нидэма.
 3. Наука и общество на Востоке и Западе (Дж. Нидэм).
 4. Роль Европы и Китая в эволюции мировой науки (Дж. Нидэм).
 5. Природа китайского общества: техническая интерпретация (Дж. Нидэм, Хуан Жэньюй¹).
 6. История и человеческие ценности: перспективы китайской науки и технологии (Дж. Нидэм).
 7. Литературный китайский как язык науки (К. Робинсон, Дж. Нидэм).
 8. Общие заключения.
 - 1) Общее резюме.
 - 2) Китайские изобретения и открытия.
 - 3) Современная наука: почему из Европы?
 9. Джозеф Нидэм: монолог К. Робинсона.
- Библиография.

Следует отметить, что в своем благородном стремлении реабилитировать и доказать научную полноценность (особенно теоретичность) китайской науки Нидэм склонен, с одной стороны, переоценивать ее общечеловеческую значимость, а с другой — недооценивать национальную (культурно-историческую) специфику. В результате в его теоретических построениях возникли противоречия. Серьезнейшее из них состоит в следующем: признавая, что китайская наука не достигла уровня «современной науки» (возникшей в Европе в итоге научной рево-

¹ Преподаватель китайского языка в Нью-Йоркском государственном университете в 1967—1980 гг.

люции XV—XVII вв.), Нидэм вместе с тем утверждает, что она наиболее близка к идеальной (всемирной, универсальной) науке будущего.

Несмотря на это, можно с уверенностью утверждать, что своей многотомной энциклопедией «Наука и цивилизация в Китае» Джозеф Нидэм открыл Западу путь к академическому признанию научного прошлого Китая. Этот уникальный труд демонстрирует историческое развитие китайской науки более полно и подробно, чем это когда-либо было предпринято на любом из западных языков. Изучение творческого наследия Дж. Нидэма остается актуальным для исследователей развития науки и человеческой цивилизации в целом.

Д. Г. ГЛАВЕВА

*Институт Дальнего Востока РАН
Москва*

ЯПОНСКИЙ САД. ИСКУССТВО ЕДИНЕНИЯ С ПРИРОДОЙ И С САМИМ СОБОЙ*

Среди достижений японской культуры, несомненно, особое место принадлежит японскому саду. В XX в. понятие «японский сад» стало своеобразным именем собственным: за ним стоит вся многовековая история искусства сада в Японии, искусства уникального и неповторимого, представляющего тщательно разработанную философско-эстетическую систему осмысления природы как универсальной модели мироздания.

Многовековый культ природы, который стал в Японии (и вообще в странах Дальнего Востока) органичным элементом национальной психологии, возник отнюдь не случайно. Истоки его коренятся в обожествлении рек, гор, животных, птиц, растений и деревьев. Однако подобные верования характерны для всех народов на определенном этапе их исторического развития. Поэтому следует искать дополнительные причины того,

* Статья подготовлена при поддержке Фонда содействия отечественной науке.

почему на Дальнем Востоке, в частности в Японии, почтительное отношение к окружающему человека миру и природе сохранялось на протяжении средневековья и дошло до наших дней в виде безусловной эстетической и этической нормы.

Одно из возможных объяснений возникновения устойчивого культа природы можно увидеть в не прекращавшемся в течение многих столетий влиянии буддизма на общественное сознание Японии, где он вплоть до конца XVI в. являлся государственной идеологией и проник практически во все сферы человеческой деятельности. Именно буддизм, по всей вероятности, предложил наиболее разработанное учение о бытии, одним из базисных компонентов которого является «среда обитания» (включающая природу как таковую) и которое подчеркивает принципиальное единство человека (как живого существа) и природы (как «среды обитания»). С этой точки зрения неудивительно, что именно буддизм оказал решающее воздействие на формирование эстетических представлений японцев, на развитие литературы и искусства в этой стране.

Природа — та основа, на которой японцы соткали плотно своей культуры. В смене сезонов и в различных природных явлениях они видят своеобразное отражение человеческой жизни и органично включают их в свои повседневные обычаи, духовные и эстетические воззрения. Специфичная для японского менталитета «близость» к природе и порождаемые этой традицией «ландшафтные» культууроформы (природная поэзия, проза, пейзажная живопись, садово-парковое искусство, *икэбана*¹, *бонсай*², *сайкэй*³, *бонэки*⁴, *бонкэй*⁵ и т. д.) служат тому наилучшим подтверждением.

¹ *Икэбана* — искусство составления композиций из живых и засушенных растений. Основатель *икэбана* — Сэн-но Рикю (1522—1591 гг.). В настоящее время существует около трех тысяч школ *икэбана*, из которых две ведущие — *Икэнобо* и *Охара*. Неизменным в *икэбана* остается принцип свободной естественности, помогающий ощутить душу цветка.

² Термин *бонсай* (букв. «посаженный в плоском сосуде») появился только в 1869 г. Искусство *бонсай* перешло в Японию из Китая. Предполагается, что искусственным формообразованием деревьев в горшках в Японии занялись примерно в конце XVI в. К настоящему времени видовой диапазон *бонсай* включает примерно 50 пород деревьев, но по-прежнему самым излюбленным деревом

В XX в. понятие «японский сад» стало обладать суммой устойчивых признаков, отличающих его от садов другого типа. Эти основные признаки — употребление камней и гальки, мхов и невысоких растений, небольшой размер сада, асимметрия его композиции — формализовались и составили уже новое европейское понятие «микрорландшафт», имеющее часто лишь внешнее сходство с подлинным своим прототипом.

В европейской культуре понятие «ландшафт» появилось в Новое время (его не знали ни Античность, ни Средневековье), и выражало оно взгляд на природу горожанина, отделенного в своей повседневной жизни от естественного природного окружения. Европейский парк — это природа, преобразованная человеком, олицетворение его разума, воли и торжества над неорганизованным, хаотичным миром. Это всегда декоративно «улучшенная» природа, существующая как архитектурное эхо в окружающей человека естественной среде.

Японские «ландшафтные» культуроформы по своему смыслу в корне отличаются от подобного представления. Безусловно, они тоже «сделанные». Более того, следы деятельности человека встречаются повсюду в окружающем японском ландшафте. В полумраке лесных троп мы вдруг обнаруживаем замшелые ста-

остается сосна. Первое появление *бонсай* на европейской выставке относится к 1909 г. Это произошло в Лондоне. В самой Японии первая национальная выставка карликовых деревьев состоялась в Токио в 1914 г. И только выставки в токийских парках Хибия в 1928 г. и Уэно в 1934 г. окончательно утвердили *бонсай* как полноправный национальный вид декоративного искусства.

³ *Сайкэй* — букв. «живые пейзажи». Это форма культивирования растений с использованием только живых образцов. У *бонсай* и *сайкэй* общая цель — создание совершенных в своей естественности деревьев и пейзажных образцов. Развитие японского миниатюрного пейзажа из живых растений связывается с именем Тосио Кавамото. Как и в случае с *бонсай*, миниатюрные «живые пейзажи» впервые появились в Китае и связываются с древним культом камней, имеющих причудливую форму — *тайхуши*.

⁴ *Бонсэки* — миниатюрный садик на подносе.

⁵ *Бонкэй* отличается от *бонсэки* тем, что в нем всегда присутствуют растения. Это пейзаж в трех измерениях. Вода в *бонкэй* обычно передается песком. Ко всему этому добавляются горы, поля, крохотные деревья, миниатюрные копии домов, мостов, фигурок людей и животных. *Бонкэй* может воссоздавать как реальный, так и отвлеченный пейзаж.

туи каменных будд. Встретившееся на пути большое дерево оказывается обвязанным сплетенной из соломы веревкой (яп. *симэ-нава*), а у основания его мощного ствола приютилось миниатюрное святилище, сложенное из нескольких грубо обработанных каменных плит. Но все это воспринимается не как нечто инородное, привнесенное извне, не как вмешательство посторонней силы, нарушающей гармонию окружающей природы, а, наоборот, как элемент, создающий эту гармонию.

Для европейца природа — антитеза, от которой он защищается. Японец же приспосабливается к природе, вписываясь в нее. Он стремится не перестроить мир, а сам встроиться в него, не разрушая связи, найти или выработать в себе точки согласования с ним. Иными словами, человек, принадлежащий к традиционной японской культуре, стремится к гармонизации отношений с природой и пространством, а не к их покорению. Даже совсем маленькие пейзажные композиции на подносах и тарелках призваны интегрировать человека в природный мир в качестве его составляющей. В результате — присутствие человеческого элемента придает особую теплоту японской природе.

Наиболее ярким свидетельством этого могут служить японские ландшафтные сады, воспроизводящие в миниатюре горы, реки, озера, долины. Японец не перемещается в пространстве, не преодолевает расстояния ради встречи с природой. Он приближает, «притягивает» ее к собственному дому путем детального структурирования ближнего пространства. В данном случае наблюдается своеобразное воспроизведение мифологического акта *кунибики* — «подтягивания земель»¹. При этом размеры природного мира сильно уменьшаются. Таким образом, происходит своего рода одомашнивание и миниатюризации живой природы. В связи с этим следует также отметить, что многие японские сады представляют собой не обобщенную модель Вселенной, но

¹ В «Идзумо-фудоки» (VII в.) присутствует мотив *кунибики* (дословно «подтягивания земель»), отражающий, по всей вероятности, эпоху укрепления племени Идзумо. Когда божество земли Идзумо поняло, что управляемая им земля чересчур мала, оно решило увеличить ее пределы. Но не за счет столь привычного европейцам завоевания, военного похода в дальние земли с последующим их заселением. Оно просто взяло и притянуло своей мифологической веревкой другие территории.

манифестацию совершенно конкретного ландшафта, признанного культурой за образцовый¹. И именно в этих миниатюрных следах с живой природы, а не в настоящих лесах, и произрастают многочисленные виды воспеваемых японцами растений.

Культ природы породил специфическое ощущение пространства, не признающее четких границ между внутренним и внешним, интерьером и, например, садом. Открытый план, т. е. распахнутость навстречу природе, непосредственный переход к ландшафту — чрезвычайно важная черта традиционного японского строения. Вода, камни, деревья, кусты, мхи, цветы, травы являются для устроителя сада не просто материалом, но частицами Вселенной, обладающими сокровенной значимостью. Японский художник был уверен, что в природе есть все — и красота, и разумность, и одухотворенность. Нужно увидеть это, открыть и понять, не изменить или переделать, а только выявить то, что в ней заложено. В контексте такого мировосприятия сад воспринимается не как придуманная и навязанная природе схема, но как формула, точная и выражающая самую суть ее закономерностей.

Думается, что истоки японского сада следует искать в синтоизме (*синто*:², «путь богов») — древней религии японцев, связанной с обожествлением окружающей природы, с поклонением небу, солнцу, звездам, горам, камням, деревьям, цветам и кустам. Для синтоистских представлений характерна политеистическая окрашенность бытия: нет единого и всемогущего бога, отсутствует подавляющий абсолютизм божественной воли. В основе синтоистской мифологии — пантеизм, многочисленные боги (*ками*), населяющие воды, горы, землю, но находящиеся по эту сторону существования. Мир в архаическом восприятии — это «стихийный мир саморавных феноменов, одушевленный и населенный ками»³. Всеохватывающее согласие с

¹ *O-Young Lee*. The compact culture. The Japanese tradition of «smaller is better». Tokyo—New York—London, 1991. P. 77—80.

² Долгие гласные в японских именах и названиях обозначаются знаком «:» (например, а:, о:, ю:).

³ *Ермакова Л. М.* Синтоистский образ мира и вопросы поэтики классической японской литературы. // Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1989. С. 24.

природой как основа японского мировоззрения привело к их одухотворяющему взгляду на вселенную. К явлениям природы японцы относились как к феноменам, исполненным божественной, жизненной силой. Первоначально ее присутствие обозначалось двумя иероглифами: *кэ* — таинственная, необъяснимая сила, пронизывающая все предметы и пространство, и *моно* — изначально имевшее смысл материального предмета и одновременно бесформенного, «первоначального» пространства. Из них образовалось понятие *моно-но кэ* — божественная, скрытая сила, заключенная в предметном мире и окружающем пространстве. Пространство и предмет в этом понятии были нераздельны и едины¹. Наряду с предметом (камнем, яп. *сики*) — вещественным олицетворением *моно-но кэ*, человек представлял себе и пространство, в котором божество существует, и пытался это пространство особым образом выделить, подчеркнуть. Таким образом, появился *сики* — обычно прямоугольный участок, засыпанный белой морской галкой. Он служил местом обрядов поклонения божеству.

Иными словами, в синтоизме почитались не только сами объекты, но и пространство вокруг них. Выделение из естественной окружающей среды сакрального места «было первым шагом к возникновению пространственного языка как художественного, образного мышления»². Камень-божество и двор, засыпанный галкой, «были самой первой формой эстетического осмысления природных объектов»³. Именно особое отношение к камню и пространству станет основополагающим принципом в японских садах.

По традиции считается, что в Японии первые сады были сделаны в начале VII в. Как свидетельствует мифологическо-летописный свод «Нихонги» («Нихон сёки», «Анналы Японии», 720 г.), в 625 г. во дворце Сога-но Умако, крупного политического деятеля и покровителя буддизма, был разбит сад с искусственным озером, в центре которого находился остров. Сад приобрел такую большую популярность, что Сога-но Ума-

¹ Николаева Н. С. Японские сады. М., 2005. С. 25.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 50.

ко даже получил прозвище *Сима-но ооми* («Великий министр острова»). Именно с этого времени, как полагают японские ученые, слово *сима* («остров») стало использоваться для обозначения сада с озером и островом (иногда островами).

Само слово *нива* («сад») также впервые встречается в «Нихонги» как обозначение пустого пространства, предназначенного для поклонения богам.

Идея сада-микрокосма, сада искусственного и естественно-го одновременно, как и многое другое, проникла в Японию на волне распространения на островах континентальной культуры, прежде всего китайской.

В Китае источники этого искусства уходят в глубокую древность. Самые первые знаменитые сады, упоминающиеся в письменных источниках, относятся еще к первым векам до нашей эры — сады императора Цинь Шихуана и ханьского правителя У-ди. Сады эти создавались как земное подобие рая, где сама красота природы должна была помочь человеку проникнуть в тайны бытия и достичь бессмертия. Сад был не только необходимой частью императорского дворца или поместья вельможи, но и дома городского чиновника и хижины поэта-отшельника.

С сунского времени (X—XII вв.) признанным центром садового искусства был город Линьань (современный Ханчжоу). В оригинале китайские сады сохранились лишь от позднего Средневековья (XVI—XIX вв.).

Японцы в значительной степени восприняли пространственные концепции, сложившиеся в китайском садовом искусстве. Но формы выражения идеи сада-микрокосма на протяжении веков постепенно видоизменялись.

Особенно отчетливо воздействие материковых садовых образцов прослеживалось в эпоху Нара (710—794 гг.). Сады были пространны, с большими водоемами, по которым можно было кататься на лодках, с павильонами и беседками. Однако в культуре Нара сад как отражение представлений о мире и о взаимоотношениях между человеком и природой не играл существенной роли. Он выступал скорее в качестве фона вокруг зданий императорского дворца, дворцов знати и буддийских храмов и не имел художественно-смыслового подтекста.

Если у китайцев в отношении к природе превалировал взгляд философского разума, то у японцев на первое место выдвинулось **эмоционально-эстетическое переживание**, окрашенное буддийским ощущением иллюзорности, эфемерности мира и человеческой жизни. Собственно поэтому оно было лишено открытой жизнерадостности и всегда заключало в себе момент быстротечности. Красота раскрывалась как бы в своей высшей точке и потому ощущалась как мгновенная, едва уловимая и преходящая, готовая в следующий миг исчезнуть бесследно.

Отсюда вырастал и сам тип отношения к миру природы — **любование** (из которого впоследствии развилось религиозное созерцание). Необходимо четко понимать, что любование природой — это не просто «смотрение», но обязательно переживание, изощренное восприятие окружающего мира всеми органами чувств, в первую очередь зрением.

Человек эпохи Хэйан (794—1185 гг.) стал задумываться о неслучайности встреч и расставаний, о быстротечности жизни и всего, что связано с ней, что дарует и отнимает радость, ввергая душу в печаль. Противопоставление и конфликт между вечным и преходящим нашли своеобразное отражение и в садовом искусстве хэйанской эпохи, создаваемом в значительной степени под влиянием учения о «Чистой земле» (амидаизм)¹.

Со второй половины X до середины XI в. в период безраздельного господства рода Фудзивара обращение к будде Амиде преследовало цель реализации принципа **получения «пользы в этом мире»**, а сам ритуал носил своеобразный налет аристократического эстетизма.

С конца X в. в среде буддийского духовенства, а позже и в широких слоях аристократии начали распространяться представления о скором наступлении века «конца Закона» (*манпо:-дзидай*). Обнищание аристократического сословия, противоречия в правящей элите, связанные с борьбой за власть, ус-

¹ Учение о «Чистой земле» (амидаизм) сформировалось в Китае в V—VI вв. Получило название по имени главного будды этого течения — Амиды. Целью адепта амидаизма является возрождение после смерти в «Чистой земле» (санскр. *сукхавати*, яп. *дзэ:до*). Развитый культ единого божества (Амиды) и учение о спасении в «Чистой земле» являются особенностями, отличающими амидаизм от других направлений в буддизме.

губляли ощущение общей нестабильности в стране и предчувствия будущего упадка. Эсхатологические настроения обусловили и метаморфозу набиравшего силы амидаизма: на первый план выдвинулся мотив о «Чистой земле» как рае, находящийся где-то далеко, не «здесь», положительной альтернативе недолжному бытию в «здешнем» мире.

В то же время в восприятии подобных амидаистских представлений обнаруживается интереснейшая деталь: с одной стороны, под влиянием эсхатологических идей и настроений в буддизме в рассматриваемый период хэйанские аристократы видят свое спасение в возрождении в «Чистой земле» будды Амиды — некоей трансцендентной территории, находящейся на Западе. Но в результате присущего им символического восприятия реальности с помощью взгляда они стремятся воссоздать образ Западного рая в своей нынешней жизни — «здесь» (в этом времени и в этом пространстве). Вот почему даже такая трансцендентная сфера бытия подвергается визуализации. Она приобретает особую притягательную силу, лишь попадая в поле зрения адептов. Этот факт свидетельствует о повышенной значимости непосредственного чувственно-зрительного восприятия в системе японской рефлексии.

Считалось, что «Чистая земля» расположена на острове посреди безбрежного моря. Подобную картину амидаистского рая на Земле как бы создавал классический японский сад *сима*. Он был невелик по размерам, но озеро, остров (острова), мостик, холмы в сочетании с цветами, деревьями давали огромное множество ракурсов, поворотов, смену зрительных впечатлений. Таким образом, на ограниченном пространстве возникала зримая картина огромного мира. Планировка сада у храмового комплекса представляла собой попытку найти и создать в компонентах живой природы символическое выражение миропорядка, высшая точка которого — «Чистая земля» будды Амиды. Объектом поклонения был весь храм. Сад являлся его вместилищем и был подчинен ему, что коренным образом изменилось в последующую эпоху, когда именно сад стал главным компонентом храмового ансамбля.

Из сказанного выше следует, что в хэйанских ландшафтных садах уже присутствует значительная доля символики, которая

станет преобладающей в следующие века истории садового искусства Японии. Сад как всякое символическое искусство открывал возможность для человека постичь бесконечное и выразить свое постижение в осязаемой, зрительной форме. Налицо своеобразное «сужение» пространственно-зрительного восприятия за счет детального структурирования ближнего пространства. Размеры обширных, даже трансцендентных территорий свертываются до пределов маленького кусочка природы рядом с домом. Пространственно-временные параметры «там» и «когда-то» становятся нераздельными частями картины мира, определяемой координатами «здесь» и «теперь».

Стремлением приблизить природу к собственному дому пропитаны различные архитектурные направления рассматриваемой эпохи, в особенности новый стиль домашней архитектуры, известный как *синдэн-дзукуру* (букв. «спальный павильон»), который пользовался популярностью среди императорского окружения и хэйанской аристократии за свою естественность и гармоничность.

Характерной особенностью этого стиля являются ландшафтные (пейзажные) сады с холмами (*цукияма*), воспроизводящие на ограниченном пространстве природный пейзаж (потому в них важны детали: песок, камни, деревья разнообразной формы, ручьи, пруды, озера, водопады), и здания, крытые тонкими слоями коры японского кипариса. На ширмах и перегородках внутри зданий размещались произведения художников, отображающие японские ландшафты в различные сезоны.

В садах аристократы устраивали павильоны. Такая постройка могла служить небольшим храмом для частного богослужения, уединенным убежищем для медитации или чайной церемонии. Из этих павильонов можно было любоваться озером с островом в центре. Выгнутый мостик соединял остров с северной частью берега, а плоский мостик — с южной частью. По южную сторону находились и небольшие холмы (*цукияма*). Вода текла в озеро по специальному ручью с востока, из-под крытой галереи, а потом из озера на запад. Эта была самая общепринятая композиция, но в зависимости от вкусов хозяина дома высаживались различные породы деревьев, преобладали те или иные цветы, отдельные детали (песчаные дюны с сосна-

ми) создавали определенные ассоциации с известными своей красотой местами.

Наряду с пейзажными садами в композиционной схеме императорского дворца и жилых домах хэйанских аристократов имелись также небольшие дворы-сады, по своему типу схожие с синтоистским церемониальным двором. Таким образом, происходит своеобразное переплетение (но еще не полное совпадение и соединение), двух архитектурно-пространственных идей: идеи церемониального двора, связанной с религиозными представлениями синтоизма, и идеи светского пейзажно-символического сада, как место для любования природой и место для развлечений, зародившейся на континенте.

В эпоху Хэйан садовое искусство уже оформляется как специфический жанр со своими формальными признаками и законами. Озеро с островом считалось основой сада, поэтому и сам сад хэйанского периода называли *сима* — «остров».

В целом и в эпоху Нара, и в эпоху Хэйан сад и пруд (озеро) проектировались для обозрения в меняющейся перспективе (хотя на сад можно было также смотреть из дома или павильона), т. е. по мере того как зритель продвигался, плывя на лодке.

Во времена Камакура (1185—1333 гг.) и Муромати (1392—1568 гг.) эстетические каноны дзэн-буддизма (японская версия китайской буддийской школы *чань*) оказали огромное влияние на искусство японского сада. Именно в этот период (XIV—XVI вв.) оно приобрело свой классический вид. Сад стал непременной, главной частью храмового комплекса, уменьшился в размерах и все более предназначался не для прогулок, а для созерцания — т. е. приобрел «философскую направленность». Более того, созерцание сада превратилось в часть дзэнской практики духовно-физического самосовершенствования. Главными в таком саду стали вечнозеленые кустарники, которым придавали заданную форму, близкую к форме камня, а также отдельно стоящие камни, мхи, деревья хвойных пород. На передний план вышло принципиально новое осмысление природы: она стала пониматься как воплощение бытия мира, требуя не только поклонения, не только любования, но и философского осмысления сама по себе. Динамика восприятия заменилась статичностью. Светские катания на лодке — тихим

созерцанием в духе дзэн. В качестве иллюстрации сказанного приведем следующий пример: любимым местом отдохновения хэйанских аристократов был старинный сад, расположенный к северо-западу от Киото. Великолепная композиция из камней в пруду, намекающая на китайский остров бессмертных Пэнмэй, по всей вероятности была создана китайскими ремесленниками. Семь камней создают трехмерный сунский пейзаж — возвышающийся центральный остроконечный пик, фланкируемый подчиненными вершинами. В 1265 г. на участке этого сада был построен храм Тэнрюдзи. Сёгун Асикага Ёсимицу (ум. в 1408 г.) купил этот старинный участок земли со знаменитым садом. В 1397 г. по его велению там была построена загородная усадьба Китаядомо, которая после его смерти и стала храмом, сегодня известным как Кинкакудзи (Золотой павильон). Сад и пруд эпохи Хэйан, первоначально спроектированные для обозрения в меняющейся перспективе, теперь можно было увидеть полностью с одной выгодной точки зрения — из трехэтажного павильона.

Подобным образом организованы сад и пруд Гинкакудзи (Серебряный павильон, Киото, 1489 г.).

В рассматриваемый же период также появляются сады, в которых господствует один компонент — бамбук, мох или камень. Наиболее известный сад такого типа был создан в 1339 г. знаменитым дзэнским учителем Мусо Сосэки (1275—1351 гг.). В храме Сайходзи (Киото) мастер разбил сад, главным украшением которого стали более 50 видов мха, до сих пор поражающих зрителей переходом оттенков от золотисто-зеленого к черному.

Создавая подобные «философские сады», дзэнские монахи стремились передать идеи бесконечности природы, времени, пространства. В малом и единичном они видели отражение великого и всеобщего, самой Природы как всеобъемлющего макрокосма. Сад был для них также средством воплощения бесконечной идеи Будды. В то же время в нем находили непосредственное отражение и древнекитайские космогонические представления об *инь* и *ян*, согласно которым горы, скалы, камень символизировали светлое мужское начало (*ян*), а вода, песок, галька — темное, женское (*инь*). Таким образом, средневе-

ковый сад, прежде всего, выражал отношение к миру и представление о нем.

Свойственное дзэнской культуре тяготение к лаконичности и ассоциативности способствовало сокращению садового пейзажа и усилению его символическо-философской направленности. Так, помимо ландшафтных садов, характерных для архитектуры *синдэн-дзукури*, появились знаменитые сухие сады (*карэ сан-суй*, букв. «сухие пейзажи») — абстрактные, скорее намекающие на сад композиции, несущие большую смысловую нагрузку. Они предназначались для обозрения с фиксированной точки, для медитации, а не для прохода по ним. В этих садах реальную воду символически заменили песок и гравий. Пластическая выразительность камней, их пропорции, соотношение объемов, размещение в пространстве, особые композиции кустарников и деревьев формировали эстетические качества сада: он становился почти монохромным, строгим, порой даже аскетическим.

Своеобразная разновидность дзэнского сухого сада — это плоский сад (*харинива*), обычно небольшой по площади, с композицией из камней, песка или гальки (в нем отсутствуют деревья и кустарники), иногда окруженный стеной, иногда смыкающийся с другим садом.

Среди сухих садов следует особо выделить сад храма Рёандзи в Киото (называемый еще садом Пятнадцати камней), созданный монахом Соами (ум. в 1525 г.). Сад имеет форму прямоугольника размером 30 × 10 м. Всего 15 черных необработанных и разных по величине камней, разбросанных по белому песку, заботливо выровненному граблями, и ограниченное число выгодных точек зрения — подойти можно только с двух продольных сторон прямоугольника. Сад обрамлен стеной и, таким образом, просматривается только с веранды примыкающей постройки.

Количество камней не случайно. Согласно лунному календарю, именно за 15 дней луна становится полной. Иными словами, сад храма Рёандзи — символ совершенства.

Камни организованы в 5 групп. Видимая от входа самая большая группа выступает на первый план, в то время как остальные уменьшаются по мере приближения к ним. Это бле-

стящее использование архитектурной перспективы с целью визуального увеличения небольшого пространства. Интересно также то, что с любой точки всегда видны только 14 камней, какой-нибудь 1 постоянно скрыт. Пространственной организацией 15 камней выражена идея об иллюзорности человеческих представлений о мире, о том, что Истинная Реальность скрыта от беспокойного ума и достичь совершенства нельзя. Обязательно остается что-то неизвестное, неучтенное. Каждый из посетителей видит свои 14 камней. И именно в том, что люди воспринимают одно и то же по-разному, каждый по-своему, и заключается философская суть сада.

Интересное толкование феномена 15 камней предлагают дзэнские монахи. Они полагают, что в один момент времени мы уподобляем самих себя этим камням — большим и значительным, готовым куда-то отправиться и передвинуться (иллюзия движения создается за счет неровных волн, оставленных граблями на песке). Однако на другой день мы будем не больше и не важнее, чем бесчисленные мельчайшие песчинки (каждая из которых когда-то была крупным весомым камнем). Значительность длится только миг. В этом и состоит урок о мимолетности вещей.

Дзэнская культура создала еще один замечательный вариант сада — чайный (конец XVI в.). Сад, ведущий к входу в чайный домик, выступает важным компонентом в чайной церемонии¹, помогая участникам правильно настроиться на предстоящее действие. Представление о саду как о пространстве, отделяющем два мира — внешний, суетливый и внутренний, умиротворенный (в чайной комнате) — объективно присутствовало в идее «убежище отшельника посреди города», и по мере эволюции чайной церемонии к ее классическому образцу пространство вокруг чайного домика обретало все большую функциональную нагрузку, что в конечном счете привело к выработке концепции «росистой земли» (*родзу*).

¹ Слово сочетанием «чайная церемония» традиционно передаются японские термины *тядо*: («путь чая») и *тя-но ю* («чайный напиток», «чайный бульон»). Чайная церемония в первую очередь предполагает формирование «психосферы», некоего «духовного поля».

Японское слово *родзи* в зависимости от иероглифов, которыми оно записывается, имеет два значения — «дорожка» («тропа», «путь») и «росистая земля»¹. *Родзи* в первом значении обозначало тропу от входа в сад до чайной комнаты. Такое написание довольно часто встречается в средневековой «чайной» литературе. В сочинении «Чай» (*Содзимбоку*, 1627 г.), «Заметки из Идзуми» (*Идзуми-гуса*, 1687 г.) *родзи* записано сочетанием иероглифов, которые передают значение «тропа»².

Трактовка *родзи* как «росистой земли» связывается с именем выдающегося чайного мастера Сэн Рикю (1522—1591 гг.). Так, например, в «Собрании [сведений] о чае святых» (*Сэнтясю*; 1593 г.) иероглифы, которыми пишется слово *родзи*, обозначают «росистая земля», что отражает радикальное изменение в представлении о функции этого, ставшего важнейшим, компонента открытого пространства³.

Под «росистой землей» понимается садовая зона, в которой располагается чайный домик (*соан*, хижина), точнее говоря, ее часть между домиком со стороны входа и воротами в сад с улицы. По мысли Рикю, вступая на «росистую землю», участник чайной церемонии отстраняется от «пожара» повседневного бытия⁴. По мнению Сэн Рикю, *родзи*— это место, где выявляется «истинная таковость» (*синнё*) человека, на нем пребывающего. Говоря словами Рикю, «гость», находящийся на этой земле, счищает «[мирскую] грязь с сердца»⁵. Такая функция *родзи* позволяет увидеть в ней воплощение «единотакowości» двух ипостасей бытия — «профанического» и «абсолютного», сансары и нирваны.

Итак, функция *родзи* заключается в очищении «гостя» от скверны бренного мира, что достигается благодаря качествам «земли» Будды, которыми наделено это место. Этим, по мне-

¹ Игнатович А. Н. Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). М., 1997. С. 159.

² Там же. С. 159.

³ Там же. С. 160.

⁴ Ядэ котэн дзэнсю (Полное собрание классических трактатов Пути чая). Т. 1. Токио, 1971. С. 319.

⁵ Там же.

нию, С. Исикава, «росистая земля» отличается от традиционного японского сада, предназначенного для любования природой и единения с ней¹. Данная функция *родзи*, безусловно, соотносится с характеристикой садовой зоны при чайном домике (т. е. открытого пространства) как символом *ян*.

Задача создать «гостям» необходимое для дальнейшего действия настроение определяет и принципы организации «росистой земли», которая в отличие от обычного сада имеет значительно меньшую площадь. Эстетика *родзи* целиком соотносится с основными правилами чайного действия: с гармонией (*ва*), чистотой (*сэй*), покоем (*дзюку*). В свою очередь, содержательную сторону этих правил определяет основополагающий принцип дзэнского мировосприятия — *ваби* («безыскусность», «простота», «неброское очарование»). Красота *ваби* отвергает избыток выразительных средств и предпочитает сдержанность, умолчание.

Как правило, *родзи* делится на две части — внешнюю (*со-то-родзи*) и внутреннюю (*ути-родзи*), создающие контрастное настроение. Например, если на «внешней росистой земле» человек чувствует себя как у подножья горы, то на «внутренней росистой земле» у него появляется ощущение пребывания в глубине скал, поросших мхом. Если пейзаж «внешней» части вызывает чувство, что «гость» попал в густой лес, то «внутренней» — настроение долины или поля. «Внешняя росистая земля» должна создавать ощущение очищенности, «внутренняя» — усиливать настроение *ваби*.

Огромную роль в ландшафте «чайного сада» (как и любого японского сада) играют камни. Важнейшую функциональную нагрузку в его структуре несут композиции из камней на месте ритуального омовения рук и рта, камни у входа в чайный домик, тропа из «летающих камней», по которой проходят «гости» к входу в чайный домик. Композиции камней могут быть самыми разнообразными, однако их сочетание не должно выглядеть вычурным — это противоречило бы принципам эстетики *ваби*. Например, на «росистой земле» у чайного домика Конни-тиан «летающие камни» напоминали разбросанные бобы². Со

¹ Игнатович А. Н. Указ. соч. С. 160.

² Тядо дзитэн (Словарь Пути чая). Токио, 1979. С. 556.

стороны «внешней росистой земли» устанавливается необработанный большой камень, низкий и широкий, с плоским верхом, на который становится «гость» перед попаданием на «внутреннюю росистую землю»¹. С другой стороны ворот лежит камень-ступенька для «гостя», а рядом с ним — камень с плоским верхом, у которого «хозяин» встречает гостей². Эта пара камней получила название «камни-супруги» (*мэтоиси*)³.

В период позднего Средневековья все рассмотренные выше типы дзэнских садов в уже каноническом, формализованном виде получили огромное распространение и составили основу понятия «японский сад», сохранившегося вплоть до настоящего времени.

Исходя из изложенного выше, можно заключить, что любой японский сад, независимо от своих типологических характеристик, содержит два основных компонента, взаимодополняющих друг друга: вода и камни. Вода может быть натуральная или символизированная песком, галькой. Камни же, за редким исключением, присутствуют всегда. *Сутэси*, или искусство расстановки камней, считалось главным в работе художника сада. Камни подбирали по форме, цвету, фактуре, а также по соответствию всех этих качеств общему характеру сада, его стилю и всем другим его элементам. Задача художника состояла в том, чтобы «почувствовать пластические возможности каждого камня и сгруппировать их наиболее выразительно. Он должен найти точное соотношение камней и таким образом организовать пространство сада»⁴.

Устройству водоема, его форме, направлению движения воды, если это ручей-поток, придавалось не меньшее значение, чем воде. Водоем позволяет в пределах сада воспроизвести в миниатюре берега, заливы, полуострова и острова.

Любой водоем в саду обязательно имел острова. И один остров обязательно носил название «райский» (*хираи-дзима*), который считался стоящим среди океана. Поэтому он никогда не соединялся мостиком с берегом.

¹ Тядо дзитэн. С. 193.

² Там же. С. 420.

³ Там же. С. 580.

⁴ Николаева Н. С. Указ. соч. С. 82.

Почти во всех композициях с водоемами и островами центральное место отводилось острову черепахи и острову журавля, символизирующим стремление человеческого духа к глубине познания.

Движение от ландшафтного сада к философскому заключается, прежде всего, в уменьшении элементов. Философский сад является своего рода сокращенной формой (*со*) полной, развернутой формы (*син*) ландшафтного сада. Но это лишь кажущееся упрощение форм. На самом деле происходит своеобразный переход от изобразительности к символике, значительное усложнение художественного языка¹. Ландшафтный сад ориентирован на реальную природу в ее наиболее впечатляющих, видимых формах. Философский сад воплощает в себе «формулу мироздания», квинтэссенцию, сокровенную сущность природы.

Японские сады — поистине своеобразные окна в иную реальность. Это пространство, на котором человек, любясь красотой природой, постигает единение и с ней, и с самим собой. Более того, само искусство японского сада по своей сути выражает результаты сложной духовной деятельности человека — длительного и постепенного постижения им самых общих законов бытия. Природные формы изображают не сами себя и даже не себя в увеличенном масштабе (камень — гора, а пруд — океан), но отображают представления людей той или иной эпохи о пространстве и времени, о движении и покое, о бесконечном и конечном.

¹ Николаева Н. С. Указ. соч. С. 81.

А. Р. ДЕЙКИНА

**Институт Дальнего Востока
Москва**

ЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВАЦУДЗИ ТЭЦУРО

Для нас герой и достоин особого интереса лишь тот, кто благодаря природе и воспитанию дошел до почти полного растворения своей личности в ее иерархической функции, не утратив, однако, того сильного и свежего обаяния, в котором и состоят ценность и аромат индивидуума... ибо и в самой совершенной иерархии, в самой безупречной организации мы видим вовсе не механизм, составленный из мертвых и в отдельности безразличных частей, а живое тело, образуемое частями и живущее органами, каждый из которых, обладая своей самобытностью и своей свободой, участвует в чуде жизни.

Герман Гессе. «Игра в бисер»¹

Критическое состояние современной западной философии пробудило интерес к истории японской мысли (как, впрочем, и к восточной философии вообще). Возникновение серьезных противоречий между технологическим прогрессом мирового сообщества и моральной его стороной поставило в качестве ос-

¹ Гессе Г. Игра в бисер. М., 2004. С. 7—8.

новой задачи философской науки разработку отвечающих новым историческим условиям духовных и этических оснований человеческого существования. В поисках путей преодоления духовного кризиса, порожденного обществом потребления и информации, и его дальнейшего развития ученые обращаются к иным мировоззренческим и мыслительным системам. В этих условиях обращение к японской философии, ее включение в процесс обновления мировой философской культуры и появление до селе незнакомых миру имен кажется неслучайным.

Очевидно, что японская философия обладает своими сугубо национальными особенностями, и поэтому включение японской философии в процесс развития мировой мысли породило ряд теоретико-методологических проблем. Собственный категориальный аппарат, особый язык и способ философской рефлексии не позволяют достичь абсолютного соответствия классическим понятиям европейской философии. Ко всему прочему, на способ, стиль и форму мышления японцев существенный отпечаток наложил идеографический характер письма, обусловивший формулирование образов-понятий, — в противовес чисто логическим категориям западной философской культуры. Иероглиф никогда не порывал связи со своим конкретно-предметным значением, и философская рефлексия японцев в итоге выработала свой оригинальный категориальный аппарат, который трудно сводим к понятиям западной философской традиции.

В отличие от европейской философии, которая всегда носила умозрительный характер, японской рефлексии было присуще стремление выстроить цельную картину мира, отражающую действительную неразрывность существования человека, природы и общества. Поэтому монолит философских представлений традиционно включал в себя весь комплекс знаний о природе, обществе и человеке. «Собственно онтологические и гносеологические концепции приобретали в нем форму моральных конструкций и принципов. Эта системность мышления, превалирование «единого» над отдельным, особым составляет характерную черту японской философии»¹.

¹ Лукьянов А. Е., Феоктистов В. Ф. Программа курса «История китайской философии» для сдачи экзамена по кандидатскому минимуму. М., 2005. С. 11.

Поэтому неудивительно, что проблема социального взаимодействия и этической культуры была столь важна для японских мыслителей, законодателем среди которых по праву считается Вацудзи Тэцуро¹. Его «Наука этики» (*Ринригаку*) считается программным исследованием японской этической мысли и практики. Основываясь на экзистенциалистских позициях, мыслитель стремился точно определить японскую альтернативу современной ему западной мысли. По его мнению, культурно-этические традиции Японии обладают потенциалом для создания более здоровой и уравновешенной этики, чем современные западные.

Вацудзи Тэцуро (1889—1960) — один из наиболее влиятельных философов современной Японии. Русскоязычный мир, возможно, и не знаком с его работами, но в истории философии мысли Японии он останется главным образом как создатель выдающейся этической теории, посвященной вопросу взаимоотношений индивида и общества.

Вацудзи Тэцуро — один из представителей небольшой группы философов в Японии XX в.², имя которого вошло в сокровищницу мировой мысли. Будучи философом-энциклопедистом, он создал научные труды как по восточной, так и по западной философии, начиная с античной Греции, заканчивая Шопенгауэром, Ницше, Кьеркегором и Хайдеггером; начиная с примитивного буддизма и древней японской культуры, заканчивая Догэном (работы которого, сегодня всемирно известные, Вацудзи Тэцуро в одиночку удалось заново открыть обществу), эстетикой и японской этикой. Его работы по японской этике и по сей день считаются наиболее фундаментальными исследованиями. Влияние этого мыслителя велико; именно поэтому его творчество горячо обсуждается последователями и порождает острую критику оппозиции.

Вацудзи Тэцуро родился в 1889 г. в семье врача, воспитавшего в сыне чувство лояльности и преданности в духе конфуцианской этики. Возможно, именно отец сформировал безмер-

¹ В данной работе принято следующее обозначение японских имен и фамилий: сначала фамилия, затем имя. Имена не склоняются.

² Наряду с такими мыслителями, как Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, Ниситани Кэйдзи, Мики Кийёси, Судзуки Дайсэцу.

ное чувство уважения Вацудзи к императорскому дому. Родители также открыли ему глаза на значение «Пути» (яп. *Мити*, кит. *Дао*), ставшего позже одним из центральных понятий его философии. Он получил образование в самых лучших учебных заведениях страны: Первой высшей школе и Токийском императорском университете. Как и многие другие представители своего поколения, в юношеском интеллектуальном взрослении он неизменно пришел к проблеме индивидуализма, порожденной противоречиями духовной ситуации того времени.

В Японии в эпоху Мэйдзи (1868—1912 г.) происходит тотальное принятие основ европейской жизни. Если говорить о сфере духовно-мыслительной, то в начале эпохи Мэйдзи на японский образ жизни повлиял англо-американский прагматизм. Позднее пальму первенства переняла немецкая идеология, повлияв в первую очередь на японскую политическую мысль и политическую систему в целом. О силе германского влияния свидетельствует использование текста прусской конституции как модели для японской конституции в 1889 г. Такое активное заимствование привело к тому, что любой японец и философ в первую очередь вынужден был вычленять в своем мышлении как категории национального философского наследия, так и европейского способа мышления.

После разгрома Японии во Второй мировой войне многие мыслители были вовлечены в горячие дебаты о дальнейшей судьбе японского императорского дома. Вацудзи отстаивал институт императорства, будучи серьезно убежден в том, что именно император является носителем и главным символом японской культуры и традиции. Для тех, кто считал основной причиной вовлечения Японии в войну действия императора, Вацудзи был реакционером. Другие же, напротив, видели в нем мыслителя, отстаивающего особенности и значение японской традиционной культуры. Однако очевидно одно: Вацудзи отстаивал специфику японской культуры после внутреннего разрыва и размежевания, случившегося под влиянием западных идей.

Как описывал Роберт Белла, «отрезанный» в культурном смысле от своих соотечественников приверженностью западной культуре, будучи также отдален от своей семьи и родного

города студенчеством в Токио, Вацудзи Тэцуро, как и многие в подобных обстоятельствах, должен был решить для себя вопрос индивидуализма и самореализации¹.

Две первые работы Вацудзи Тэцуро были посвящены Ницше и Кьеркегору — философам-индивидуалистам. Однако уже в 1918 г. произошел переход от западного индивидуализма и космополитизма к внутреннему взращиванию и восстановлению самосознания японской культуры. Вацудзи опубликовал книгу «Воскрешение идолов», которую Белла расценил как показатель обратной интеллектуальной переориентации с индивидуализма и «возвращение в уютное единство жизни японского общества»². Возврат к ценностям собственно японской культурной традиции произошел под влиянием блестящего романиста Нацумэ Сосэки, преподававшего Вацудзи в Первой высшей школе.

По мнению Вацудзи Тэцуро, решение современной проблемы отчуждения, одиночества и беспомощности следует искать в социальных взаимоотношениях. То единство и сбалансированное чувство Я, которое современное западное общество теряло с небывалой скоростью, до сих пор сохранялось в японском обществе, в котором индивидуальность традиционно поглощалась общественным сознанием. Для этого Вацудзи советовал обратиться к раннеяпонским (культурным) документам. Решение Сосэки — «следуй небесам, откажись от себя» (*сокутэн кёси*) — слишком радикально. Предложенное Вацудзи Тэцуро средство от эгоизма, с неизбежностью ведущего к отчуждению, более гуманно: оно заключалось в восстановлении социальной взаимосвязанности субъектов. Итак, к 1918 г. Вацудзи Тэцуро пришел к отрицанию индивидуального как законной и разумной основы этического действия. В целом согласованная с идеями *кёдо-тай* (общество, община, объединение), эта идея получила высокую оценку в общественном дискурсе того периода. Отсюда понятно, почему Вацудзи Тэцуро повернулся в сторону общества как подлинного субъекта моральности.

¹ Robert Bellah. Japan's Cultural Identity // The Journal of Asian Studies, 1965. No. 4. P. 586.

² *Idem.* P. 587.

Преобладание общественного над индивидуальным сохранилось и в зрелой философии мыслителя. Он верил, что общество принимает специфическую культурную форму для любого народа, и в 1920-х годов составил ряд представлений об особенностях японской и азиатской культуры. Между тем он продолжал черпать идеи из достижений европейской философии, особенно из нарастающего феноменологического движения. В тот момент огромное влияние на Вацудзи Тэцуро оказал Гуссерль, первооткрыватель неэмпирического, интуитивного метода знания — феноменологии. В 1929 г. слияние в рефлексии Вацудзи коллективистского начала, культурного партикуляризма и европейской философии породило теорию *Фудо*. Под впечатлением от знакомства с немецкой школой «философии жизни», в частности с фундаментальной онтологией Хайдеггера и его работой «Бытие и Время», Вацудзи создал понятие экзистенциального пространства (по аналогии с хайдеггеровским пониманием времени), разработанное в основной философской работе Вацудзи «Климат», или «Эссе о климате» (*Фудо рон*), положившей начало целому направлению в японских культурологических исследованиях. Это направление так и называется *фудо рон* и изучает влияние физико-географических факторов на национальную культуру и этническую психологию.

Несомненно, *tagmum opus* Вацудзи Тэцуро — «Наука этики» (*Ринригаку*). Именно эта книга содержит зерно его академических и философских достижений. Это была и основательная критика, и вызов европейской философской антропологии, которая тогда была в моде. До сих пор эта работа, наряду с другими исследованиями Вацудзи в области этики, такими как, «Этика греческого полиса» (1932 г.), «Этика как наука о человеке» (1935) и «История японской этической мысли» в двух томах (1953 г.), порождает значительный интерес и вызывает острые дискуссии.

Хотя Вацудзи Тэцуро обычно и не рассматривается как представитель Киотской школы, содержание и тон его работ ясно демонстрируют, что он был мыслителем подобного толка. Однако тогда как главный акцент Киотской школы делается на теории познания, метафизике и логике, Вацудзи Тэцуро основное внимание уделяет этике, хотя его ранние научные изыска-

ния по Шопенгауэру, Ницше, Кьеркегору и не относились напрямую к подобной тематике. Его занимали не концепции Нисида и Танабэ, а реконструкция источников японской культуры. Хотя многие идеи Вацудзи, к примеру, центральное место понятия «ничто» и диалектического противостояния, избличают влияние мыслителей Киотской школы, его собственный творческий подход приводит его к формулировке своеобразных идей и применению их к этическим, политическим и культурологическим вопросам.

В предвоенной и военной Японии ортодоксия императорства служила подтверждением существующей политической реальности. Позиция императора всегда была отправной точкой в определении ценностей и приоритетов для японского народа, в формировании самосознания которого важную роль сыграли конфуцианские идеи. Представления об императорском доме как высшем средоточии ценностей и определение нации как единого и цельного сообщества отразились на идеологии *тэнносэй* (императорство), которая отвергала законность любой критики и оспаривания. По определению, верные императору подданные не могут оспорить волю августейшего правителя. Так как вся государственная политика была также по определению выражением императорской воли, любое возможное сопротивление государству было ослаблено законом.

Государственная монополия на право устанавливать ценности выливается в отождествление этических ценностей с государственной властью. В Европе «вопросы убеждений и морали считались личным делом (делом субъекта); между тем государственная власть была постепенно поглощена внешней системой законов, которая имела техническую природу»¹. В таком случае, политическая сила и верховная власть становятся просто формальностями, тогда как вопрос ценностей остается за индивидуальным сознанием. Несмотря на то, что в конце Второй мировой войны сам император Хирохито отрекся от идеи божественного предопределения Японии и ее культуры и признал либеральные ценности западной демократии, мораль в Японии никогда не

¹ *Maruyama Masao. Theory and Psychology of Ultra-Nationalism // Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, ed. Ivan Morris. London, 1963. P. 3.

проходила процесс интернализации, характерный для западной рефлексии. Именно поэтому у нее всегда был порыв вылиться во власть и силу. «Мораль в Японии никогда не извлекается из глубин индивидуальности; наоборот, она коренится вовне ее и без колебаний утверждает себя в форме полной энергии, мощного «внешнего движения»¹. «Отождествление силы (власти) и морали равносильно конгломерату *sein & sollen*, т. е. того, что есть, и того, что должно быть (бытия и долженствования); нация приравнивается к ценности, не являясь субъектом по отношению к какому-нибудь моральному коду, и ... самому себе»².

Более того, даже если мораль отождествляется с властью, власти предержавшие сами не являются ответственными моральными субъектами. Так как наивысшим проявлением ценности является трон, оценка достоинства социальной позиции, данной кому-либо, определяется близостью к нему. Власти предержавшие сами по себе ради близости к императору отказались от некоторых привилегий, выступая в соответствии не с субъективными ценностями, а внешними нормами. Во всей системе взглядов японского национализма не было единичного морального субъекта, так как даже император отсылает свои позиции и полномочия не своей субъективной самости, а линии своих наследников — императорской династии, одновечной с Небом и Землей. Результатом стала власть без ответственности. Она фактически не отвечала за агрессию и жестокость, которые были отличительной чертой японского милитаризма.

Учитывая все вышесказанное, важно было бы найти ответ на вопрос, была ли японская академическая философия в первой половине XX в. до некоторой степени характеризуема экстернализацией ценностей? Предложила ли японская философия теоретически выгодные позиции, которые позволили бы уйти или сопротивляться этому состоянию?

Работы по феноменологии часто содержат утверждения, в которых критикуется наука. Работа Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» — всего лишь

¹ *Maruyama Masao*. P. 9.

² *Jeffrey Woo*. *The Philosophy of As-Is: The Ethics of Watsuji Tetsuro* // *Stanford Journal of East Asian Affairs*, Spring, 2001. Vol. 1. P. 96.

один из примеров. В таких работах критикуется галилеевское математическое понимание природы и ставится под сомнение та форма истины, которую отстаивает современная наука, а также универсальная общезначимость всех понятий. Феноменология предпринимает попытку стать трансцендентальной феноменологией, применяя метод (путь воздержания от высказывания мнения) ко всем понятиям современной западной науки и философии, в первую очередь к таким, как пространство, время, причинность, материя как протяженность, математические законы, детерминизм и т. д. Раскрывается понятие жизненного мира как забытого основания значения этих понятий, Гуссерль делает акцент на историческом аспекте жизненного мира и особое внимание уделяет межкультурному сравнению. Это ведет к теологической интерпретации истории с ее европоцентристской тенденцией, которая стала поводом для жарких дискуссий, несмотря на вклад Гуссерля в трансцендентальную феноменологию.

Пример феноменологического критицизма науки, в котором была развита проблема культурного сравнения западного и незападного типов мышления, может быть обнаружен в размышлениях Вацудзи Тэцуро, одного из первых ученых-феноменологов в Японии. В «Науке этики», к примеру, Вацудзи Тэцуро начинает свои размышления с объяснения пространственно-временного характера человеческого существования; а его идея пространства и времени достойна упоминания по двум причинам — она основана на его конфронтации с феноменологией, а также ссылается на научное понимание пространства и времени. Это неизбежно дало возможность обновленного понимания понятий причинности, природы, тела, субъект-объектных отношений, детерминизма и т. д.

Вацудзи понимает пространство как нечто «субъективное». Цель его — понять государство «человека» (*нингэн*) как «человеческие отношения» в двухсторонней структуре отношений индивида и общества. Поэтому он трактует пространственность как протяженность, образуемую с помощью перемещения и коммуникаций, сформированную уличами, как нечто, порождающее взаимодействие людей. В основе существования — субъективное пространство.

Вацудзи Тэцуро внимательно анализирует историю современного понимания пространства: Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля, Марти, Бергсона, Brentano и Хайдеггера. И считает, что «проблема пространственности субъекта и по сей день остается в рамках отношений «человек—природа», и она до сих пор не сдвинулась в сторону «практических отношений «человек—человек»¹.

Понимание пространственности Вацудзи Тэцуро затрагивает не только философию, но и новую теорию пространства XX в. Вацудзи считает, что истинный источник пространства — в актуальном (телесном) движении, в протяженности, другими словами, не в данности момента сознания, но в интересубъективной практике, которая предстоит теоретическому сознанию. Пространственность человека субъективна, а не объективна. «Пространство окружающей среды», перспективное пространство и гомогенное (абсолютное пространство Ньютона) пространство возникают как абстракции «протяженности», являясь субъективной пространственностью. Однако эта субъективность должна рассматриваться строго в контексте отношений.

Вацудзи Тэцуро также определяет временность человеческого бытия и описывает способ понимания субъективной временности. Действие субъекта предполагает, что существует «заранее и уже» и «предвкушение (ожидание)», характеризующее фундаментальную природу временности. Главная идея философа — дать определение времени на основе «подлинности» (*Eigentlichkeit*) человека — его происхождения, т. е. общества. Человеческая сущность имеет уникальную структуру, включающую прошлое, настоящее и будущее (как происходящее). Это структурированное единство, в котором человек происходит в прошлом и возвращается к себе в настоящем, достигая противоположности и себя и другого, и в то же самое время единство Я и других, выявляющее временной характер человеческого существа. Временная природа, присущая всем сферам человеческой жизни и общества, называется у Вацудзи «природным временем». Сначала он рассмат-

¹ *Sato Yasuku*. Die Erfahrung der abendländischen Kultur im modernen Japan // «Fudo» von Watsuji Tetsuro und die Kritik des Szientifismus, <http://www.kcl.c.or.jp/humboldt/ysatooe.htm>.

ривает его как сведенное к конкретной точке. Далее, он наблюдает два направления в понимании времени: первое — физическое понимание времени, что является полной абстракцией, и другое — конкретное, субъективное время.

Обращаясь к проблеме времени в истории философии, Вацудзи останавливается на определении времени Аристотелем как числа движений, соотносящихся соответственно критерию «до и после». Если интерпретировать его как «последовательность моментов «сейчас», мы приходим к современному научному пониманию времени, равнозначного ньютоновскому абсолютному времени. Другими словами, оно является опространственным временем.

Другая же возможная трактовка Аристотеля — субъективизация времени. Вацудзи Тэцуро внимательно анализирует идеи апологетов подобного понимания времени — Плотина, Августина, Беркли, Юма и Канта. Далее, из отказа от гомогенного времени, произведенного Кантом, разворачивается новое измерение времени — здесь рассматриваются Brentano, Марти, Бергсон и «внутреннее сознание времени» Гуссерля, понимание времени которыми приходит в тупик. Найти выход из этого тупика удалось Хайдеггеру, который критиковал Гуссерля за то, что тот не преодолел традиционного понимания времени как «горизонта, бесконечного в обе стороны», ведь главная характеристика подлинного времени — конечность. Основной вопрос философии Хайдеггера, экзистенциального анализа *Dasein* — это «забота», отношение, существующее до различения теории и практики, и на этой основе объясняется модус подлинной изначальной временности как целостности в тут-Бытии трех измерений: прошлого (фактичности или заброшенности), настоящего (обреченности вещам) и будущего (проекта). Прошлое коренится в утверждении проекта *Dasein*, будущее — в проектировании, в то время как настоящее — падение в «них» (*das Mann*), растворение в повседневности. И это устремление *Dasein* к смерти в будущем возвращает человека к его подлинности.

Вацудзи Тэцуро принимает чрезвычайную субъективизацию времени Хайдеггером, но в то же самое время отмечает главный его недостаток: время у Хайдеггера — время индивида, а не время межчеловеческих отношений. И смерть, по мнению Ва-

цудзи, должна быть не только индивидуальным личностным событием, а рассматриваться сквозь призму человеческих отношений. Хайдеггеровская теория времени — это исследование времени в глубинах сознания, жизни и существования, но она тоже не дает целостное, всестороннее понимание. Для того чтобы восстановить значимость человеческих отношений, бытия-с-другим, мы должны восстановить роль и значение изначальной пространственности человека.

Итак, для Вацудзи главная проблема этики заключается не в проблеме индивидуального сознания, но в межчеловеческих отношениях и взаимодействии в практической обыденной деятельности. Следовательно, всякое этическое исследование может преуспеть только посредством изучения исторических реалий существования человека через понимание его высказываний. Одним словом, для того, чтобы ответить на этот вопрос, потребуется метод герменевтики, или интерпретации. Иррациональная историческая реальность не может быть схвачена логикой; а герменевтика, цель которой — понимание исторической реальности через интерпретацию человеческих высказываний, выстраивает верный путь к этическому исследованию. В хайдеггерианской феноменологии истина — это неприкрытость бытия, которая раскрывается через Логос, или язык. Так же поступает Вацудзи Тэцуро, который открывает «Науку этики» этимологическим анализом четырех ключевых терминов, в которых, по его мнению, истина и подлинность человеческого существования обнаруживают себя.

В его герменевтике, этимологическом анализе четырех понятий, проясняющих сущность *нингэн*, он более ясно определяет, что этика — это изучение *нингэн сондзай* (человеческого существования). «Четыре основных понятия, — как Вацудзи Тэцуро называет их, — это *ринри* (этика), *нингэн* (человек), *ё но нака*, или *сэкэн* (общество) и *сондзай* (существование)»¹. Необ-

¹ Kazuhiko Okuda. Watsuji Tetsuro's Contributions to Political Philosophy // IUJ Research Institute Working Paper, International Relations Series No.1. Paper read at comparative political philosophy session, XVIIth World Congress of International Political Science Association (IPSA), Seoul, Korea, August 17–21, 1997. <http://www.iuj.ac.jp/research/wpir001.htm>

ходимость детального прояснения терминов обуславливает также специфика формирования образов-понятий в восточной иероглифической традиции.

Первый термин, подлежащий толкованию, это *ринри* «этика», состоящий из двух иероглифов *рин* (кит. лунь) и *ри* (кит. ли) и содержащий правила социального существования. *Ри* означает причинность и порядок. *Рин* обозначает систему отношений внутри определенной группы людей и в то же самое время индивида — человека, определяемого этой системой. Истоки этого понятия коренятся в конфуцианской традиции «великого *Рин*» — самого важного типа человеческих взаимоотношений: родителей и детей, князей и вассалов, мужа и жены, молодых и старых, друзей — способ взаимодействия, формирующий самые тесные связи между людьми. Важно упомянуть, что основа всякого взаимоотношения — это моральное правило, которое существует над индивидами, входящими в эти отношения. Так, Вацудзи Тэцуро объясняет: «Только посредством этих отношений отец получает свое свойство отца, а сын — сына и посредством того, что они выстраивают «единое товарищество», они получают свои роли»¹.

Иллюстрация «великого *Рин*» используется Вацудзи не для того, чтобы оживить идеологию социальной этики древнего Китая, но чтобы восстановить значение этики как пути, присущего человеку; суть в том, что именно этика может целиком описать все те проблемы, которые возникают между людьми. Иллюстрация проясняет собственное значение понятия этики как взаимоотношения между людьми и описывает общественную природу человеческого существования. Таким образом, природа этики обнаружится в ответе на вопрос, что каждый человек представляет из себя в его «конкретности». Вацудзи Тэцуро полагает, что это *нингэн*.

Что тогда в связи с этим означают слова вроде *homo* или *anthropos*? В европейских языках слово, несущее смысл «человек, индивид» (*man, Mensch, homme*), обозначает индивида, исключая все коннотации Я, другого и общества. Как утверждает Вацудзи, японцы создали «отличительную концепцию челове-

¹ Idem.

ка», согласно которой *нингэн* подразумевает двойственный характер бытия субъекта в обществе как взаимосвязи актов и в то же самое время оно включает в себя индивида, который действует посредством этих связей». Разница между *нингэн* и *anthropos* пролегает в основном в том, что природа *нингэн* несет в себе двойственность бытия — «общественным» и «индивидуальным» человеком. Таким образом, понятие *нингэн* не может быть рассмотрено как изолированный индивид, абстрактный и иллюзорный, в отличие от его «аналогов» в европейских языках.

Поскольку изучение проблемы человека в антропологии традиционно сводится к духу, телу или Я (эго, самости — *self*), Вацудзи Тэцуро заявляет, что изучение этики должно быть основано на японском понятии *нингэн*. В «Науке этики» Вацудзи Тэцуро утверждает, что «существенное значение попытки описать этику как изучение *нингэн* состоит в отказе от ложной концепции, доминирующей в современном мире, которая гласит, что этика — это проблема индивидуального сознания и только. Эта ложная концепция основывается на индивидуалистических представлениях, присущих современному миру»¹.

Но если *ринри* является образцом **человеческих** отношений, в первую очередь должно быть дано определение «человеку». Как мы уже писали, Вацудзи Тэцуро отличает японский *нингэн* от западных терминов *tan* или *Mensch*, хотя термин *нингэн* и может быть использован в том же смысле, что его европейские «собратья», для обозначения индивида. Но *нингэн* охватывает и общество, и в то же самое время человека-индивида, живущего в нем. *Нингэн*, означающий как индивидуальное, так и общественное, является сам по себе «единством противоречий».

«Общество» (*сэкэн* или *ё но нака*) у Вацудзи Тэцуро также имеет оригинальное и специфическое значение. Иероглиф «ё» эквивалентен понятию «поколение». Тем самым он задает термину «общество» историческое измерение. *Кэн* (или *айда*) — второй иероглиф, являющийся также частью слова *нингэн*, подразумевает «жизненное и динамическое отношение *айдагара* как субъективное взаимодействие актов». В итоге термин *сэкэн* обозначает «общество как субъект», который содержит в себе

¹ Kazuhiko Okuda.

«историческую, климатическую и социальную структуру человека», и отождествляется с народом.

И наконец, *сондзай* (существование). Вацудзи Тэцуро снова противопоставляет японский термин европейским аналогам. В отличие от *is* или *sein*¹, слово *сондзай* не может быть использовано как связка в предложении. Иероглиф *сон* (кит. *цунь*) означает сохранение или удержание от потерь во времени, тогда как *дзай* (кит. *цзай*) означает «пребывание в одном месте». На более глубоком уровне *дзай* означает, что тот, кто производит действие субъективно, тем не менее, остается в рамках отношений «самоподдержание» себя (*Я*) как отношение *айдагара* или «взаимодействие актов *нингэн*».

Таким образом, этика — способ бытия *нингэн*, так как его действия развертываются в практическом взаимодействии каждодневного существования. Для Вацудзи Тэцуро этика — это способ именно социального бытия, и он активно критикует «иллюзию индивидуального сознания, превалирующего в западной философии». Даже теоретики *cogito* с необходимостью размышляют посредством языка; и язык, конечно же, принадлежит всем. Именно использование языка отражает общественный характер сущности *нингэн сондзай*. Язык, здравый смысл и научные теории, которые доминируют в конкретную эпоху, — все они играют роль, воздействуя на содержание индивидуального сознания. Понятие индивидуального сознания — не более чем абстракция перед лицом практической каждодневности действий *нингэн*.

Однако выраженное японскими словами *эсэн* (или *ё но нака*) и *сондзай*, *нингэн* полагает себя и как субъективное существование. Несущее пространственно-временной характер японское слово *ё но нака*, или *эсэн* (общество) состоит из японских иероглифов *ё* и *нака*. Как объясняет Вацудзи Тэцуро, *ё* несет значение человеческого сообщества, но изначальный его смысл — поколение или время, а *нака*, или *айда* — означа-

¹ Глаголы «быть» (в английском и немецком языках), которые также используются в качестве вспомогательных глаголов при образовании грамматических конструкций.

ют взаимоотношения в контексте пространства. Так же как слово *ё* стало означать в каждодневном употреблении общество или время (временность), *айда*, или *нака* стали означать пространственность, соотносящуюся с человеческими отношениями. Например, выражения *дандзё но нака* (отношения между мужчиной и женщиной), *фуфу но нака* (отношения между мужем и женой) иллюстрируют взаимоотношение как практическое межчеловеческое отношение. Вот поэтому отношение *айдагара* и практические взаимоотношения (*коитэки рэнкан*) есть одно и то же.

Следует заметить здесь, тем не менее, что отношение *айдагара* не является статичным пространством, как выражено во фразе «между столами», или «в воде», но живыми, динамичными взаимоотношениями, так же как *нингэн сондзай* есть «непрерывное движение». Более того, *ё но нака* (общество) как практическое взаимоотношение необходимым образом включает значение «субъективной протяженности», которая предстает как *айдагара*, также как практическое взаимоотношение актов есть динамическое движение *нингэн*. Следовательно, нужно отметить, что когда люди понимают значение *сэжэн* или *ё но нака* как общество или сообщество, они в то же самое время осознают пространственно-временной, климатическо-исторический характер общества.

Таким образом, герменевтика Вацудзи Тэцуро опирается на историческую и практическую реальность *нингэн сондзай*. Простого понятия индивида в качестве категории анализа недостаточно из-за его односторонности в отношении интересубъективной реальности *нингэн*. Вацудзи заявляет в «Науке этики», что этика — это исследование *нингэн сондзай* самого по себе, а также утверждает ее основополагающий характер над учением о бытии, с одной стороны, и учением о моральном долге (долженствовании — *sollen*) — с другой. «Посредством базового прояснения *нингэн сондзай* может быть решена проблема природы индивидуального и того, как формируется сознание долга. *Sollen* проистекает из исторического горизонта практического, субъективного и динамического существования *нингэн*. Одним словом, оправдание долга должно быть найдено в истории. Таким образом, методологические предпосылки Вацудзи

Тэцуро делают приоритетным то, что есть, а не то, что должно быть»¹.

Целостное понимание человека как оппозиции Я и другого, а также как неразделимого единства Я и другого базируется у Вацудзи Тэцуро на взаимосвязи пространственности и временности. В своих исследованиях Вацудзи продемонстрировал, что хотя Аристотель и понял двойственный характер, присущий социальному существованию человека (индивид и общество), он не вполне осознавал два аспекта *нингэн*, приходящих к единству. Даже Логос, с помощью которого Аристотель отличал человека от животных и растений, по его мнению, не лишен социальности. Вацудзи Тэцуро утверждает, что Аристотелю следовало начать свое этическое расследование с этого двойственного характера, а не с абстракции индивидуального существования. Тем не менее, он подчеркивает, что когда сравниваются индивид и общество, *telos polis*'а более важен, чем фигура индивидуума, и таким образом соглашается здесь с Аристотелем.

Отталкиваясь от положения *нингэн* в рамках отношения *ай-дагара*, мы приходим к тому, что законы этики должны базироваться на двойной структуре человеческого существования как индивида и общности. Эта структура в своей сущности является движением отрицания, которое раскрывается посредством диалектически разворачивающихся отношений между индивидом и тотальностью. Это движение абсолютного отрицания, выраженное в форме недUALности Я и другого. По словам Вацудзи Тэцуро, «существует три момента, которые «динамически объединены» как движение негации: фундаментальная пустота, индивидуальное существование и социальное существование как его отрицание. Эти три составляющие находятся во взаимодействии в практической реальности и не могут быть разделены»².

Вацудзи Тэцуро определяет индивида как отрицание общества: индивид приходит в бытие только через бунт против общности. Следовательно, индивидуальность сама по себе не обла-

¹ Jeffrey Woo. The Philosophy of As-Is: The Ethics of Watsuji Tetsuro // Stanford Journal of East Asian Affairs, Spring, 2001, Vol. 1. P. 99.

² Watsuji. Watsuji Tetsuro's Rinrigaku / Tr. by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter. Albany, 1996. P. 117.

дает независимым существованием. Ее сущность — негация, которая есть «пустота». Наоки Сакаи считает, что «отрицательное определение индивида Вацудзи Тэцуро завершается конструкцией общности как имманентной и в то же время как предлагающей индивидуальному сознанию»¹. Из этого следует, что диалектика Вацудзи Тэцуро не была диалектикой в полном смысле слова, но скорее тиранией общества над индивидом. И критика Сакаи имела веские основания. Но важно также обратить особое внимание на свойство двойного отрицания как индивида, так и общества. Общность также обосновывается посредством отрицания, в особенности отрицания индивидуального. Другими словами, предельное свойство целостности любого вида среди людей — это «пустота», и, следовательно, целое не существует в самом себе, а проявляется только в форме ограничения или отрицания индивида. Двойное отрицание как индивидуального, так и целого не может быть никоим образом разделено по временному или пространственному основанию, и ни одна сторона не превосходит другую.

Два диалектически противоположных понятия «опустошают» друг друга в абсолютном отрицании. В терминах одного из исследователей Вацудзи Вильгельма ЛаФлера преобладание — это иллюзия, а подлинное значение пустоты лежит во «взаимозависимом происхождении». Общность погибает без самосознающих индивидов, которые подлежат отрицанию, а индивид не может существовать независимо от общности, которая тоже подвергается процедуре отрицания. Хотя диалектика индивидуального и общего конституирует одно общее неразделимое движение, некоторые моменты общего возвышаются над другими. Это была неравномерная диалектика, в которой акценты ставятся на разные моменты. Для Вацудзи Тэцуро подлинность отождествляется исключительно с моментом общности в диалектике. Моральность содержит возврат к подлинности, Я возникает путем отрицания целого в неподлинном противостоянии, но подлинность снова реализуется с оставлением Я, куль-

¹ *Sakai Naoki*. «Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity» in *Japan in the World* / Ed. by Miyoshi Masao and Hary Harootunian. Durham, 1993. P. 237—270. Esp. p. 250.

минация ее — в недуальности Я и другого. Вацудзи Тэцуро писал это, будучи в прямой оппозиции хайдеггерианской идее подлинности, которая, по его мнению, не учитывала моральное измерение существования субъекта. Хайдеггер отождествлял подлинность с готовностью *Dasein* к смерти, а неподлинность понимал как отказ от себя в «пользу» общества. Для Вацудзи Тэцуро «перевернутая с ног на голову» подлинность Хайдеггера препятствовала развитию надлежащего понимания смерти.

Итак, в диалектике Вацудзи Тэцуро моральная добродетель заложена в отрицании индивидуального и в безличностном возврате к общности. Этика Вацудзи Тэцуро испытывает наивысший интерес к восприятию целого индивидом, а индивид сам по себе не наделен какой-либо внутренней этической ценностью. Таким образом, ценность экстернализована, локус ценности лежит вне индивида. Индивид Вацудзи Тэцуро, следовательно, испытывает нехватку ценностной автономии. Моральность вынуждает индивида принимать целое, которое в свою очередь не связано простым этическим императивом.

Это можно проиллюстрировать с помощью анализа Вацудзи Тэцуро доверия и правды. В практической и конкретной деятельности структура существования (*сондзай*) человека предполагает и зависит от доверия и правды в отношениях. Вацудзи утверждает, что предварительным их условием является доверие. Более того, именно закон человеческого существования дает доверию право на существование. «Человеческие отношения заключаются в доверии; и там, где наличествуют человеческие отношения, также есть основание для доверия»¹. К примеру, то, что некто спрашивает у незнакомца направление, означает существование доверия во взаимности *нингэн*. Там, где доверия не существует, подобные людские отношения невозможны; пока существует *нингэн*, есть и доверие.

Вацудзи Тэцуро определяет правду (*макото*) как реальность *нингэн сондзай*, двойная структура которого порождает диалектическое движение негации, ведущее к подлинному единству. Вацудзи Тэцуро здесь отсылает не к истине как соотношению

¹ *Watsuji*. Watsuji Tetsuro's Rinrigaku / Tr. by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter. Albany, 1996. P. 271.

слова и действия, но к правдивости человеческих отношений, которые рождаются из доверия. «Истинность реализуется в и через человеческие отношения, которые заключаются в отношении доверия. Правдивость выражает эти отношения»¹. Так как правдивость отсылает к реальности человеческого доверия, правдивость с необходимостью предстает как человеческие отношения, развернутые в движении возврата *нингэн сондзай* к своей подлинности.

Предательство и ложь, останавливая движение *нингэн сондзай* к подлинности, конституируют зло, но они полезны постольку, поскольку движение продолжается, и они подвергаются отрицанию. И снова рассеивание *нингэн сондзай* в индивидах и соответствующая оппозиция между Я и другими, по всей видимости, не более чем формальные категории, лишённые этической ценности. Конечно, индивид абсолютно необходим и составляет зерно системы Вацудзи Тэцуро. Если бы индивиды были полностью погружены в общность наподобие клеток в организме, общество и культура потеряли бы свою дисциплинарную функцию и с этого момента погибли. Более того, доверие и правда потеряли бы свою значимость без предательства и лжи. Но как показывают вышеназванные примеры, индивид лишен каких-либо внутренних этических ценностей. И он функционирует только как отрицательная категория, необходимая для реализации социального целого. Так как идея моральности Вацудзи Тэцуро требует самопожертвования, многочисленные Я могут существовать хотя бы только для того, чтобы приносить жертву. Эта ценность экстернализируется от индивида и концентрируется в социальном целом, целом без этического императива.

Анализ Вацудзи Тэцуро несет серьезную альтернативу западному пониманию атома-индивида, свободного и пребывающего в одиночестве. Место Я — это отношение *айдагара*, в котором человечество связывается в единое сообщество. Это можно назвать парадигмальным сдвигом к новой идеальной персональности как биполярному социальному Я, восходящему из взаимодействий между индивидом и обществом. Похоже,

¹ Watsuji. P. 275.

Вацудзи Тэцуро (возродил) воспроизвел тенденцию, уже преобладающую в японском дискурсе того времени, для того чтобы объединить *sein* и *sollen*, и тем самым установил предельную ценность социальной общности.

Испытав влияние Хайдеггера, Вацудзи Тэцуро в своей работе «Эссе о климате» дает как высокую оценку этого немецкого философа, так и критикует его. В частности, Вацудзи Тэцуро утверждает, что Хайдеггер недооценивает пространство и слишком переоценивает время. Вацудзи Тэцуро имеет в виду, что если бы Хайдеггер обратил внимание на пространство в той же мере, что и на время, это позволило бы ему прочнее связать (свою философию) с миром человека, в котором мы взаимодействуем. Мы все неизбежно «вписаны» в географию и топографию нашей земли, ее климат и природные особенности, температуру и влажность, почвы и океаны и т. д. Из всех особенностей природного окружения человека проистекают образ жизни, соответствующие артефакты, архитектура, предпочтения в еде и одежде. Этот список далеко не полон, но даже такое скромное перечисление дает нам понять, что Вацудзи Тэцуро призывает обратить внимание на то, что окружает нас в широком смысле, формируя нас с рождения до самой смерти. Именно поэтому Вацудзи Тэцуро протестует против сосредоточения Хайдеггером внимания на индивиде и времени и предпочитает делать акцент на пространственное и социальное измерение жизни человечества. Мы неизбежно социальны, связаны друг с другом многими нитями, а этика является изучением этих социальных связей и позитивных путей взаимодействия. Основанием для таких отношений являются доверие и надежность.

Как было показано, исследования Вацудзи Тэцуро относительно пространства и времени основываются на отказе от Ньютонианского абсолютного пространства и абсолютного времени. В целом, принимая субъективное понимание времени и пространства феноменологов, в конечном счете, он указывает на односторонность такого понимания.

Этическая философия Вацудзи Тэцуро, к сожалению, не смогла создать концептуальный словарь, с помощью которого можно было бы противостоять государству, которое нарушало мораль от имени императора и нации. Причина безмолвства-

ния в ответ на давление государства, возможно, кроется в представлениях японцев о времени, в экстернализации ценности и его идентификации с нацией.

Индивид и другие абсолютно отделены друг от друга, но тем не менее, в общественном бытии все становятся единым. До тех пор пока мы держим эти диалектические структуры в уме, мы не можем схватить сущность *нингэн*. В самой структуре *нингэн* заложено движение отрицания, более того, объединение индивида и общества манифестирует себя в двойном отрицании, конституирующем «единое движение»: отрицание отрицания — это самовозвращающееся и самореализующееся движение абсолютной тотальности. Что и является социальной этикой. Тем самым основной принцип социальной этики — это реализация целостности (через отрицание отрицания) посредством индивида.

Для Вацудзи Тэцуро анализ Хайдеггером понятия *Dasein* был «испорчен» характерной для Европы одержимостью индивидуализмом и категорией временности, но этот метод герменевтической феноменологии мог быть использован для пересмотра *Dasein* в конкретной, пространственной историчности культурного существования. Через рассмотрение климата Вацудзи Тэцуро вознамерился вернуть пространство и общество в феноменологическое изучение человека.

Климат служит как извечная предпосылка того, что становится на первый план для Вацудзи Тэцуро, — изучение японской этики на практике и в теории. Этика — учение о способах взаимодействия мужчин и женщин, взрослых и детей, правителей и подчиненных друг с другом в определенных климатических условиях. Этика — образец надлежащего и эффективного социального взаимодействия.

«Этика» Вацудзи Тэцуро очень часто расценивается как попытка отразить стиль мышления предшественников-философов в Японии. Конечно же, такая интерпретация является ортодоксальной. Его «Этика», в которой высшая ценность приписывается этической организации, начинается с семьи, а затем простирается на нацию, более чем на индивида, и эта точка зрения, несомненно, не может расцениваться как полностью ошибочная. Тем не менее, на что стоит обратить внимание в

умозаключениях Вацудзи Тэцуро, так это на цель сконструировать универсальную этику, которая могла бы быть понята всем человечеством; он не был намерен строить свою особенную, японскую этику.

Ко всему прочему, в условиях нынешних устремлений мировой интеллектуальной элиты на Восток в поисках выхода из тупика, в который очевидно приведут базовые установки европейской «рациональной» цивилизации, вероятно, возникнет множество теорий, родившихся из синтеза двух мировоззрений. Вацудзи Тэцуро попытался сделать это уже восемь десятилетий тому назад. На наш взгляд, значение этого философа велико, по крайней мере, потому только, что он попытался дать описание национальных особенностей японской культуры, используя более понятные нам европейские категории, основывающиеся во многом на терминологии европейской феноменологической школы.

Очевидно, что Вацудзи — мыслитель этического толка. Однако стоит вспомнить о значимости морали и законов в восточном мире, и мы поймем, что человек, впитавший эти мировоззренческие принципы, не мог в своих теоретических рассуждениях обойти вниманием материи практической философии. Тем более что на Дальнем Востоке закон и мораль являются проблемами скорее онтологического толка, нежели практического.

Т. Б. ЦЫРЕНОВА

*Институт монголоведения,
тибетологии и буддизма СО РАН
Улан-Удэ*

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РОССИЙСКО-МОНГОЛЬСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

Характерным явлением современного мира является динамичная трансформация системы международных отношений, которым свойственны не только конкуренция, обусловленная стремлением ряда государств усилить свое влияние на мировую политику, но и расширение всемерного сотрудничества во всех областях человеческой деятельности, связанное с глобализационными процессами.

Российская Федерация является одной из крупнейших стран мира с многовековой историей и древними культурными традициями. Занимая уникальное стратегическое положение на Евразийском континенте, она обладает богатым экономическим, научно-техническим и природным потенциалом, что дает ей возможность занимать и ключевые позиции в мировом сообществе, одинаково строить свои отношения как со странами Запада, так и Востока. За последнее время восточное направление российской политики значительно активизировалось. Это объясняется тем, что за последние годы все более возрастает влияние стран Восточного региона на мировые процессы. Для Рос-

сии возрастание значимости стран Востока на мировых аренах означает тот факт, что при сужении «окна в Атлантику» через Черное море и Балтику Восточный регион становится дополнительными воротами в мировой океан и индустриально развитый мир. Благоприятствующим фактором в данном случае является то, что, не считая территориального спора с Японией, у России нет в Восточной Азии и на всем Дальнем Востоке сколько-нибудь серьезных проблем, способных блокировать ее проникновение туда. Ряд стран этих регионов превратился в мощную динамично развивающуюся мировую силу. Действительно, Восточная Азия уже стала равновеликой Западу несущей конструкцией мирового сообщества, и эта роль в наступающем веке будет только усиливаться. Заметим, что экономическая значимость региона настолько увеличилась, что глобальный экономический баланс сделал заметный крен от североатлантических экономик в пользу Восточной Азии.

Значимость восточных окраин России в качестве немаловажного регионального фактора в Восточной Азии, по-видимому, в будущем не только не снизится, а, наоборот, существенно возрастет при неизбежном усилении здесь экономического соперничества между Китаем и Японией.

Сотрудничество со странами Восточной Азии становится для России одной из важных предпосылок решения стратегической задачи ускоренного развития Сибири и российского Дальнего Востока. До недавнего времени российский Дальний Восток и Сибирь были практически полностью изолированы от зарубежных стран в качестве экономических субъектов, составляющих равноправное партнерство. Торгово-экономическое взаимодействие осуществлялось из Центра. Курс России на дальнейшую нормализацию отношений с ведущими странами в этой части планеты будет способствовать реальному участию Сибири и Дальнего Востока в процессе региональной экономической интеграции. Такой курс является залогом сохранения территориальной целостности нашей страны, сохранения ее природных богатств и экологической безопасности.

В контексте этого направления российской политики важное место занимает российско-монгольское сотрудничество в области охраны и использования трансграничных вод.

Важность такого сотрудничества обуславливается все более возрастающей значимостью проблемы запасов пресной воды на планете. Вода — это источник жизни на земле. Она пронизывает все сферы жизнедеятельности человека. Еще древний философ Фалес утверждал, что все возникает из воды и в воду возвращается. Постоянная потребность в воде испытывается как в повседневной жизни, так и в широкомасштабной сфере деятельности людей, связанной с промышленным и сельскохозяйственным производством. Поэтому проблема запасов пресной воды с каждым годом становится одной из самых актуальных задач жизнедеятельности людей на всей планете.

С 2005 г. берет отсчет Международное десятилетие действий «Вода — для жизни», провозглашенное Генеральной Ассамблеей Организации Объединенных Наций. Цель этой акции состоит в развитии международного сотрудничества для решения актуальных проблем, связанных с водой. Наличие такой даты в международном календаре говорит о возрастающем внимании общественности к той исключительной важности водных ресурсов, которую они имеют как в повседневной жизни людей, так и в промышленном производстве. Проблема распределения и совместного использования водных ресурсов трансграничных рек Центральной Азии затрагивает как политические, экономические, социальные, так и экологические аспекты жизни суверенных государств. По оценкам Программы ООН по охране окружающей среды (ЮНЕП), Россия обладает третьей частью мировых запасов пресной воды. Реки России несут десятую часть ежегодного мирового речного стока. При этом население России не достигает и 3 % от общей численности населения земного шара. Из них около 80 % сосредоточено в озере Байкал. Объем байкальской воды составляет 23 тыс. куб. км, это пятая часть мирового запаса пресной воды.

Байкал представляет собой уникальное творение природы. В 1996 г. он был включен в список участков всемирного наследия ЮНЕСКО. В нем сосредоточено 20 % пресной воды планеты. Вокруг этого озера создана своеобразная экосистема, включающая разнообразный мир флоры и фауны.

Водное изобилие накладывает на Россию особую ответственность перед человечеством за сохранение этого важнейшего

природного ресурса. Ведь сегодня 1/6 часть населения Земли не имеет доступа к чистой питьевой воде, а 1/3 — к воде для бытовых нужд. Вместе с тем сегодня наблюдается непонимание этой значимости со стороны многих людей во всех уголках планеты.

В настоящий момент происходит сокращение запасов пресной воды. Сокращение запасов пресной воды обусловлено расточительным водопользованием, ростом населения, уничтожением лесов, загрязнением водных ресурсов, недопустимым поведением туристов. Загрязнение побережья близлежащих водоемов и самих водоемов свидетельствует о непонимании со стороны многих людей и руководителей промышленных и сельскохозяйственных предприятий важности воды в человеческой жизни. А ведь по мнению экспертов ООН, в середине XXI столетия по меньшей мере 2 млрд. человек из 48 стран столкнутся с нехваткой воды. Из-за растущего мирового дефицита воды взамен сегодняшних войн за нефть в будущем могут возникать войны за воду. В этой ситуации особо значимой становится международное сотрудничество по охране этого важнейшего природного ресурса. На Россию в этой сфере налагается ведущая роль. Без России не мог вступить в силу грандиозный Киотский протокол. Без участия России не могут рассматриваться глобальные вопросы, связанные с водопотреблением, состоянием водных ресурсов.

Вместе с тем сегодня в России сплошь и рядом можно видеть варварское отношение к водным ресурсам, включая и тех, кто несет ответственность за промышленное и сельскохозяйственное производство. Расточительное водопользование, рост населения и другие вышеописанные факторы свидетельствуют о непонимании важности воды в человеческой жизни. А ведь «из всех кризисов социального или природного `происхождения», по словам Коитиро Маццура, генерального директора ЮНЕСКО, «именно кризис водных ресурсов ставит вопрос о нашем выживании и выживании нашей планеты Земля».

Важность сотрудничества России и Монголии в области охраны Байкала диктуется тем, что проблема распределения и совместного использования водных ресурсов трансграничных рек затрагивает как политические, экономические, социальные, так и экологические аспекты жизни суверенных государств. Из-

вестно, что главным притоком озера Байкал является река Селенга. Она является основным крупным притоком озера Байкал. Истоки этой реки расположены на территории Монголии. Начиная свой путь в Монголии от слияния рек Эдэр и Мурэн, вбирая на своем пути воды многочисленных притоков, к устью она становится полноводной и приносит в Байкал в среднем около 30 куб. км воды. Это составляет половину всего притока в озеро. Из общего объема стока воды реки Селенга 40—45 % формируется на территории Монголии. Остальная часть объема воды приходится на территорию Бурятии (Россия). Площадь бассейна реки Селенга составляет 470 кв. км. Основными притоками реки Селенга на территории Республики Бурятия являются реки Джида, Темник, Чикой, Хилок, Уда и др.

Водная система Байкала формируется за счет речного стока, 70 % которого приходится на реки Селенга, Верхняя Ангара, Баргузин. Из 447 тыс. кв. км площади бассейна реки Селенга 148 тыс. кв. км приходится на территорию России (33 %), а на территорию сопредельной Монголии — 229 тыс. км², что составляет 67 %, или 2/3, площади водосборного бассейна реки Селенга. На территории Монголии в Селенгу впадают 35 рек, из которых 2 — Эг и Орхон — средние, 18 — малые реки, а 16 представлены временными водотоками.

Бассейн реки Селенга имеет хорошо развитую речную сеть. Ее средняя густота изменяется в довольно широких пределах от 0,19 до 0,55 км/кв. км. В верховьях и районах прорыва скорость водных горных потоков достигает 2—3 м/с. И лишь на отдельных участках скорость течения уменьшается до 1,0—1,5 м/с. Ширина больших рек изменяется в среднем от 50 до 150 м, а малых — от 2 до 20. Наибольшая глубина на больших реках доходит до 4—5 м, а на малых — до 0,5—1 м¹.

Селенга представляет собой трансграничный водный объект. На трансграничной территории расположены крупные месторождения стратегических полезных ископаемых, горноруд-

¹ Балдандорж Ц., Одонцэцэг Д., Удвалцэцэг Г. Обзорная информация социально-экономической обстановки бассейна реки Селенга на территории Монголии // Материалы международной научно-практической конференции «Селенга — река без границ». Улан-Удэ, 2002. С. 7.

ные предприятия, промышленные объекты России и Монголии, железнодорожные и автомобильные магистрали с выходом на Тихий океан и Китай. А ведь качество водных ресурсов водосборного бассейна является определяющим фактором экологического благополучия уникальной экосистемы озера Байкал. Поэтому в последние десятилетия Байкал, входящий во всемирное наследие ЮНЕСКО, испытывает ощутимое воздействие различных антропогенных факторов.

В настоящее время в Монголии интенсивно развивается сфера туризма, планируются проекты по использованию трансграничных водных объектов, в том числе по строительству гидроэлектростанции на реке Эг, притоке Селенги, строительству водохранилищ в бассейне реки Селенга, проекты по переброске водных ресурсов. За последние годы в монгольской части бассейна реки Селенга зафиксирован значительный рост промышленности.

Все эти факты ставят под угрозу экологическое благополучие такого уникального природного объекта, каким является озеро Байкал. Поэтому экологическое благополучие озера Байкал и его главного притока во многом определяется координацией усилий России и Монголии в области охраны и рационального использования трансграничных водных ресурсов.

Российско-монгольское сотрудничество в области охраны и использования трансграничных водных объектов на сегодняшний день — одно из самых приоритетных в области международного сотрудничества по вопросам охраны озера Байкал.

Отношения двух сторон в области охраны и использования трансграничных вод регулируются российско-монгольским межправительственным соглашением, подписанным правительством Российской Федерации и правительством Монголии в 1995 г.

Российско-монгольское трансграничное сотрудничество предполагает:

- ведение государственного мониторинга на трансграничных водных объектах на установленных гидрологических створах;
- разработку схемы комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга;

- разработку межправительственной программы по оценке санитарно-эпидемиологического контроля на трансграничных водных объектах.

Немаловажным в разрешении водных проблем трансграничного характера является и привлечение широкого спектра общественных и научных кругов. Подтверждением этому служит проведение научно-практической конференции «Селенга — река без границ» в рамках заседаний совместной российско-монгольской рабочей группы.

Сейчас актуальным становится изучение вопроса о состоянии предприятий горнодобывающей отрасли Монголии в бассейне реки Селенга и их негативном влиянии на водные объекты.

Среди этих мероприятий особую значимость имеет проведение совещаний уполномоченных правительств России и Монголии.

Российско-монгольское сотрудничество в области охраны и использования трансграничных вод имеет свою предысторию, которая восходит еще к советским временам, когда было подписано соглашение между правительством Советского Союза и правительством Монгольской Народной Республикой о рациональном использовании и охране вод бассейна реки Селенга. Краткую историю российско-монгольского сотрудничества в области охраны и использования трансграничных вод условно можно разделить на три этапа, каждый из которых имеет свою специфику и особенности своего развития.

1. Первый этап охватывает период с 1974 по 1991 г. Он характеризуется формированием основ советско-монгольского сотрудничества. В подписанном в 1974 г. соглашении между правительством Советского Союза и правительством Монгольской Народной Республикой были заложены основные направления советско-монгольского сотрудничества в области охраны и использования трансграничных вод, которые актуальны и по сей день. Это мониторинг качества трансграничных вод, разработка и внедрение схемы комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга.

2. Второй этап охватывает период с 1995 по 2001 г. Его можно рассматривать как период восстановления прежних доб-

рососедских отношений, испорченных в связи с развалом социалистического лагеря и СССР. В 1995 г. было подписано Российско-монгольское межправительственное соглашение по охране и использованию трансграничных вод, которое продолжило линию преемственности соглашения от 1974 г.

3. Третий этап охватывает период с 2004 г. по настоящее время. Это период развития приоритетных направлений российско-монгольского сотрудничества в области охраны и использования трансграничных вод в новых изменившихся условиях. В 2004 г. было образовано Федеральное агентство водных ресурсов в России, а в Монголии в 2005 г. было создано Правительственное агентство водных дел Монголии.

На сегодняшний день российско-монгольское сотрудничество в области охраны и использования трансграничных вод отвечает национальным интересам как Российской Федерации, так и Монголии.

Российско-монгольское трансграничное сотрудничество включает такие мероприятия, как:

1) ведение государственного мониторинга на трансграничных водных объектах на установленных гидрологических створах;

2) разработку схемы комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга;

3) санитарно-эпидемиологический контроль на трансграничных водных объектах;

4) организация научно-практической конференции «Селенга — река без границ» в рамках заседаний совместной российско-монгольской рабочей группы;

5) проведение международной передвижной выставки «Селенга — река без границ».

На сегодняшний день актуальным становится изучение воздействия на водные объекты предприятий горнодобывающей отрасли Монголии в бассейне реки.

Среди этих мероприятий, как уже отмечено, особую значимость имеет проведение совещаний уполномоченных правительств России и Монголии. На таких совещаниях намечаются и реализуются основные принципы взаимодействия в области охраны и использования трансграничных вод, определяется по-

рядок ведения основных направлений данного соглашения, координируется и анализируется работа по изучению современного состояния водного хозяйства двух стран и современного использования водных ресурсов.

За всю историю реализации Российско-монгольского межправительственного соглашения по охране и использованию трансграничных водных объектов прошло шесть совещаний.

После его подписания в 1995 г. прошел значительный период времени, за который была проделана большая работа, отраженная в решениях пяти совещаний уполномоченных правительств России и Монголии.

В 1996 г. состоялось 1-е совещание уполномоченных, на котором были намечены основные принципы взаимодействия в области охраны и использования трансграничных вод. Последующее за ним 2-е совещание определило правовые условия реализации Российско-монгольского межправительственного соглашения по охране и использованию трансграничных вод. Был разработан порядок деятельности совместной рабочей группы, определен порядок ведения основных направлений данного соглашения мониторинга состояния трансграничных водных объектов. Была разработана схема оперативного оповещения сторон при стихийных бедствиях и аварийных ситуациях и так далее.

На 3-м совещании уполномоченных было принято решение о разработке схемы комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга. На совещании было обращено внимание на загрязнение трансграничных водных объектов. В связи с этим было принято решение о привлечении к реализации данного соглашения служб санитарно-эпидемиологического контроля и рыбнадзорных ведомств.

На совещании также была отмечена необходимость привлечения к проблемам охраны и использования трансграничных вод широких научных кругов. Итогом привлечения ученых стало решение о регулярном проведении международной научно-практической конференции «Селенга — река без границ». Была отмечена важность переиздания монографии «Гидрологический режим рек бассейна реки Селенга и методы его расчетов».

Особую значимость в решениях 3-го совещания имел вопрос о разработке схемы комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга, в которой предусматривалось согласование концепций, методической и нормативной базы, состава и содержания мероприятий по развитию водохозяйственного комплекса России и Монголии, изучение современного состояния водного хозяйства двух стран и современное использование водных ресурсов.

На последующих 4-м и 5-м совещаниях была отмечена необходимость продолжения мероприятий, направленных на реализацию межправительственного соглашения по утвержденным направлениям.

За прошедший период с начала официального сотрудничества между двумя странами осуществлялась активная деятельность по претворению в жизнь решений совещаний уполномоченных правительств России и Монголии, из которых особо следует выделить:

В соответствии с решением 5-го совещания уполномоченных было продолжено ведение государственного мониторинга на трансграничных водных объектах на установленных гидрологических створах.

Ведение государственного мониторинга на трансграничных водных объектах на территории Российской Федерации осуществлялось на территории трех субъектов Федерации (Республики Бурятия, Республики Тыва и Читинской области) в соответствии с установленным регламентом наблюдений за качественным состоянием трансграничных вод.

В соответствии с решением 3-го совещания уполномоченных одним из составляющих его явился перечень показателей загрязняющих веществ, состоящий из 16 показателей качества вод.

За отчетный период регламент наблюдений осуществлялся практически в полном объеме. Более того, на заседании совместной российско-монгольской рабочей группы в 2000 г. были рассмотрены вопросы о включении в него таких веществ, как ртуть, фенолы, цинк и железо. Это явилось, прежде всего, следствием превышения ПДК именно по этим показателям. Также был рассмотрен и решен вопрос о замене показателя перманганата

натной окисляемости на бихроматную окисляемость (ХПК). Это стало возможным благодаря тому, что ингредиент ХПК является нормируемым показателем качества вод по окисляемости.

На начало реализации Российско-монгольского соглашения по охране и использованию трансграничных вод действовала договоренность об определении свинца и ртути в поверхностных водах. В настоящее время определение их крайне проблематично. Определение свинца производилось фотометрическим методом, но в данное время оно прекращено из-за отсутствия реактивов, которые сняты с производства. Определение ртути также проблематично из-за отсутствия необходимой материально-технической базы.

На территории Республики Тыва мониторинг на таких водных объектах, как реки Тэс-Хэм, Эрцзин и озера Убсу-Нур и Тере-Холь, показал, что техногенных загрязняющих веществ в водах практически не обнаружено. Выявленное незначительное, но не превышающее санитарные нормы загрязнение нитратами связано в основном с природными факторами.

На территории Читинской области антропогенная нагрузка на трансграничные водные объекты незначительна и существенного изменения качества вод Байкальского региона не отмечено.

Успешному решению трансграничных проблем призвана содействовать «Схема комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга» как инструмент совместного программно-целевого планирования и реализации принципов устойчивого развития территории. Рамки, задаваемые схемой, включают широкий спектр природных, социальных, экономических и политических переменных, их реализацию и взаимосвязь.

Цель разработки комплексной схемы определена как достижение рационального экологически безопасного и устойчивого водопользования, обеспечивающего сбалансированность потребностей населения и экономического развития бассейна, а также гарантирование сохранения уникального природного объекта — озера Байкал.

Предыдущие схемы были разработаны в 1984 г. в России, а в 1986 г. в Монголии. Разработка схемы выполнялась отдельно

в пределах своих стран. Принципиально новым подходом при разработке предлагаемой сейчас схемы должен стать целостный подход, основанный на согласованной обеими сторонами единой концептуальной и методической базе. Более четкое и полное отражение в схеме должны найти природоохранные мероприятия и характеристика современного экологического состояния исследуемой территории.

Основанием для разработки «Схемы комплексного использования и охраны водных ресурсов бассейна реки Селенга» (далее: СКИОВР) послужили решения 2-го совещания уполномоченных правительств Российской Федерации и Монголии (июнь 1999 г.) о совместной разработке обеими сторонами схемы и 3-го совещания уполномоченных правительств Российской Федерации и Монголии (2000 г.), на котором был согласован порядок совместной разработки схемы и утверждено техническое задание.

Порядок совместной разработки СКИОВР предусматривал, что каждая сторона по своей территории выполняет самостоятельные разработки, которые рассматриваются, обсуждаются, увязываются и согласовываются сторонами. После завершения схемы по обоим территориям намечалось составление сводной записки, в которой должны быть сформулированы сводные целевые показатели использования и охраны водных объектов и рекомендованы меры по трансграничному управлению водными ресурсами реки Селенга. Подготовка сводной записки поручалась ЗАО ПО «Совинтервод» с привлечением монгольских разработчиков.

Немаловажным направлением реализации Российско-монгольского межправительственного соглашения по охране и использованию трансграничных вод является разработка межправительственной программы по оценке санитарно-эпидемиологического контроля на трансграничных водных объектах.

Впервые на 3-м совещании уполномоченных правительства РФ и правительства Монголии по выполнению соглашения по охране и использованию трансграничных вод было отмечено о необходимости взаимодействия по вопросам оценки санитарно-эпидемиологической обстановки между двумя странами, интеграции действий различных ведомств по трансграничным ас-

пектам и обеспечения действенного контроля за санитарно-эпидемиологической обстановкой на трансграничных водотоках. На 4-м совещании уполномоченными было поручено совместной рабочей группе подготовить и представить на утверждение 5-го совещания уполномоченных правительств программу по совершенствованию санитарно-эпидемиологического контроля на трансграничных водотоках.

В соответствии с решением 4-го совещания уполномоченных правительств Российской Федерации и Монголии Центром Госсанэпиднадзора в Республике Бурятия совместно с Ангарским филиалом НИИ медицины труда и экологии человека ВСНЦ СО РАМН и Научным центром медицинской экологии разрабатывается программа по санитарно-эпидемиологическому контролю в приграничных районах Российской Федерации и Монголии на примере Кяхтинского района Республики Бурятия и Селенгинского аймака Монголии¹.

Впервые в 2002 г. в рамках заседания совместной рабочей группы была проведена международная научно-практическая конференция «Селенга — река без границ». Усилиями российской части совместной рабочей группы проведение подобного рода конференций стало традиционным. Подтверждением этому является проведение в рамках августовского заседания совместной рабочей группы международной научно-практической конференции «Охрана и использование трансграничных вод». Конференция проходила в 2 этапа — открытие и начало конференции прошло в г. Улан-Удэ, заключительное заседание и принятие резолюции в г. Улан-Баторе. В ходе проведения конференции особую важность придавали освещению решений совещаний уполномоченных правительств России и Монголии по реализации данного соглашения. Итоговым документом конференции явились сборник докладов и резолюция, в кото-

¹ См.: О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2000 г. М., 2000; О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2001 г. М., 2001; О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2002 г. М., 2002; О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2003 г. М., 2003; О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2004 г. М., 2004; О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2005 г. М., 2005; О состоянии озера Байкал и мерах по его охране в 2006 г. М., 2006.

рой отмечена необходимость проведения таких конференций в целях ознакомления с научными достижениями и внедрения их в практическую деятельность.

Анализируя проделанную работу, можно говорить о том, что происходит интенсивный процесс наработки форм и методов сотрудничества в области охраны и использования трансграничных вод, требующий еще большего расширения и углубления для более эффективной и действенной охраны уникального творения природы — озера Байкал.

ЧАСТЬ 2

Е. М. СВИРИДОВА

*Институт Дальнего Востока РАН
Москва*

СИСТЕМЫ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ В ГОДЯНЬСКИХ РУКОПИСЯХ*

Могильник Годянь раскопан в октябре 1993 г., находится в уезде Шаян пров. Хубэй. В нем обнаружены сочинения, которые к настоящему времени считаются самыми ранними, имеющими переплет. Всего извлечено 804 бамбуковых дощечки, 726 из них с написанными иероглифами. Дощечки составляют 18 конфуцианских и даосских трактатов, которые относятся к доциньскому периоду (до III в. до н. э.).

Система философских категорий зеркальной космогонии в трактате «Великое Единое порождает Воду» (*Да И шэн Шуй*)

Современные китайские ученые дали мировоззренческую квалификацию трактату «Великое Единое порождает Воду» (*Да И шэн Шуй*) как даосскому письменному памятнику. Действи-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-03-02078а.

тельно, за исключением одной фразы весь текст воспроизводит даосские идеи. Трактат уникален по построению и содержанию. Во-первых, нигде в древнекитайской философии не встречаются космогонии, в которых бы из первоединого первой рождалась стихия Воды, которая к тому же занимает особое место. Во-вторых, весь трактат посвящен рассмотрению взаимосвязи категорий.

Особенность генезиса категорий заключается в том, что весь строй рождающихся категорий дается в зеркальном отражении и с обращением каждой категории к предыдущей: Великое Единое порождает Воду, Вода, обращаясь назад, содействует Великому Единому и так создается Небо; Небо обращаясь назад, содействует Великому Единому и так создается Земля; Небо и Земля, обращаясь назад, содействует друг другу и так создаются Дух и Свет; аналогичным образом создаются *инь* и *ян*, холод и жар, сухое и влажное, и весь процесс завершается созданием года. Затем дается зеркальная последовательность с названием того, *что* и *чем* порождается: год — это то, что рождено сухим и влажным; сухое и влажное — это то, что рождено холодом и жаром, и так далее, до Великого Единого.

Зеркальность последовательностей категорий не составляет исключительной специфики данного текста. Такая же зеркальная последовательность категорий зафиксирована в классическом конфуцианском тексте «Великое учение» (*Да сюэ*), где названы категории действия по осуществлению просветления светлого *дэ*: «В древности желавшие просветлить светлое *дэ* в Поднебесной предварительно приводили в порядок свое государство. Желавшие привести в порядок свое государство предварительно выравнивали свою семью. Желавшие выровнять свою семью предварительно совершенствовались себя. Желавшие усовершенствовать себя предварительно выправляли свое сердце. Желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы. Желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до предела свои знания. Доведение до предела знаний заключается в выверении вещей. Когда вещи выверены, знание становится совершен-

ным. Когда знание становится совершенным, помыслы наполняются искренностью...»¹ и так до конца.

Зеркальность категориальных рядов частично наблюдается и в индийской Чхандогья упанишаде², и у греков в общегреческой космогонической модели пяти (четырёх) элементов. При этом греки, как и китайцы, дают объемную горизонтально-вертикальную модель движения элементов в хронологических циклах:

Подобно тому как времена года проходят по кругу, сменяя друг друга [словно в эстафете], в соответствии с никогда не кончающимися годовыми циклами, так и элементы космоса [как бы] соревнуются в беге: в своих взаимных превращениях они, что самое парадоксальное, «казалось бы, умирая, обретают бессмертие», вечно бегая по кругу и постоянно проходя «один и тот же путь вверх-вниз». Путь в гору начинается с земли: расплавляясь, земля превращается в воду, вода, испаряясь — в воздух, воздух, разрежаясь, — в огонь; путь под гору — с вершины: угасая, огонь осаждается в воздух, воздух через сжатие осаждается в воду, а избыток воды путем сгущения превращается в землю³.

Из сказанного можно заключить, что зеркальность категориальных рядов, которую демонстрирует текст «Да И шэн Шуй», является общим и неотъемлемым свойством построения категориальных моделей мировой философии.

В древнекитайских категориальных моделях обнаруживается и другая особенность — рефлексивная возвратность или обращенность. В тексте «Да сюэ» она выражена ретроспективно однонаправлено, линейно посредством категории *сянь*⁴, пе-

¹ Да сюэ («Великое учение») // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985. С. 1.

² Чхандогья упанишада / Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1991. С. 49.

³ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 106.

⁴ 先.

реведенной понятием «предварительно». Каждая категория предваряется предшествующей с модальностью условности. Вследствии этого первая в повествовании категория оказывается последней, обусловленной всем строем категорий, а последняя, наоборот, первой. От нее, т. е. от первой, и начинается зеркальное отражение всей категориальной упорядоченности.

В тексте «Да И шэн Шуй» оборотность выражена буквальным поворотом категории назад. Она взаимодействует с предшествующей категорией, которая служит для нее метаморфозой первоначала, и вместе они как генетическая диада порождают новую категорию. Эта оборотность, как уже отмечалось выше при анализе категориального строя в даосской философии, зафиксирована в трактате «Дао дэ цзин» в понятии «оборотность» *фань*¹: «оборотность — движение *дао*, ослабление — функция *дао*»².

Каждая категория может самостоятельно, т. е. одна, породить следующую категорию, что во множестве случаев показывают философские тексты. Однако «Да И шэн Шуй» использует классическую формулу, заложенную еще в предфилософском сознании: диада категорий порождает третью категорию. Так и происходит в нашем тексте. Категория оборачивается к предыдущей, они взаимодействуют и порождают новую категорию. Примечательно, что названную генетическую формулу реализует само первоначало. Великое Единое порождает воду. Вода обращается к Великому Единому и во взаимодействии они порождают Небо. Далее Небо обращается к Великому Единому, и они порождают Землю. По логике рождения категорий Небо должно бы было обратиться к Воде, но Вода в этом звене выключается из генезиса последующей категории. На это следует обратить особое внимание. Видимо, Великое Единое не только порождает Воду, но и само рождается Водой. То есть Единое удваивает себя в ипостаси бытийственной сущности.

¹ 反.

² 反者道之動; 弱者道之用. Дао дэ цзин (Канон дао и дэ) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986. § 40.

Получается, что Единое и Вода это одно и то же протогоническое начало в разных видах. Сказанное подтверждает и сам текст, уравнивающий Единое с Водой: «Таким образом, Великое Единое скрывается в Воде, движется во временах [года], совершает оборот и вновь [приходит к началу, становясь] Матерью мириад вещей; то опустошается, то наполняется, становясь основой мириад вещей». В Матери мириад вещей, несомненно, угадывается даосское *дао*.

Впервые в китайской философии (во всяком случае, другие источники пока не известны) космогоническое начало выражается под качеством воды, а лучше сказать, под качеством первоначальных вод. Это выводит даосскую философию на сравнительный анализ с древнегреческой философией, в частности с Фалесом Милетским. Хотя, как говорят древнегреческие комментаторы, он взял элемент воды из общего строя пяти стихий, но сделал воду всеобщим началом: «Однако количество и вид (εἶδος) такого начала (ἀρχή) не все определяют одинаково. Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает [материальное начало] водой»¹.

Во второй части текста «Да И шэн Шуй» автор (или авторы) работает с образами, именами и символами даосской философии. Текст называет Великое Единое Матерью мириад вещей после того, как это Единое совершает оборот во временах года. Этот онтологический символ, как уже замечено выше, взят из «Дао дэ цзина». В § 1 Лао-цзы дает символ Матери мириад вещей в качестве категории бытия (*ю*) в противоположность категории небытия (*у*). В § 16 он говорит о кормящей его космической Матери, а в § 25 о вращающейся в самой себе Матери Поднебесной, совсем как в «Да И шэн Шуй».

Эта космическая Мать «то опустошается, то наполняется» — говорит «Да И шэн Шуй», т. е. Материнское лоно Великого Единого дышит. Этот образ дышащего космического лона тоже встречается в «Дао дэ цзине» в § 5: «Пространство между Небом и Землей, разве не подобно оно кузнечному

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 109 (Аристотель. Метафизика, I, 3, 983).

меху! Когда оно пусто, то не складывается, а когда сжимается, то выдыхает».

Дыханием срединного пространства «Да И шэн Шуй» объясняет и обосновывает нерушимость Неба и Земли и отвечает на вопрос одного из героев тактата «Ле-цзы». В жанре притчи Ле-цзы (IV в. до н. э.) автор трактата ставит вопрос о долговременности существования небесно-земного космоса и его нерушимости. «Некий цисец не мог ни есть, ни спать: опасался, что Небо обрушится, Земля развалится и ему негде будет жить». После высказывания мнений мудрецами Ле-цзы заключает: «Говорящие, что Небо и Земля разрушатся, ошибаются; говорящие, что Небо и Земля не разрушатся, также ошибаются. Разрушатся или нет, я не могу знать... Ведь живые не знают, что такое мертвые, а мертвые не знают, что такое живые... Что нам тревожиться, разрушатся [Небо и Земля] или нет!»¹. Даос Ле-цзы по сути дела снимает вопрос о нерушимости космоса, даос и автор «Да И шэн Шуй», основываясь на «Дао дэ цзине», дает оптимистический ответ — космос нерушим и вселенские энергии *инь* и *ян* в нем «не могут оскудеть».

Еще одна идея, связанная с круговоротом ухода старого и рождением нового, перекликается с § 43 «Дао дэ цзина». В «Дао дэ цзине» этот процесс дается как спонтанный круговорот, в «Да И шэн Шуй» он узаконивается посредством небесного *дао*, которое имеет статус «драгоценного и слабого». Здесь автор «Да И шэн Шуй» называет по § 40 «Дао дэ цзина» основную функцию *дао* — ослабление или слабость (*жо*).

Далее «Да И шэн Шуй» повествует о прозвище и имени небесно-земного космоса, беря их из § 25 «Дао дэ цзина». В «Дао дэ цзине» Лао-цзы считает пустотный первоначальный хаос безымянной Матерью Поднебесной и дает ей прозвище *дао* и имя Великая. В «Да И шэн Шуй» прозвищем *дао* называются Небо и Земля, а имя их называется «глубокий мрак». Эти прозвище и имя обладают онтологической сущностью и помогают простому человеку и совершенному мудрому в успешном завершении их дел, оберегая от потерь. Вместе с тем прозвище и имя «стоят

¹ Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI—IV вв. до н. э.). М., 1967. С. 49—50.

рядом», вероятнее всего в центре между Небом и Землей, и каждое из них «обновляет свою сторону».

Наконец, «Да И шэн Шуй» фрагментарно затрагивает еще одну космическую ситуацию, заложенную в мифологеме борьбы первопредков. Эта мифологема зафиксирована в трактате «Философы из Хуайнани» (*Хуайнань-цзы*): «Некогда Гунгун — бог Разливов боролся за владычество с Чжуаньсюем. Разгневанный, боднул гору Щербатую. Небесный столб подломился, земные шнуры порвались. Небо накренилось на северо-запад. Поэтому Солнце, Луна и Звезды сместились туда. Земли не хватило на юго-востоке, поэтому потоки рек и земная пыль устремились туда»¹.

Миф носит этиологическую функцию — объясняет смещение узоров Неба и Земли. Но в «Да И шэн Шуй» он соединен, к сожалению, из-за утраты частей текста тоже фрагментарно, с идеей нарушения равновесия в социальной действительности. Эта идея передается трактатом «Дао дэ цзин» в символе лука. *Дао* Неба восстанавливает космическую гармонию, *дао* человека, напротив, усугубляет дисгармонию:

**Небесное *дао* подобно натягиванию лука:
 верх у него опускается, низ у него поднимается,
 излишек в нем сокращается, недостаток в нем восполняется.
Дао Неба сокращает излишек и восполняет недостаток.
 У человеческого *дао* не так:
 [оно] изымает, где недостаток, и отдает туда, где избыток.**

Таким образом, текст «Да И шэн Шуй» модифицирует модели генезиса даосской философии, зафиксированные в «Дао дэ цзине» и синтезирует идеи даосских философских произведений периода VI—II вв. до н.э. Впервые категория первоначала дается в своей физической ипостаси и расширяет диапазон историко-философского сравнения китайской философии с другими философиями Запада и Востока.

¹ Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. М., 2004. С. 51.

Категориальный синтез в трактате «Пять стихий» (У син)

Данный трактат относится к конфуцианскому идейному наследию. Он замечателен тем, что полностью посвящен архетипической категориальной конструкции у син, или «пять стихий»¹. Особенностью у син является то, что в основе этого понятия лежит архетипическая конструкция духовных категорий у чан, или «пять постоянств»². В истории китайской философии совпадение категорий у син и у чан наблюдалось неоднократно. Здесь, вероятно, отождествление этих концепций служит для подчеркивания действенности, или процессуальности категорий «пяти постоянств».

В систему у син (у чан) включены пять категорий: человеколюбие, долг, ритуал, знание и совершенная мудрость. Они обобщаются универсалией дэ, образующей духовную космологическую и антропологическую сущность. Выходя из космологических глубин они формируются «внутри» человеческого духа и только в нем составляют гармонию дэ — добродетельное единство. Вовне это «просто стихии», т. е. возможно, просто единицы обыденного языка [§ 1].

Пять стихий связывают Человека и Небо (Космос): гармония «пяти стихий» — это дэ и дао Неба (пятерица выражает геометрическую круглую форму Неба), гармония «четырёх стихий» — это добро/доброта и дао Человека (четверица выражает геометрическую квадратную форму Земли). Дэ Неба коррелирует с добротой Человека. В роли Человека здесь фигурирует конфуцианский идеальный субъект *цзюньцзы* — благородный муж. Собственно корреляции дэ и доброты еще недостаточно для овладения благородным мужем дэ Неба. Он усваивает его своим сердцем, в котором размещается пятерица печали, знания, радости, умиротворения и согласия, которая откликается пяти стихиям дэ Неба и улавливает их [§ 2].

¹ 五行.

² 五常.

В «У син» встречается еще одно новое в конфуцианской философии определение благородного мужа и ученого мужа. Суть его заключается в том, что пять стихий формируются внутри, т. е. в душе человека, и приводятся в движение извне небесным круговоротом времен. Такой человек и называется благородным мужем. Ученый же муж — это тот, кто обретает волю/стремления в *дао* благородного мужа, он даже называется «волевым ученым мужем» [§ 3].

Благородный муж центральная космологическая фигура. Он стоит в центре между Небом и Землей, о чем можно судить по характеризующей его цитате из § 1 трактата «Следование середине» (*Чжун юн*): «Благородный муж внимателен к своему самостоянью» [§ 8, 9]. Благородный муж предан доброте и *дэ* и творит их в круговороте небесного времени «от начала и до конца» [§ 10]. Он притягивает к себе «хорошего человека» единым для них долгом [§ 8], трансляцией своего *дао* он воспроизводит умных и совершенномудрых людей [§ 17] и сосредоточен на творении великого [§ 24]. Все эти субъекты выступают сподвижниками благородного мужа и носителями категорий у *син*.

Значительную часть трактата «У син» автор/авторы отводит характеристикам мышления, протекающего по архетипической модели пяти стихий. Размышление должно быть тщательным. Эта тщательность выражена категорией *цзин*¹, полисемантизм которой не позволяет подобрать для ее перевода однозначного термина. Это «тщательность», но вместе с тем еще и «энергия-семя», тождественная первозданной космической энергийной сущности. Поэтому мышление, связанное с архетипической системой у *син*, обладает энергией. Направленное внутрь архетипической конструкции у *син* мышление имеет особую глубину вплоть до своего формального (словесного) развоплощения в энергийной сущности. Направленное вовне, в сторону природного и человеческого мира, оно обладает самовозрастающей потенцией, с легкостью укладывается в мыслительные формы, привнося умиротворенность/согласие и *дэ* — добродетель [§ 3]. Текст неоднократно указывает на сращенность мышления с ка-

¹ 精.

тегориями у *син*. Без категории-стихии человеколюбия размышление не может быть тщательным, без категории-стихии мудрости не может возрастать, а без категории-стихии совершенномудрия не может быть легким и, следовательно, воплотиться в формах-эйдосах (сюда хорошо подходит это греческое понятие). Без этих категорий в размышлении невозможно и человеку стать конфуцианским благородным мужем. Орган мышления — сердце. Интересно, что его готовность к размышлению — печаль, без импульса которой невозможно воодушевление: «Став благородным мужем, сердцем не сможешь быть радостным... Без печали в сердце не сможешь испытать волнения» [§ 4].

Замешанное на человеколюбии мышление охватывает всего человека с его сознанием, нравственностью и поведением. В трактате говорится, что, если оно человеколюбивое, то тщательное, глубокое, спокойное, усвояемое, радостное, сближающее, роднящее, вызывающее любовь, нравственно непоколебимое, укладывается в формы-эйдосы и человеколюбиво [§ 5]. Не поскупились авторы в такой проводке мышления в его категориальных качествах от человеколюбия к человеколюбию.

Точно так же в союзе с категорией мудрости мышление возрастающе, результативно и т. д. вплоть до укладывания в формы и претворения опять же в мудрость [§ 3]. Аналогично, в союзе с категорией совершенной мудрости (совершенномудрия) мышление обретает легкость, укладывается в формы и, сделав круг формализации, претворяется в самом себе в категорию совершенномудрия [§ 6].

Разумеется, конфуцианство не может обойтись без музыки. Она звучит ритмичным колокольным звоном и звуками от удара в музыкальный камень. Эта музыка символизирует мудрость, или даже и есть сама совершенная мудрость. Сходу для обывателя она недоступна, «лишь обретя *дэ*, сможешь стать и ударом колокола и звуком музыкального камня». Много, очень много нужно положить труда или, точнее, овладеть проникновенностью, чтобы овладеть *дэ*: «Не умный — не просветлен, не просветленный — не совершенномудрый... не человеколюбивый — не умиротворенный... не согласный не обладает *дэ*» [§ 11].

Благородный муж концентрирует в своем сердце категориальный архетип у *син* и транслирует свое *Дао* в окружающий

людской мир. Мир людей в соответствии с космологическим устройством делится на мудрость, определяемую просветлением светлого, и совершенную мудрость, определяемую прояснением ясного. Мудрость располагается внизу, совершенномудрие — вверху [§ 16]. В зависимости от того, кто и как слышит *Дао* благородного мужа и постигает его, становится мудрым или совершенномудрым. Услышавший *Дао*, а его удастся услышать далеко не каждому, становится умным, а услышавший и постигнувший — совершенномудрым. Умность и совершенномудрие пробуждают в сердце обретшего их категориальные сущности пяти стихий, или же эти стихии реализуются в познавательной деятельности и поведении: «Совершенномудрый человек знает *дао* Неба. Знание и осуществление его — долг... Совершенномудрый знает, откуда происходит радость ритуала, это то, что образует гармонию пяти стихий» [§ 17].

Однако *дао* не остается только в сердце индивида. Оно по-конфуциански связывает людей в родовые и государственные сообщества. В трактате «У син» называется два вида такой связи. Первый вид — связь между людьми по внутреннему зову сердца, в противоположность обманному внешнему выражению лица и внешности. Эта связь обозначается категорией радости, которая является дубликатом пяти архетипических категорий. Такую радость по зову собственного сердца «У син» называет жертвенным алтарем. Радость гнездится в семейных отношениях старших и младших братьев и генерирует близость, родственность, верность и любовь. Проекция любви на отцов и дальнейшее распространение ее на всех людей трансформируется в человеколюбие [§ 19].

Здесь мы встречаемся с чисто конфуцианской моделью гармонизации общества и построения цивилизации на основе архетипической сущности человеколюбия, по всей видимости, взятой из «Бесед и суждений» (*Лунь юй*). Там тоже, и прямо от лица Учителя, говорится о внешнем лицемерии и отсутствии у таких людей человеколюбия: «Ловкая речь, умелая мина... Как мало у таких людей человеколюбия»¹. Человеколюбие и *дао* воздвигаются на почве почитания родителей и старших брать-

¹ Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 296.

ев: «Благородный муж все свои усилия сосредоточивает на корне. Когда корень заложен, то рождается путь *дао*. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия»¹. Связь по зову сердца действительна, в ней проявляются категории прямоты, продвижения, простоты, действия и, наконец, архетипическая категория долга [§ 20].

Второй вид связи — связь между людьми по устремлению сердца вовне вдаль. Эта связь проходит категориальные рубежи почтительности, строгости, уважения, благоговения и завершается, как это и должно быть в конфуцианстве, ритуалом [§ 21]. Ритуал в социокосмических уровнях простоты и сокрытости устроается долгом и человеколюбием [§ 23].

Посредине человечества возвышается грандиозная фигура благородного мужа, центрирующая бытие и выражающая сущность конфуцианского практического, духовного и интеллектуального *действия*. «У син» показывает, что конфуцианство несколько не хочет уступать даосизму и даосскому совершенному-дрому *недеянию*. В этом плане интересно их сравнение.

Даосский совершенномудрый человек владеет Великим Образом (*дао*), в котором заключена естественность (*цзыжань*) — гармония человека и природы. Даосский совершенномудрый тоже центрирует Поднебесную и собирает вокруг себя все человечество: «К тому, кто держит Великий Образ, приходит вся Поднебесная. Приходит и не испытывает вреда, находит благополучие, мир, уважение, радость и угощение; забредший путник и тот остается»². Трансляция *дао* совершенномудрым человеком отличается от словесной трансляции конфуцианского *дао*. Даосское *дао* беззвучно в пресной простоте извергается из уст величественного совершенномудрого. Даосское *дао* — это космическое дыхание, перенятое совершенномудрым человеком. Космос буквально дышит через совершенномудрого.

Конфуцианский же благородный муж тоже сосредоточен на Великом, но не на спонтанно возникающем образе *дао*, а на **созидании** Великого. Вокруг благородного мужа собирается не толпа, а способные приблизиться к творчеству Великого, не-

¹ Там же. С. 295.

² Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М., 2000. С. 191.

способные остаются на своей отметке. Вместе с тем никому не возбраняется продвигаться к Великому. И большой и чистый, и малый и скрученный, как говорится в «У син», способны обрести и владеть Великим. Но, конечно, для этого нужно проникнуть в *дао* благородного мужа. В зависимости от степени проникновения, что частично уже отмечалось выше, благородный муж называет таких людей мудрецами, почитаемыми мудрецами и уважаемыми мудрецами. Это круг его единомышленников и помощников в деле сотворения Великого и гармонизации Поднебесной [§ 24].

Как и даосский совершенномудрый человек, благородный муж владеет всеобщим сердцем. По объему оно занимает весь космос, и ключ к этому сердцу — гармония, единство и доброта [§ 26]. Сердце обеспечивает познавательную деятельность постоянного продвижения вперед и вглубь вплоть до отыскания зародыша мира и его постижения. Это и означает сравняться с Небом. Тут же, рядом с зародышем стоят его космические родители — тотемы природы и человека: «Верховный Первопредок рядом с тобой, а Мать — твое второе сердце» [§ 26]. Небо благодетельствует таким людям, а они, в свою очередь, благодетельствуют другим, в результате чего осуществляется дружеское сближение всех людей [§ 27].

Трактат завершается почти поэтическим четверостишьем ликования человека, услышавшего *дао*, и воплощения *дао* в архетипические категории пяти стихий:

Услышать о *дао* и возрадоваться, значит, возлюбить человеколюбие.

Услышать о *дао* и вострепетать, значит, возлюбить долг.

Услышать о *дао* и проникнуться почтением, значит, возлюбить ритуал.

Услышать о *дао* и проникнуться согласием, значит, возлюбить *дэ* [§ 28].

Таким образом, трактат «У син» дает еще одну модель категорий конфуцианской философии: пять стихий помещаются в человеческом и космическом сердце благородного мужа, приводятся в движение круговоротом времен Неба, озвучиваются

«ударами колокола и музыкального камня», в *дэ* и *дао* благородного мужа расходятся по Поднебесной и жгут печалью и радостью человеческие сердца категориями *у син*, сближают людей и гармонизируют бытие.

В целом, можно сказать, что даосская и конфуцианская системы категорий названных годяньских рукописей открывают новую перспективу сравнительного анализа философских направлений внутри китайской философии и вовне с философскими учениями мировой философии. Ли Цзинюань, директор Института философии Академии общественных наук Китая, так определил значение изучения годяньских текстов: «Драгоценные материалы, содержащиеся на этих бамбуковых дощечках, с одной стороны, позволяют конкретизировать некоторые детали, связанные с развитием китайской философской мысли раннего периода (например, со школой Цзы-сы как переходной от Конфуция к Мэн-цзы), а с другой — способствуют постановке вопросов, связанных с толкованием идей доциньского периода в трудах сунских философов»¹. Китайскими исследователями уже проводится сравнение годяньских рукописей и мавандуйских свитков. И здесь открывается еще одно из новых исследовательских направлений.

Далее впервые в российском китаеведении приводится перевод на русский язык двух из 18 текстов годяньских рукописей — даосский «Да И шэн Шуй» («Великое Единое порождает Воду») и конфуцианский «У син» («Пять стихий»)².

ВЕЛИКОЕ ЕДИНОЕ ПОРОЖДАЕТ ВОДУ³

Великое Единое порождает Воду,
Вода, обратившись, содействует Великому Единому,
посредством этого создается Небо.

¹ Ли Цзинюань. Современное состояние и тенденции развития китайской философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 22.

² Перевод выполнен по: Годянь чуму чжуцзянь (Бамбуковые планки из годяньского могильника). Пекин, 2002.

³ Пер. и ком. Е. М. Свиридовой.

Небо, обратившись, содействует Великому Единому,
 посредством этого создается Земля.
 Небо и Земля [обратившись, содействуют [друг другу]¹,
 посредством этого создается Дух и Свет.
 Дух и Свет, обратившись, содействуют друг другу,
 посредством этого создаются Инь и Ян.
 Инь и Ян, обратившись, содействуют друг другу,
 посредством этого создаются четыре времени года.
 Четыре времени года, обратившись, содействуют [друг другу],
 посредством этого создаются Холод и Жар.
 Холод и Жар, обратившись, содействуют друг другу,
 посредством этого создаются Сухое и Влажное.
 Сухое и Влажное, обратившись, содействуют друг другу,
 Год рождается и происходит остановка.

Год — это то, что рождено Сухим и Влажным.
 Сухое и Влажное — это то, что рождено Холодом и Жаром.
 Из Жары и Холода рождается Четыре Сезона.
 Холод и Жар [это то, что рождено четырьмя временами года].
 Четыре времени года — это то, что рождено Инь и Ян.
 Инь и Ян — это то, что рождено Духом и Светом.
 Дух и Свет — это то, что рождено Небом и Землей.
 Небо и Земля — это то, что рождено Великим Единым.
 Таким образом, Великое Единое скрывается в Воде,
 движется во временах [года], совершает оборот и вновь
 [приходит к началу, становясь] Матерью мириад вещей;
 то опустошается, то наполняется, становясь основой
 мириад вещей.
 Потому-то Небо не может упасть, Земля разрушиться,
 Инь и Ян оскудеть.
 Благородный муж, зная это, называет [...], то, что не знает,
 называет ...].

¹ Здесь и далее в квадратных скобках приводится полная или частичная реставрация китайскими специалистами утраченных фрагментов текста на бамбуковых планках; многоточия стоят на месте утраченных и не поддающихся реставрации иероглифических знаков.

Дао Неба — Драгоценное и Слабое, уничтожает завершенное, приносит пользу нарождающемуся, наступает на сильное, взыскивает с [...; ... на слабое, ... на ...].

Низ — это почва, и потому называется Землей.

Верх — это энергия *ци* (воздух), и потому называется Небом.

Дао — это также их (категориальное) прозвище, а глубокий мрак их имя.

Тот, кто по *Дао* осуществляет дела, непременно полагается на их имя,

и потому и дела успешно завершает, и сам процветает.

Совершенномудрый человек в своих делах тоже полагается на их имя, и потому и задачи успешно решает, и себе не наносит урон.

Имя и прозвище Неба и Земли рядом стоят, поэтому обновляют свои стороны света, не думая о взаимном...

[Неба не хватило] на северо-западе, оно опустилось и возвышается силой.

Земли не хватило на юго-востоке, она поднялась и [... посредством

То, у чего ущерб наверху], имеет избыток внизу.

То, у чего ущерб внизу, имеет избыток вверху.

ПЯТЬ СТИХИЙ

1.

Пять стихий:

Человеколюбие формируется внутри, называется это стихией *дэ*,

не формируется внутри, называется это просто стихией.

Долг формируется внутри, называется это стихией *дэ*,

не формируется внутри, называется это просто стихией.

Ритуал формируется внутри, называется это стихией *дэ*,

не формируется внутри, называется это просто стихией.

Знание формируется внутри, называется это стихией *дэ*,

не формируется внутри, называется это просто стихией.
Совершенная мудрость формируется внутри, называется это стихией *дэ*,
не формируется внутри, называется это просто стихией.

2.

Гармония пяти стихий *дэ* называется *дэ*,
гармония четырех стихий называется добротой.
Доброта — *дао* человека, *дэ* — *дао* Неба.
Если благородный муж не обладает в своем сердце печалью,
то и не обладает в своем сердце знанием.
Если не обладает в своем сердце знанием,
то и не обладает в своем сердце радостью.
Если не обладает в своем сердце радостью,
то и не умиротворен.
Если не умиротворен, то и не приходит к согласию.
Если не приходит к согласию, то и не обладает *дэ*.

3.

Пять стихий формируются внутри, и время движет ими,
называется это благородным мужем.
Ученый муж обретает волю/стремления в *дао* благородного мужа,
называется это волевым ученым мужем.
Доброта без деяний не сближает,
дэ без воли не совершенствует,
знание без размышления не дает результата.
Размышление нетщательное не дает глубины,
размышление невозрастающее (прогрессирующее) не дает результата,
размышление нелегкое не укладывается в формы.
Нет форм, нет и умиротворенности, нет умиротворенности,
нет и согласия, а нет согласия, нет и *дэ*.

4.

Без человеколюбия размышление не может быть тщательным.
Без мудрости размышление не может возрастать.

Без человеколюбия и без мудрости не станешь благородным мужем,

и без печали в сердце не сможешь испытать страдания.

Став благородным мужем, сердцем не сможешь быть радостным.

«Стану таким, буду выглядеть таким, сердцем своим возрадуюсь», — здесь об этом сказано.

Без человеколюбия размышление не может быть тщательным.

Без совершенной мудрости размышление не может быть легким.

Без человеколюбия и без совершенной мудрости не станешь благородным мужем,

и без печали в сердце не сможешь испытать волнения.

5.

Размышление с человеколюбием тщательное.

Если тщательное, то глубокое; если глубокое, то спокойное; если спокойное, то усваиваемое; если усваиваемое, то радостное; если радостное, то сближающее; если сближающее, то роднящее; если роднящее, то вызывающее любовь; если вызывающее любовь, то нравственно непоколебимо; если нравственно непоколебимо, то укладывается в формы; если укладывается в формы, то человеколюбиво.

6.

Размышление с мудростью возрастающее.

Если возрастающее, то результативно; если результативно; то не забывает; если не забывает, то ясное; если ясное, то выглядит как у мудрого человека; если выглядит как у мудрого человека, то нравственно непоколебимо; если нравственно непоколебимо, то укладывается в формы; если укладывается в формы, то мудро.

7.

Размышление с совершенной мудростью легкое.

Если легкое, то укладывается в формы; если укладывается в формы, то не забывает; если не забывает, то умное; если умное,

то внимает *дао* благородного мужа; если внимает *дао* благородного мужа, то нравственно непоколебимо; если нравственно непоколебимо, то укладывается в формы; если укладывается в формы, то совершенномудрое.

8.

«У хорошего человека и благородного мужа долг один».

Сможешь осуществить Единое, тогда сможешь стать благородным мужем.

«Благородный муж внимателен к своему самостоянью»¹.

9.

«Смотреть вперед не зная предела, лить слезы проливным дождем».

Смог встопорщить свое оперение (смог допустить промах), смог и погрузиться в печаль.

«Благородный муж внимателен к своему самостоянью».

10.

Благородный муж предан добру (творит добро) от начала и до конца.

Благородный муж предан *дэ* (творит добродетель) от начала и до конца.

Начальный удар в колокол и завершающее звучание музыкального камня (неизменное совершенство) — обладание *дэ* (добродетелью).

11.

Удар в колокол — добро, звук музыкального камня — совершенная мудрость.

Добро — *дао* человека, *дэ* — *дао* Неба.

Лишь обретя *дэ*, сможешь стать и ударом колокола и звуком музыкального камня (совершенным).

Не умный не просветлен; не просветленный не совершенномудр; не совершенномудрый не мудр; не мудрый не человеко-

¹ Чжун юн. § 1.

любив; не человеколюбивый не умиротворен; не умиротворенный не согласен; не согласный не обладает *дэ*.

12.

Без перемен нет радости; без радости нет сближения; без сближения нет родственности; без родственности нет любви; без любви нет человеколюбия.

13.

Без откровенности нет справедливости; без справедливости нет успеха; без успеха нет простоты; без простоты нет действия; без действия нет долга.

14.

Без дальновидности нет почитания; без почитания нет строгости; без строгости нет уважения; без уважения нет ритуала.

15.

Того, кто еще не слышал о *дао* благородного мужа, называют неумным.

Того, кто не видел еще мудрого человека, называют непросвещенным.

Того, кто услышал о *дао* благородного мужа, но не постиг этого *дао* благородного мужа, называют несовершенномудрым.

Того, кто видел мудрого человека, но не постиг, какой добродетелью тот обладает, называют немудрым.

16.

Увидеть и постичь — мудрость.

Услышать и постичь — совершенная мудрость.

Просветление светлого — мудрость.

Прояснение ясного — совершенная мудрость.

Просветление светлого внизу, прояснение ясного вверху.

Здесь об этом сказано.

17.

Услышавший *дао* благородного мужа — умный.

Услышавший и постигший его — совершенномудрый.

Совершенномудрый человек знает *Дао* Неба.
Знание и осуществление его — долг.
Осуществление его в соответствии со временем — *дэ*.
Увидеть мудрого человека — просветление.
Увидеть и постичь его — знание.
Познать и следовать ему — человеколюбие.
Умиротвориться и почитать его — ритуал.
Совершенная мудрость — знание, откуда происходит радость ритуала,
это то, что образует гармонию пяти стихий.
Если гармоничен, то в согласии, если в согласии,
то обладает *дэ*,
если обладает *дэ*, то царство и дом процветают.
Это подобно тому, как увидеть *Вэнь-вана*.
«*Вэнь-ван* вверху, в сверкании, на Небе»¹.
Здесь об этом говорится.

18.

Увидеть и познать — мудрость.
Познать и достичь цель — человеколюбие.
Достичь цель и осуществить — долг.
Осуществить и проявить почтение — ритуал.
Человеколюбие рождается из долга и ритуала,
это то, чем приводится в гармонию четыре стихии.
Если есть гармония, то есть единство (сообщность),
если есть единство, то есть доброта.

19.

Выражение лица и внешний вид таят в себе перемены.
Связь между людьми по зову сердца — радость.
Радость по зову сердца — жертвенный алтарь,
перенесение [ее] на старшего и младшего братьев — близость.
Близость и вера — родственность.
Родственность и верность — любовь.

¹ *Ши цзин*. III, I, 1.

Любовь к отцам, распространяемая на любовь к людям, — человеколюбие.

20.

По зову собственного сердца вскрывать и исправлять действия — прямота.

Прямота и продвижение вперед — широкое распространение. Широко распространять и не бояться сильного врага — результат.

Не вредить малым *дао* большому *дао* — простота.

Большому преступлению большое наказание — действие.

Ценить благородных и по рангам почитать достойных — долг.

21.

Связь между людьми по устремлению сердца (души) вовне — устремленность вдаль.

Устремленность вдаль и достоинство — почтительность.

Почтительность без нерадивости — строгость.

Строгость и страх — уважение.

Уважение без заносчивости — благоговение.

Благоговение и обширные связи — ритуал.

22.

Без простоты нет действия.

Без сокрытия не постигнешь глубин *дао*.

Большому преступлению большое наказание — простота.

Малому преступлению помилование — сокрытие.

За большое преступление отсутствие большого наказания — бездействие.

За малое преступление отсутствие помилования — непостижение глубин *дао*.

23.

Простота на словах все равно, что отбеленный шелк — большое и чистое.

Сокрытость на словах все равно, что сокрытая сокрытость — малое и скрученное.

Простота — сторона долга.
Сокрытость — сторона человеколюбия.
Напористость — сторона долга.
Слабость — сторона человеколюбия.
«Не напористый, но и не вялый,
не твердый, но и не мягкий».
Здесь об этом сказано.

24.

Благородный муж сосредоточен на творении великого.
Способные приблизиться к этому становятся благородными
мужами,
не способные приблизиться все останавливаются на своей
отметке.
Большой и чистый способен обрести и владеть этим.
Малый и скрученный способен обрести и владеть этим.
Тот, кто стремится во всей полноте проникнуть в *дао* благород-
ного мужа,
называется мудрецом.
Тот, кого благородный муж знает и превозносит,
называется почитаемым мудрецом.
Тот, кого знает и привлекает к делу,
называется уважаемым мудрецом.
Прежде ваны и гуны были уважаемыми мудрецами,
а после ученые мужи были уважаемыми мудрецами.

25.

Уши, глаза, нос, рот, руки и ноги — все слуги сердца.
Сердце называется всеобщим,
никто не посмеет сказать, что не всеобще;
благоговейно, никто не посмеет сказать, что не благоговейно;
впереди, никто не посмеет сказать, что не впереди;
сзади, никто не посмеет сказать, что не сзади;
глубоко, никто не посмеет сказать, что не глубоко;
мелко, никто не посмеет сказать, что не мелко.
Если есть гармония, то есть единство (сообщность),
если есть единство, то есть доброта.

26.

Узреть и постигнуть, значит, продвинуться вперед.

Найти аналогию и постигнуть, значит, продвинуться вперед.

Уяснить и постигнуть, значит, продвинуться вперед.

Найти зародыш и постигнуть его — это Небо.

«Верховный Первопредок рядом с тобой, а Мать — твое второе сердце». Здесь об этом сказано.

27.

Небо благодетельствует этим людям, таково Небо.

Эти люди благодетельствуют другим людям, таково дружеское сближение.

28.

Услышать о *дао* и возрадоваться, значит, возлюбить человеколюбие.

Услышать о *дао* и вострепетать, значит, возлюбить долг.

Услышать о *дао* и проникнуться почтением, значит, возлюбить ритуал.

Услышать о *дао* и проникнуться согласием, значит, возлюбить *дэ*.

В. Б. ВИНОГРАДСКАЯ

*Институт Дальнего Востока РАН
Москва*

ИЗМЕНЧИВОСТЬ В КУЛЬТУРЕ ЧАЯ И ПАМЯТЬ ТРАДИЦИИ

Китай называет себя родиной чая, чай культивируется на всей территории, климатически подходящей для его возделывания, т. е. в 19 из 22 современных провинций (включая Тайвань), а выражение «культура чая» (*ча вэньхуа*) приобретает всю большую известность во всем мире. Древнее сочетание *вэнь-хуа*, буквально «преобразования узора», означающее в современном китайском языке «культура», распространено гораздо шире, чем в русском, и легко образует выражения типа «культура фамилий и имен» (*синмин вэньхуа*), «культура вина» (*цзю вэньхуа*). Но именно «культура чая» представляется одной из наиболее содержательных и показательных, поэтому представляется интересным рассмотреть «культуру чая» под углом бытования традиции в целом и особенностей этого процесса в Китае.

Строго говоря, Китай не является родиной чая. Чайное дерево в диком виде действительно издавна произрастало на территории нынешних китайских провинций Юньнань и Сычуань, которые, однако, не были исконно китайскими и

до сих пор отличаются весьма пестрым национальным составом. В древности эти районы испытывали влияние, по крайней мере, трех очагов цивилизаций — среднецентральноазиатского, китайского и индийского. Местные жители, вероятнее всего, употребляли листья чая, правда, скорее всего как еду или лекарственное сырье, но никаких доказательств этого предоставить в настоящее время невозможно. И вполне возможно, что предшественники древних государств Ба и Шу (современная пров. Сычуань) подносили чай чжоускому У-вану. Возможно и то, что в «Каноне стихов» (*Ши цзин*) описывалась именно горечь чая, а не осота. Но трактовки во всех этих случаях неоднозначны. По крайней мере, большинство современных ученых опровергают почти все упоминания из ранних источников (*Ши цзин*, *Эр я*), как относящиеся к чаю.

Первыми абсолютно достоверными свидетельствами чаепития на территории Китая пока остаются находки коробок с чаем из захоронений II в. до н. э. в Мавандуе и Цзянлине, а также относящийся к 59 г. до н. э. «Договор об отроке» (*Тун юэ*), купчая на мальчика-служку, в обязанности которого вменялось покупать чай и мыть чайную посуду. Именно в этот период, при династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) намечается перелом в отношении к чаю, который воспринимается уже не просто как полезное для здоровья сырье для супчика типа шпината, а как волшебное лекарственное питье. В этом качестве чай получил широкое распространение на китайских землях, о чем свидетельствуют, в частности, и археологические находки. Территориальная экспансия чая довольно быстро набирала обороты, но значимым элементом традиции чай пока не становится. Позже отдельных ханьцев, например, Сыма Сянжу, упоминавшего чай в своей поэзии, или Ян Сюна, включившего в свой словарь диалектов статью о чае, причисляли к «людям чая» (*ча жэнь*), и еще позже с их именами связали легенды по поводу употребления чая. И все-таки они находились лишь на подступах к «культуре чая», на предварительном этапе превращения супа или сырья в напиток, сравнимый и впоследствии постоянно сравниваемый с вином, а вернее, крепким алкоголем *цзю*.

При Хань и в смутное время III—VI вв. чаепитие вместо винопития предпочиталось в высших слоях китайского общества, главным образом, либо из практических, либо из идеологических соображений. Во-первых, это непереносимость алкоголя отдельными представителями элиты при необходимости участвовать в социальных событиях. Во-вторых, благородная конфуцианская рачительность (*цзянь*) — чай был гораздо дешевле вина, и прием гостей чаем расценивался как своего рода идеологический манифест, заявление о приверженности скромной жизни в духе бережного отношения к общественному богатству. Об этом сохранились соответствующие записи и предания, получившие позже широкую известность, как, например, история о начальнике уезда Лу На, принимавшем прославленного генерала Се Аня. Племянник Лу На, увидев, что высокопоставленному гостю не предложили ничего, кроме чая и фруктов, по собственной инициативе устроил пышный банкет, за что позже был строго наказан дядей, не из скупости, а за «оскорбление чистых помыслов».

После династии Хань продолжало расти количество упоминаний чая в исторических источниках, количество событий, разворачивающихся вокруг чая, и, разумеется, объем и сфера потребления самого чая. Однако все это — еще не традиция, а период ее необходимой предыстории до самосознания и консолидации. Значимым фрагментом культурного поля чай становится лишь в VIII в. н.э., при династии Тан. Тогда общество на всех уровнях вдруг резко осознало, что оно не просто любит чай, но уже не может обходиться без него. Чай входит в число семи необходимых вещей ежедневного пользования, наряду с дровами и рисом. Чаю начинают посвящать стихотворения. Чай постепенно обрастает мифами. И, наконец, в промежуток между 758 и 774 гг. появляется первый и окончательный варианты «Канона чая» (*Ча цзин*).

Текст с выделенным статусом, канон, в развитых культурах традиционного типа служит естественной точкой самообнаружения и фиксации традиции, и именно эту роль сыграл трактат «Ча цзин», совсем небольшое произведение в семи тысячах с чем-то иероглифами, в трех частях (*цзюань*) и десяти главах

(чжан). Первая главка «Исток» (Юань) посвящена самому общему описанию чая¹:

Что касается чая, то это превосходное дерево южной стороны. В один *чи*, два *чи*, но достигает и нескольких десятков *чи*. В теснине Сячуань горы Башань есть и такие, что в два человеческих обхвата — срубая (ветви), собирают его.

Его дерево подобно (тыкве) *гуалу*, листья подобны гардении, цветы подобны белой (дикой) розе, плоды подобны пальме, плодоножки подобны гвоздике, корни подобны персику.

Его иероглиф либо относят к (ключу) «трава», либо относят к (ключу) «дерево», либо относят к обоим вместе.

Его имена, во-первых, — *ча*, во-вторых, — *цзя*, в-третьих, — *шэ*, в-четвертых, — *мин*, в-пятых, — *чуань*.

Его земля — высший родится среди громоздящихся камней, средний родится на галечном песчаннике, низший родится в желтой (лесовой) почве. В любом случае, (если искусство не соответствует) действительности, вырастая, редко разрастается. Образец подобен возделыванию тыквы — через три года можно собирать (урожай). Дикий — высший, садовый — уступает. На солнечном утесе в тенистом лесу фиолетовый — высший, зеленый — уступает; (острый как) росток бамбука — высший, почка — уступает; лист свернут — высший, лист развернут — уступает. Тот, что с тенистой горы, с (пологого) склона и из долины, нельзя собирать-срывать — по природе (вызывает) сгущение-застой, завязывает опухоли в брюшной полости.

Применение чая в том, что вкус крайне холоден, для питья подходит лучше всего. Когда люди чистого поведения и простого нрава страдают от жары-жажды или отупения-подавленности, от боли в голове или сухости в глазах, от вялости четырех конечностей или жесткости стасчленений, четыре-пять глотков, подобно божественному

¹ Ча цзин. Ча дао. Ча яофан (Канон чая. Дао чая. Лекарственные рецепты на основе чая). / Под ред. Ван Цзуаньшу, Ван Бинина. Сиань, 1996. С. 4—5.

нектару и сладкой росе, одержат победу. А собран не вовремя, изготовлен не точно, смешан с дикими травами — так питье его приведет к болезням.

Вред же от чая такой, как у женьшеня. Высший (женьшень) родится в Шандане, средний родится в Байци и Синьло, низший родится в Гаоли. А тот, который родится в местностях Цзэчжоу, Ичжоу, Ючжоу, Шаньчжоу, как лекарство не действует. Тем более не (женьшень). Задумаешь принимать (похожую по форме на женьшень траву) *цзини* — не выздоровеешь ни от какой болезни (всех) шести (видов). Зная, как бывает вреден женьшень, постигнешь и вред чая.

Далее следует сильно варьирующиеся по размерам чжаны первой части (верхняя цзюань) — «Орудия/Инструменты» (*Цзюй*, 2), «Изготовление» (*Цзао*, 3). Вторая часть (средняя цзюань) включает в себя всего один, но достаточно длинный чжан «Утварь» (*Ци*, 4), посвященный полному комплекту необходимых для чаепития 26 предметов. Третья часть (нижняя цзюань) включает в себя пять оставшихся чжанов: «Варка» (*Чжу*, 5), «Питье» (*Инь*, 6), Исторические «Факты» (*Ши*, 7), «Происхождение» (*Чу*, 8) о наиболее известных чайных плантациях того времени, «Сокращение» (*Люэ*, 9) с упрощенным набором посуды для чаепития, и наконец «Изображение» (*Ту*, 10). Последняя главка стоит того, чтобы привести ее целиком¹:

Если на четырех или шести полотнищах белого шелка раздельно записать это и разместить в уголке у сидения, то исток, орудия, изготовление, утварь, варка, питье, факты, происхождение и сокращение чая будут бросаться в глаза и запомнятся, а весь «Канон чая» от начала до конца предстанет перед Вами.

Пожалуй, именно рекомендация по использованию трактата наиболее примечательна и оригинальна. В целом же автор «Канона чая» ничего не открыл и не создал. Чай уже был рас-

¹ Ча цзин... С. 51.

пространенным напитком, излюбленным литератаи и монашеством, уже возделывался и производился несколькими разными способами. Лу Юй (733—804 гг.) лишь очень качественно обобщил опыт предшественников, в чем его роль до некоторой степени аналогична Кун-цзы, «передающему, а не создающему». Оба стали рассматриваться как основатели традиции, пусть на разных планах и разного масштаба. Конфуций удачно определил значение старой образованности в новых условиях, а Лу Юй очертил место чая в современной ему культуре. Таким образом был заложен фундамент «культуры чая», и Лу Юй, как и Конфуций, заслуженно получает в общественном сознании статус «совершенномудрого» (*шэн*), предполагающий творчество и созидание во благо всех последующих поколений. В данном случае — это «совершенномудрый чая» (*ча шэн*) или даже «божество чая» (*ча шэнь*) и «бессмертный чая» (*ча сянь*). Впоследствии образ Лу Юя, как и многих других выдающихся персонажей периода династии Тан, мифологизировался, что было совсем несложно при его колоритной биографии и образе жизни — найденыш буддийского монаха, детство в монастыре, актерский период и отшельничество китайского типа, предполагающее не аскезу самосовершенствования, а лишь уход от активной социальной жизни. Уже в «Новой истории Тан» (*Синь Тан ши*) в «Повествовании о Лу Юе» (*Лу Юй чжуань*) говорится: «Юй увлекался чаем, написал канон из трех частей, в котором говорится особенно полно об истоке, способах и утвари чая, что и поспособствовало знакомству Поднебесной с чаем. А современные торговцы чаем доходят до того, что керамического Юя ставят среди своих напитков и молятся как божеству чая. ... После этого возвышение чая вошло в обычай»¹. До сих пор статуэтку или статую Лу Юя ставят среди баночек с чаем, чтобы обеспечить неиссякаемость запасов любимого напитка, а информацию о нем, так же, как и, например, о Чжун Кве, ставшем духом дверей, можно отыскать в любом современном мифологическом словаре.

«Канон чая» определил структуру и словарь описания чая на все следующее тысячелетие, а также узаконил глубину тра-

¹ Там же. С. 123.

диции, что чрезвычайно важно, ибо традиция обычно не удовлетворяется точкой фиксации, но нуждается в «настоящем» начале, теряющемся в глубине веков. В седьмом чжане «Факты/дела» (*Ши*) Лу Юй в лучших традициях китайской историографии тщательно собирает всевозможные упоминания о чае и организует их в хронологическом порядке, начиная с эпохи высокой древности Янь-ди, он же Божественный Земледелец, или Шэнь Нун. Именно этому культурному герою и достославному мифическому императору, жившему согласно некоторым вычислениям то ли в 7010—6948 гг. до н. э., то ли около 2700 г. до н. э., приписывается заслуга введения чая в людской быт. Шэнь Нун, как известно каждому китайцу, однажды за день продегустировал 72 вида разных растений и случайно обнаружил, что чай великолепно нейтрализует яды, восстанавливает силы и возвращает бодрость духу. Правда свои великие дела Владыка Янь скорее всего вершил на территории современной пров. Шэньси¹, которая из-за климата так и не вошла в число чаепроизводящих районов. Таким образом, конкретная традиция, обретая фундамент и задним числом обрастая корнями, в очередной раз создает прецедент неопределенности исторического начала при определенности его традиционного описания. Тем не менее, в Китае доля правды — и порой весьма значительная — обычно в подобных преданиях присутствует. Как архаический облик Фу Си и Нюй Ва или сведения об узелковом письме естественно вписываются в наши представления о прошлом, так и легенда, связывающая с чаем имя Шэнь Нуна, признанного праотца растительной фармакологии, похоже, вполне точно отражает практику раннего употребления чая.

«Канон чая» успешно открыл зеленую улицу трудам о чае, но ни один из последующих трактатов уже не содержит в названии иероглифа *цзин* «канон». Появляются различные *лу* «записи» (например, «*Ча лу*», или «Записи о чае» сунского Цзи Жана), *ци* «записки», а позднее и *шу* «комментарии». Корпус специальной чайной литературы постоянно растет и удостаива-

¹ Ван Даю Саньхуан уди шидай (Эпоха трех императоров и пяти владык). Пекин, 2001. С. 171.

ется собственных библиографических очерков, подобных далеко неполному «Полному собранию книг о чае» (*Ча шу цюань цзи*, 1613). В настоящее время насчитывается более 200 традиционных произведений или разделов в трактатах более общего содержания — сельскохозяйственных или медицинских.

Установившаяся традиция с собственным кодифицированным канонem предполагает дальнейшую долгую и безоблачную трансляцию. Однако фиксация традиции не только не означает ее неизменности, но скорее, наоборот, в условиях Китая знаменует начало активного видоизменения. В классическом конфуцианстве это проявляется в множественности комментаторских школ, не посягающих на канон, но переосмысляющих его порой до неузнаваемости. А в культуре чая одним из самых выразительных признаков ее «китайской» традиционности можно считать тот факт, что при всех возможных реверансах в сторону Лу Юя и отличной сохранности текста «Канона чая» описанный в нем способ варки чая был забыт в Китае.

Был забыт и другой, более поздний, способ приготовления чая взбиванием, весьма популярный при династии Сун и подробно описанный в нескольких произведениях, в том числе у Цзи Жана (1012—1067) и Чжао Цзи (1107—1135). В Китае он просуществовал вплоть до династии Мин, но до наших дней дошел лишь в видоизмененном варианте знаменитой японской чайной церемонии. Варка и взбивание чая до некоторого момента сосуществовали, затем сосуществовали взбивание и заваривание чая. А этот последний способ, получивший наибольшее распространение в современности, появился во времена упадка чайной культуры при монгольской династии Юань (1279—1368 гг.). В любом случае, начало и варки, и взбивания, и заварки чая и другие повороты чайной истории неизменно оказываются похороненными под легендами и мифами на все случаи жизни, хотя «культура чая» является порождением страны с высокими и давно установившимися нормами исторической фиксации событий. Один из относительно недавних ярких эпизодов забывчивости относится к фавориту сегодняшних чаеманов — улунскому чаю, который по своим свойствам занимает промежуточное положение между давно привычным ферментированным черным и уже привычным неферментирован-

ным зеленым чаем. Хотя упоминания об улунах можно найти в официальной «Истории Мин», но не они задают тон, а, например, следующая легенда о происхождении этого вида чая. Рассказывают, что при династии Цин в годы правления под девизом Юн Чжэн (1723—1735 гг.) в уезде Аньси пров. Фуцзянь, в деревне Наньяньцунь жил один крестьянин-чаевод, также промышлявший охотой. Звали его Су Лун, т. е. Су Дракон, а поскольку он был смугл и крепок телосложением, то односельчане звали его Улуном, или Черным Драконом. Как-то весной он с коробом для сборки чая и ружьем отправился в горы. Прособирав чай до полудня, он заметил пробежавшего мимо водяного оленя. Выстрел Улуна ранил оленя, но тот скрылся в лесу. Крестьянин бросился в погоню и таки догнал свою добычу. Взвалил оленя на спину и уже вечером вернулся в деревню. Затем все занялись приготовлением дичи и поеданием нежданного угощения, а про чай вспомнили только на следующее утро. Оказалось, что за это время у забытых листьев покраснели края, и они стали источать замечательный аромат. Настой из этих уже обработанных листьев был еще более ароматен и обладал чудесным насыщенным вкусом без малейших признаков худших врагов чая — горечи и терпкости.

Здесь все выглядит вполне правдоподобно. Но на равных основаниях и в одном и том же источнике приведут и предание о происхождении чая *Те гуаньинь*, буквально, «Железная Гуаньинь» (также относится к большому семейству улунских чаев). В этой истории, замешанной на чудесных мотивах и разворачивающейся по всем законам волшебной сказки, милосердная Бодхисаттва Гуаньинь ниспосылает одному крестьянину в награду за его преданность новый сорт чайного дерева. Апофеоза мифичность достигает в легенде о происхождении чая из век Бодхидхармы, жившем в VI в. н. э. — разгневавшись на свой неуместный во время медитации сон, буддийский патриарх вырвал у себя веки и бросил их на землю, а те обратились прекрасным чайным деревом. Но и здесь отражены исторические реалии — вклад буддийских монахов в дело гибридизации и популяризации чая действительно трудно переоценить, а чаньские монахи одно время были известны как чудачки, которые почти не спят и ничего не едят, а только хлещут чай и медити-

руют. Эти примеры, с одной стороны, хорошо иллюстрируют проблематичность верификации и сохранности изначального содержания традиции, а с другой — свидетельствуют о том, что ничто в традиции не пропадает бесследно, но находит свое, хотя и весьма опосредованное отражение.

Рассмотрим под этим углом историческую судьбу варки чая. При династии Сун этот способ приготовления напитка постепенно вытеснялся из живой практики взбиванием, а при монгольской династии Юань, когда развитие чайной культуры вообще не особенно поощрялось, был полностью предан забвению. Однако в местности Тяоси, где некогда отшельником жил Лу Юй, в народной культуре до сих пор неплохо сохранились набор утвари, канва действия и сам настрой этого способа. Ван Лин¹ отмечает такие общие черты, как:

- 1) требования четко заданной последовательности действий;
- 2) добавление пряностей;
- 3) одноразовый характер порции по контрасту с современным многократным завариванием;
- 4) использование заливания и размешивания для проявления природы чая;
- 5) ритуальный характер действия, предполагающий не только утоление жажды, но и особую атмосферу;
- 6) обычай «чайных собраний» (*ча хуэй*), т. е. коллективного чаепития с соблюдением некоторых правил.

При этом чай все-таки заваривается, а не варится, и само сырье, необходимое для аутентичной варки — особый плиточный чай — уже давным-давно не выпускается.

Случай с варкой чая позволяет продемонстрировать не только степень энтропии традиции, но и противозэнтропийные тенденции и механизмы в условиях развитой культуры традиционного типа. В конце XIX в. этнический маньчжурец по имени Чжэньцзюнь, китайское имя Тан Янь (1857—1920), решил обратиться к корням и в ходе многократных экспериментов с «Каноном чая» в руках научился варить чай из развесного чая. «Рассуждение о чае» (*Ча шо*) этого автора нашло своих читателей и воспроизводится до сих пор, хотя сами записки «Слу-

¹ Ван Лин. Ча вэньхуа (Культура чая). Пекин, 1998. С. 174—175.

чайно услышанное из Небесного мерил» (*Тяньчжи ао вэнь*) в жанре *бици*, частью которых является данный текст, можно отыскать только в старых библиотеках. (В приложении к статье приводятся переводы пятого чжана «Варка» из «Канона чая» и главы «Рассуждение о чае» Тан Яня). В конце 1990-х годов я перевела этот текст на русский язык и передала в парочку только начинающих свою деятельность московских клубов чайной культуры. В одном из них он пришелся кстати к собственным активным экспериментам с варкой, и теперь этот способ приготовления чая — любого чая — стал одним из самых популярных у российских любителей чая, даже несколько раньше, чем в родном Китае, где сейчас также чайный бум и идет мощное возрождение и развитие «культуры чая» во всевозможных направлениях.

На примере варки чая видно не только, как традиция забывается, но и то, как она сохраняет. Изначальное содержание традиции в развитой культуре традиционного типа размывается, но не теряется окончательно и остается вполне доступным для возрождения, в том числе и на кросскультурной основе (Китай — Россия), а также в культуре иного типа — в современной западной культуре, которая на современном этапе все чаще обращается к наследию и стремится ассимилировать и удержать все многообразие традиций прошлого.

Здесь встает вопрос о том, насколько обязательным является размывание традиции и сопутствующее этому процессу забывание? В Японии прижился заимствованный из Китая более поздний способ не варки, а взбивания чая. В 1191 г. японский монах (Eisai Myoan) высадил семена чайного дерева неподалеку от Киото, а в 1211 г. написал небольшую книжку о чае и его приготовлении путем взбивания. Традиция, окончательно сформировавшаяся к XV в., благополучно и неукоснительно передается вплоть до нынешнего дня. Японский автор, современник Тан Яня, Какудзо Окакуро (1863—1913 гг.), считал, что «именно в Японии чайная церемония достигла своей кульминации и была облечена в конкретные формы»¹, в то время как «в Китае чай теперь просто хороший напиток, но никак не иде-

¹ Окакура К. Книга чая. Минск, 2002. С. 28.

ал и не божество... Напиток лишился своего очарования. ... Он эклектичен и является всего лишь вежливой данью старым традициям...»¹. С последним утверждением трудно согласиться. «Люди чая» в Китае относились к любимому напитку трепетно. Ли Чжи (1527—1602) уже в то время, когда чай только заваривался, обращается к чаю:

Нет у меня старых друзей,
Утром-вечером рядом лишь Ты.
В этом мире горечью чистой
Кто может сравниться с Тобой?

День за днем Ты — моя еда,
И безразлично, который час.
По вечерам Ты — вино,
И не спрошу, сколько сейчас.

Пробуждаясь и спать ложаюсь,
Желаю с тобой быть всегда.
Не зовут тебя Чай,
Не зовут меня Ли² —
На двоих общий вкус
Чистой горечи до конца.

Однако, несмотря на распространенность подобных настроений, китайцы, даже называя Лу Юя «божеством чая», так и не сделали из чая культа. В китайских письменных источниках IX в. мелькало выражение «Дао чая» (*ча Дао*), но довольно быстро вышло из обихода, зато оно закрепилось в Японии как название чайной церемонии. И, действительно, «благодаря Японии чай стал более, чем идеалом; он превратился в религию, в основу, лежащую в искусстве жизни»³. Без сомнения, японская традиция чая обладает лучшей памятью, но при этом японцы лишь доводили до совершенства заимствованное, в то

¹ Окакура К. Указ. соч. С. 27.

² Иероглиф *ли* означает «слива».

³ Окакура К. Указ. соч. С. 29.

время как в Китае чай постоянно подвигал на нововведения и вдохновлял на новые способы его употребления.

Возможно, своеобразие «забывчивой» китайской традиции объясняется изначальной гетерогенностью китайской культуры, прослеживающейся вплоть до неолита — сами масштабы подразумевают неоднородность и множественность вовлеченных культурных фонов, полноценное сохранение которых в условиях традиционного подхода невозможно, но которые служат постоянным стимулом изменчивости. По контрасту, в монокультурной Японии традиция чая отличается выраженным ригоризмом, и употребление чая всегда оставалось менее разнообразным, но эффективность собственно трансляции традиции гораздо выше.

Таким образом, если принять во внимание ограниченную вместимость традиции, размывание традиции оказывается необходимым условием для творчества и ее обновления. «Неактуальное» содержание при этом вытесняется на периферию, но остается доступным и воспроизводимым до тех пор, пока сохраняются соответствующие информационные носители, т. е. тексты. Благодаря этому становится возможной современная эксплуатация традиций (взамен прежней трансляции традиции), в том числе и «культуры чая». А чай, открытый в Китае как напиток и как элемент традиции, продолжает открываться до сих пор, служа естественным воплощением изменчивости мира и органической изобретательности человека.

Лу Юй

КАНОН ЧАЯ¹

Средняя цзюань

Варка. 5²

В общем, прокаливая чай, следят, чтобы не прокаливать на ветру и на большом огне, когда сполохи пламени словно буравят, что приводит к неравномерному нагреву. Держа, приближают к огню, несколько раз переворачивая до тех пор, пока от жара не примет вид холмика-насыпи, спины лягушки, затем отодвигают от огня на пять цуней. Когда выгнутое разглаживается, становится как в начале, опять прокаливают его. Если сушили на огне — останавливаются с запахом готовности; если сушили на солнце, останавливаются с размягчением.

В его начале, когда чай крайне нежен, обработав паром, горячим толкут его, и листья размякают, а почки-росточки остаются. Даже если силач возьмет пест в тысячу цзюнь³ и то не размячатся — подобны жемчужинам в мерке из лака (скользкое на скользком), их там и богатырскими пальцами не захватить. До самого конца, будто без стебельков, а при прокаливании их частички — словно тугие ручки младенца. Когда сделано, пока горячий, заворачивают для сохранности в бумагу, чтобы не рассеивался дух тончайшего-отборного. Дождавшись, когда остынет, перемалывают его в порошок. *(авторский комментарий: лучший порошок — в котором взвесь, как мелкие рисинки; худший — в котором взвесь, как водные орехи)*

Для его огня применяется древесный уголь, похуже — применяется твердые дрова *(авторский комментарий: говорится о таком, как тутовник, софора, утун, дуб ли)*. Если же уголь при

¹ Пер. и ком. В. Б. Виноградской.

² Ча цзин. Ча дао. Ча яофан (Канон чая. Дао чая. Лекарственные рецепты на основе чая). / Под ред. Ван Цзуаньшу, Ван Бинина. Сиань, 1996. С. 23—25.

³ Мера веса около 15 кг.

обжиге-прокаливании завонял или засалился, а также жирное дерево, испорченная утварь — не применяется (*авторский комментарий: «жирное дерево»* говорится о кипарисе, сосне, можжевельнике. *«Испорченная утварь»* — говорится о прогнивших, негодных вещах). У древних был «вкус перетруженных дров», как верно!

Для его воды в применении лучшая — горная вода, средняя — речная вода, худшая — колодезная вода (*авторский комментарий: то, о чем в «Оде о чае» (Чуань фу) говорится «Вода — пусть как, текущая в Миньской земле, ее зачерпни в прозрачном потоке»*). Из его горной воды лучшая — медленно текущая, взятая в роднике под сталактитом, из прудика под камнями; из стремнин в долинах — нельзя употреблять. При долгом употреблении приводит к болезням шеи. Также и вода, натекающая в горные долины — застаивается, начиная от Огненного Неба¹ и до Предместий в Инее². В ней бывает скопившийся яд подводных драконов³, для питья следует сделать ее проточной, чтобы дать стечь всей пакости, и из зажурчавшего обновленного источника брать воду. Из речной воды берется та, что вдали от людей. Из колодезной — в часто используемых.

При его кипении, когда подобно рыбьим глазам и слегка звучит — это первое кипение; когда по краю, будто нити жемчужин в бурлящем источнике — это второе кипение. Когда бурлящие волны, вспучивающиеся валы — это третье кипение. Тогда вода уже стареет, нельзя употреблять. При начальном кипении в воду согласно количеству приправляют для вкуса соль, говорят, что «отнимают от нее, чтобы отведать на излишек» (*авторский комментарий: «отведать» — пробовать, стяжение «ши» и «шуй» или стяжение «ши» и «юй»*); не добавляют, тогда — *гань-тань*, кому-то же нравится этот монотонный вкус! (*авторский комментарий: «Гань/пресен» — стяжение «гу» и «цзань»; «тань/пресен» — стяжение «ту» и «лань», безвкусный*). При втором кипении вынимают один черпак, бамбуковой палкой размешивают-вращают, разбалтывают посредине, затем от-

¹ Седьмой месяц по лунному календарю.

² Девятый лунный месяц сельскохозяйственного сезона Выпадание Инея.

³ То есть ползучих гадов.

меренный порошок кладут в центр, и он опускается. Чуть погодя, когда заволнуется-забурлит и забрызгает-вспенится, останавливают это (кипение) вынутой водой, чтобы улучшить его отборность.

В общем, разливают по чашкам так, чтобы пенка/*мо* и пена/*бо* были равномерны (*авторский комментарий: в книгах по иероглифам и «Корнях-травах» (Бэнь-цао) «мо» и «бо» — одинаково пена на чае. «Бо/пена» — стяжение «по» и «ху»*). Пенка-пена — отборнейший настой. Отборное тонко, говорят «пенка/*мо*», толсто — говорят «пена/*бо*», легкое-мелкое — говорят «хуа/цветы». Цветы — будто цветы финика кружат, подрагивая, на поверхности пруда; или как на освещенном озере, в петляющей речушке свежая ряска; или как в ясный погожий денек чешуя проплывающих облаков. Его пенка/*мо* подобна зеленым денежкам ряски, плывущим по речным заводям; или как хризантема, упавшая в кубок или на блюдо. Пена/*бо* — когда при повторной варке доводят до кипения и отборное тяжелеет, а пенка/*мо* утолщается, белеет, словно выпавший снег. В «Оде о чае» говорится «сверкает, будто выпавший снег. Блестит, словно вешний первоцвет» — так и есть.

При варке до (стадии) первого кипения воды с ее поверхности снимают водяную пленку, подобную слюде. Если ее пить, то вкус будет неправильным. Из этого лучшее — это «цзюань-юн/наисладчайше-вечное» (*авторский комментарий: два стяжения «суй» и «сянь» или «цзюань» и «сянь». Самое прекрасное называется «цзюань-юн». «Цзюань» — вкус, «юн» — длительное. В исторических книгах называется «цзюань-юн». В «Книге (династии) Хань» есть о Куай Туне, сочинившем «Цзюань-юн» в 20-ти главах*). Некоторые оставляют в подогретом кубке, чтобы сохранить и так подготовиться к улучшению отборного при спасении кипения. А первая, вторая и третья чашки уже уступают этой, после четвертой и пятой, если нет особой жажды, никто уже не пьет. В общем, варится один *шэн* воды¹, разливается на пять чашек (*авторский комментарий: чашек при малом количестве (людей) до трех, при большом — до пяти, если пьет до десяти человек, добавляют вторую печку*). Пока горячо, сразу пьют.

¹ Около 600 мл.

Так как тяжелое-мутное концентрируются внизу, тончайшее-отборное всплывает наверх. Если остынет, тончайшее-отборное вслед за духом исчезнет, с выпитым не до конца, именно так и происходит.

Чай по природе рачителен — не подходит обилие (воды). При обилии (воды) его вкус становится невыразителен. И так бывает, что наполнил чашку, отпил половину, а вкуса мало. Тем боле при обилии (воды при варке)! Его цвет — желтоват, его аромат бесподобен (*авторский комментарий: наипрекраснейший аромат называется «бесподобный», «бесподобный» читается «бэй»*). Его вкус сладкий — это *цзя*, не сладкий, а горький — *чуань*, пьется горький, а в горле сладкий — *ча*.

Тан Янь

(1857—1920)

РАССУЖДЕНИЕ О ЧАЕ¹

Способ варки чая уже давно утерян для передачи. Мужи, себя почитающие утонченными, конечно, в большинстве своем весьма увлечены чаем, но довольствуются тем, что заваривают водой свежие листья и пьют, как есть. Нет ныне знающих толк в варке чая, о которой рассказывается в «Каноне чая» и «Записях о чае»². В «Чайных чашках» Ту Связующего Истинное³ чай обсуждается очень подробно, но тоже заваривается, а не варится.

Меня в юности тянуло к самым разным мастерствам и искусствам, а по природе особенно увлекал чай. Каждый раз, принимаясь за «Канон чая», вчитывался вновь и вновь, с течением времени пришло некоторое постижение. Как раз в то вре-

¹ Ча цзин. Ча дао. Ча яофан (Канон чая. Дао чая. Лекарственные рецепты на основе чая). / Под ред. Ван Цзуаньшу, Ван Бинина. Сиань, 1996. С. 112—119. Пер. и ком. В. Б. Виноградской.

² Автор — Цай Сян.

³ Прозвище минского литератора Ту Луна (1542—1605).

мя сопровождал я ныне покойного батюшку в Вэйян¹, и так как там собирают отменный чай, то закупил чайные принадлежности и по образцу стал варить чай. После этого я осознал, что древние варили чай для обретения настоящего вкуса чая. А то, как потомки заваривают чай — разве это не то же самое, что есть кожуру от груш семьи Юань²?

Дома на покое, располагая большим количеством досуга, я составил эти главки в дар таким же увлеченным.

1. Выбор утвари

При выборе утвари самое главное заключается в чайнике для кипячения, но найти превосходный — труднее всего. Древние пользовались каменными чайниками, ныне их не сыщешь, да и пользоваться ими не удобно. В чайнике ведь особо ценится тонкость стенок, благодаря чему ускоряется закипание. Каменный же чайник никак не может быть тонким. Современники пользуются медными чайниками, но их запашок и терпкость труднопереносимы, а ведь в чайнике особо ценна чистота, благодаря которой полностью раскрывается вкус. Медный же чайник никак не может быть чистым. Керамические же чайники не огнестойки, зато глиняные чайники отличны для этого. Лучшее всего нынешние гуандунские чайники белой глины с маленьким горлышком и круглым корпусом. Ведь горлышко не стоит делать широким, чтобы не рассеивался вкус чая. У северных глиняных чайников именно этот недостаток. Посему лучшим спутником чая будет чайник из белой глины. В общем, при использовании нового чайника в нем пару раз готовят рисовый отвар, чтобы убрать земляной дух. С течением времени чайник становится все лучше и лучше.

Затем печь ветра³. Превосходны треугольные по форме, как на картинах, столичные печи ветра на древесном угле. Но не должна быть огромной — лучше всего, подойдет на одну заправку угля для одного чайника.

¹ Современный Янчжоу, пров. Цзянсу.

² Ханьский Юань Чжун выращивал особенно большие и вкусные и сочные груши.

³ Небольшая печка с подуwalом.

Затем чайные чашки, лучше с толстыми стенками, так как в толстых медленнее остывает. Превосходны современные имитации мастерских Ланяо и Цинтяньяо, изготовленные в Цзянси.

Затем чайный черпак, используемый для отмера воды. Керамические не долговечны, берут — из кокосовой пальмы. Ни бамбук, ни медь не подходят.

Затем бутылка для воды по размеру на два—три *шэн* наполняют водой и ставят рядом с печью наготове. Лучше всего — с крышкой.

Затем опухало. Превосходны из ливостонии китайской или же из перьев — хорошо гонят воздух.

2. Выбор чая

Среди чаев высший — *Би ло чунь* («Изумрудные спирали весны») из Сучжоу. Если трудно достать, то пойдет ханчжоуский *Тянь чи* («Небесный пруд»). Несколько хуже *Лун цзин* («Драконовый колодец»). Среди чаев *Шао цу* («Толстые вершки») из Цзе¹ некоторые превосходны, но я их не видал. Затем изумрудный *Лю ань* («Шесть спокойствий», пров. Аньхой). Что касается чаев из Уинь, Цзюньшань и Мэндина, знаю их только по названиям. Древние всегда измельчали чай и делали прессованным, как нынешний Пуэр, но так теряется истинность чая. Современники, лишь суша на огне и не измельчая, превосходят древних. Но при этом необходимы соответствующие способ сбора и режим сушки, только тогда проявится вкус чая. Если собираетесь хранить долго, можно подсушить еще, но нельзя оставлять дольше, чем на год. Превосходный чай имеет собственный аромат, который без варки не проявится. Современники часто чай подают с цветами и плодами, отчего вкус чая полностью теряется.

Кроме того, когда варка производится правильно, чай не горек, а наоборот сладок, что не дано знать мирскому люду. Если нет превосходного чая, то и со средним качеством, но на хорошей воде также можно выявить аромат. В общем, класть

¹ Гора Лоцзешань, пров. Цзянсу.

чай надо в абсолютно герметичные сосуды, лучше всего — в оловянные, с крепко запаянными швами. Горлышко плотно закрывают бумагой, ставят в деревянный ящик и устанавливают на высокое место.

3. Выбор воды

Некогда Лу Юй, оценивая родники, горные родники считал лучшими. Этих слов не знающий толк во вкусе не мог бы сказать. Я в путешествиях изъездил юг и север, из пробованного на юге — родники Хуйцюань, Чжунлин, Юйхуатай, Лингусы, Фацзинсы, Люи, Хупао, а на севере — Юйцюань, Фаншань Куншуйдун, Таньчжэ, Лунчи. В целом, горные источники действительно прекраснее равнинных земель, а гора Хуйшань и родник Юйцюань — наилучшие. Родник Хуйцюань сладок и ароматен, родник Юйцюань сладок и кристален — поистине не просто отдать приоритет.

Горные родники доступны далеко не всегда, тогда затем идет небесная вода (осадки), которую обязательно хранить под ветром и росами (под открытым небом) в течение нескольких месяцев. Когда в горшке отстоится и покажется дно, можно начинать пить. Но хотя чистота и будет, кристалльности все-таки не достигнешь. Снеговая вода на вкус чиста, но имеет земляной дух. Ее набирают в чистом горшке и через год можно начинать пить.

В целом, у родниковой воды хотя и один исток, но после выхода на поверхность, чем дальше течет, тем сильнее меняется вкус. Я некогда брал воду из родника Юйцюань, и на обратном пути по дороге пробовал ее, за Сичжимэнь разница уже была (также ощутима), как в реках Цзы и Шэн. В древности учитывали изменения перетруженной (застоявшейся) и свежей воды, и это всего лишь по причине застоявшеи, не говоря уже о примесях пыли и грязи. В общем, вода лучше всего сладкая и ароматная или сладкая и кристалльная; затем идет чистая и сладкая или чистая и кристалльная. Не бывает кристалльной и не чистой, также не бывает сладкой и не чистой, но только лишь родниковая вода может быть такой. В случае же колодезной воды, то и превосходная сможет быть максимум чистой, а по-

слевкусие в конце концов будет терпким. В общем, горшок для хранения воды должен быть крайне чистым, иначе отразится на вкусе воды.

4. Способ варки

У Су Восточный Склон¹ есть строки:

*Крабьи глаза уже прошли — рыбы глаза рождены
Вот поднимается гул — в соснах ветер шумит.*

В этих словах точно схвачен тончайший секрет варки чая. В целом, главное в варке чая полностью сводится к «ожиданию кипятка». Заливают воду в чайник, зажигают уголь в печи и полагаются на силу мехов. В это время махание опахалом нельзя останавливать ни на секунду. Дожидаются мелких плавно всплывающих пузырьков, это будут *крабьи глаза*. Немного спустя большие пузыри прыгают жемчужинами, это будут *рыбы глаза*. Тогда становится слышным тихое звучание, т. е. *зашумел ветер в соснах*. На крабьих глазах вычерпывают из чайника один—два черпака воды, а на шуме ветра в соснах заливают ее обратно, так останавливая кипение. Затем опускают чайные листья, 2 *цян*² листьев на чайник, вмещающий половину *шэн* воды. Чуть погодя вода закипает снова, и, когда она начинает бурлить, чай готов.

Но за этим моментом уследить труднее всего — перестойт, чай станет старым, «старый», т. е. аромат уже ушел, а вода потемнела и помутнела. Если же не достоин, то останется незрелым, «незрелый», т. е. аромат еще не проявился, а настой еще слабый. И в том, и в другом случае нарушены правила приготовления. И если они нарушены, то весь труд с печкой идет намарку, поправить ничего уже невозможно.

Варка чая хотя и незначительное занятие, секрет ее трудно передать на словах. Если же относиться к ней легкомысленно, ничему не научишься. Только в длинный день без забот, со спокойным сердцем и свободными руками, когда вдруг возникнет интерес, тогда ставь печь, разжигай огонь и начинай плав-

¹ Восточный Склон (Дунпо) — прозвище Су Ши (1037—1101).

² Один *цян* — около 3 грамм.

но махать опахалом, расслабленно прислушиваясь к флейте чая, и чай этот непременно удастся.

В общем, собираясь варить чай, прежде промой листья в теплой воде, чтобы удалить грязь и пыль. Чай следует отмерять точно, используя черпак подходящего размера, чтобы за один раз набрать чая столько, сколько нужно в зависимости от количества воды.

При варке чая следует всячески избегать дымящегося угля. Лу Юй называет его «чайным чертом». Лучше всего подходит уголь из древесины *со*¹, с которой предварительно содрана кора. Загрузив печь, следует с начала до конца махать опахалом без остановки. Если же останавливаться, то результат не будет совершенным.

5. Чаепитие

Древние, когда пили чай, ополаскивали чашки, чтобы они нагрелись, и только затем наливали. Это имеет глубочайший смысл, ведь когда чашки горячи, то чай не остывает; когда чай не остывает, то вкус его не меняется. Секрет хорошего чая полностью сводится к слежению за огнем и согреванию чашек, которое помогает правильно использовать достигнутое при слежении за огнем. Чайные чашки должны быть маленькими, чтобы сразу выпить и вновь наливать, не давая содержимому остывать.

Лу Юй рассуждал о том, что кипятки бывают старым и незрелым. Многие этому не верят, не понимая, что если даже в приготовлении пищи необходимо слежение за огнем, то чай как сущность, имеющая форму, разве может не нуждаться в слежении за огнем. Когда вода незрела, попадая в рот, она оставляет чувство легковесности и кажется ненастоящей. Когда вода стара, опускаясь в горло, она оставляет ощущение тяжести и не глотается. Обе одинаково не пригодны для питья. Только если довести до третьего кипения, вкус воды станет замечательным. Попадая в рот, такая вода кажется весомой, а, опускаясь в горло, становится легкой. Если попробовать на кончик загнутого языка, кажется, будто пуста и не содержит ничего. Когда

¹ Стюартия, или циатея.

слежение за огнем достигает этого — верх совершенства. Когда овладеешь слезением за огнем при варке чая, его вкус в высшей степени сладок и ароматен, и пьющему не терпится проглотить его. Современный же заваренный чай весь горек и терпок, расхваливают его превосходный вкус — это уже ни в какие ворота не лезет.

В общем, сваренный чай доставляет несказанную радость. Если время благоприятствует и выдался хороший денек, рядом двое-трое близких друзей, сердца беззаботны и руки праздны, а чистая беседа не надоедает, тогда можно прибегнуть к древнему методу, чтобы поддержать прекрасное состояние. Если же опутаны мирскими заботами, все разглагольствуют, перебивая друг друга, то чистоты уже не достигнуть, лучше дождаться другого момента.

А. Г. АЛЕКСАНИЯ

**Институт Дальнего Востока РАН
Москва**

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ МАНИХЕЙСТВА. КИТАЙСКИЕ ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Манихейство, по мнению большинства исследователей (в том числе и отечественных, например, Е.Смагиной) представляет из себя тот религиозно-философский феномен, который можно было бы охарактеризовать как «текстоцентрическое учение». Действительно, многие религиозно-философские учения (авраамитические религии, буддизм, даосизм) обладают своим «канонам», т. е. определенным и в общем уже установившимся набором текстов, создающих «фундамент» той или иной религии (правда, в буддизме этот аспект ставится некоторыми исследователями под сомнение). В манихействе текст также играет основополагающую роль — и в этом смысле оно не является исключением (манихейство появляется в эпоху становления мировых религий, в период «высокого развития книжности» и «книжной духовности»¹). Интерес представляет тот факт, что манихейское вероучение по своей сути сформировалось на основе текста (заимствования из Ветхого и Нового Заветов, реми-

¹ Смагина Е. Б. Манихейство // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 95.

нисценции из зороастрийского канона, гностических сочинений и т. д.). Ориентировка на текст видна даже в самом верочении: все упоминаемые Мани персонажи (ветхозаветные пророки, новозаветные апостолы, Иисус Христос, Будда, в китайских текстах — Лао-цзы) являются авторами книг-откровений, более того, в манихейских текстах даже приводятся цитаты из них (по большей части это цитаты из апокрифов). Как один из аргументов «текстопочитания» исследователи приводят тот факт, что найденные манихейские тексты отличаются высоким качеством, каллиграфичностью, искусно выполненными миниатюрами. Работа по переписке текста считалась у манихеев особо почетной; ею занимались в основном не рядовые верующие, а «избранники» (одна из ступеней манихейской иерархии). Один из источников, так называемые «Деяния Архелая», повествует о том, что сам Мани пришел на религиозный диспут с христианским епископом Архелаем, неся в руке книгу; это, несомненно, показывает, какое место текст занимал в манихействе.

Проблема источниковедения, этот краеугольный камень любого историко-философского и религиоведческого исследования, в случае манихейства проявлялась в истории его изучения достаточно однобоко вплоть до знаменитых открытий начала—середины прошлого века. До этого времени исследователи вынуждены были опираться на неманихейские материалы, т. е. на косвенные, зачастую субъективно окрашенные сведения авторов — полемистов, которых условно разделяли на два «лагеря»: христианская антиманихейская полемика (блаженный Августин, «Acta Archelai», епископ Феодор бар Кони, Иоанн Дамаскин, Феодор Абукурра и др.) и сведения исламских авторов (в частности, ан-Надим, «Фихрист ал-'улум» и пр.). Следовательно, манихейство, его доктрина, иерархическая структура и история распространения излагались с позиций авторов-ересеологов, задачей которых было показать супостата в самом непривлекательном свете (кроме того, необходимо помнить, что у многих авторов-компиляторов под разряд манихеев попадали совершенно чуждые манихейству ереси).

Однако XX в. кардинально изменил эту одностороннюю ситуацию: раскопки в районе Турфана в Восточном Турке-

стане, обнаружившие несколько тысяч манихейских текстов, дунхуанские находки, открытие коптской библиотеки из Мединет Мади, греческий текст так называемого «Кельнского кодекса» — все это способствовало появлению «стереоскопического» образа манихейства. Таким образом, в руках исследователей оказались ценнейшие, аутентичные источники, позволившие (и позволяющие по сей день) с достаточной точностью реконструировать манихейскую доктрину, структуру манихейской церкви, историю распространения и проповеди.

Из всего вышесказанного следует, что в результате всех этих открытий источниковедение манихейства распадается на два «потока»: неманихейские свидетельства (ересеологи, полемисты — они играют вспомогательную роль при систематизации) и собственно манихейские тексты (они в массе своей фрагментарны и так или иначе дополняют друг друга; этот «поток» по праву можно назвать «интернациональным»).

Согласно традиции, Мани сам изложил свое учение в семи книгах. Подавляющее большинство ученых придерживается той точки зрения, что языком манихейского канона (за исключением книги «Шапуракан») был арамейский (его южномесопотамский диалект). Установившийся в манихееведении перечень канонических книг (на основе данных не-манихейских авторов) таков:

1. «Живое евангелие» — основной труд по манихейской космогонии (в китайском варианте — *Да ин лунь*, «Канон премудрости, постигающей корни всего сущего»).

2. «Сокровищница (либо: «Сокровище») жизни», посвященная очищению света от мрака в душе человека и носящая сoterиологический характер (*Сюнь ти хэ*, «Канон сокровища чистой жизни»).

3. «Прагматейя» (греч. *Πραγματεία* — «Трактат»), содержание которой остается неизвестным, так как от этого труда не сохранилось никаких цитат или фрагментов (*Бо цзя ма ди е*, «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений»).

4. «Книга таинств» носит экзегетический и полемический (против еретика Вардесана) характер (*А ло цзань*, «Канон-сокровищница тайного учения»).

5. «Книга исполинов», являющаяся одной из версий ветхозаветного апокрифа «Книги Еноха» (*Цзюй хуань*, «Канон исполинов»).

6. «Послания» Мани к различным лицам, содержащие толкования и ответы на различные вопросы (вероятно, «*Ни вань*, «Канон-сокровищница уставов» или «Канон-сокровищница исцеления»).

7. «Псалмы» (*А фу инь*, «Канон гимнов и обетов»).

Помимо этого «семикнижия» существовали и другие книги: упомянутый выше «Шапуракан» (книга на среднеперсидском языке, написанная для царя Шапура I), книга «Ардханг» (Образ), содержащая иллюстрации самого Мани к разным положениям вероучения (возможно идентифицировать его с упоминаемым в «Кратком изложении...» (*Да мэн хэ и*, «Скрижаль двух великих начал»). Дошли до нас и фрагменты некоторых малоизвестных и не упоминаемых ересеологами книг: коптские «Главы» («Кефалайа»), «Гомилии», тюркский «Хвастванифт» и др.

Вкратце, манихейское вероучение сводится к следующему: в мире изначально существуют две равные силы — Свет и Мрак (в разных текстах названия могут варьироваться). История делится на три периода: изначальное время, когда обе силы находились в равновесном состоянии; настоящее время, начавшееся с вторжения сил Мрака в область Света, последовавшие за этим грандиозные космические битвы, облечение светлых частиц в материю (приравнена ко мраку, злу) и появление современного человечества; будущее время, когда произойдет финальная схватка, «армагедон», в которой обе силы вернуться к изначальному равновесию, праведники обретут покой в Свете, злодеи будут низвергнуты в Мрак, а земля сгорит в огне. В период настоящего времени (т. е. времени появления человечества) Свет (его персонификация, именуемая Отцом Величия, или Отцом Света) посылает к людям, полностью погрязшим в материи и связанных с ней пороках, Посланцев Света, в число которых входит Иисус-Сияние, или Иисус-Разум (гностическое искажение личности Иисуса Христа, сохраняющее тем не менее за Ним сотериологический смысл Его миссии на земле), и сам Мани, Вестник Света, которому предстояло создать всемирную религию (в этом аспекте некоторые исследователи ви-

дят элементы мировоззрения элхасайтов — секты, в которой воспитывался Мани). Мани объяснил своим последователям, что частицы света в человеческих душах тесно перемешаны с материей, олицетворяющей зло, и потому необходимо стремиться очистить свет от уз материи — тьмы, дабы он вернулся в лоно Света (Отца Света). Предписание не есть мясного и воздерживаться от деторождения связано с опасностью растратить (в случае деторождения — ибо свет распадается на более мелкие частицы в детях) или отяготить и помрачить (в случае мясоедения) те световые элементы, что содержатся в душах людей. В общем и целом манихейство можно охарактеризовать как достаточно строгое аскетическое учение (именно аскетизм помог ему инкультурироваться в китайскую духовно-культурную среду под видом одной из буддийских сект).

Манихейская церковь (церковь — здесь как объединение верующих, община) представляется строго иерархизированной: во главе стоит Посланец света — сам Мани, затем следуют его ученики-«апостолы», епископы, далее — пресвитеры, после идут рядовые «избранники», а низшей ступенью иерархической лестницы выступают «слушатели». Кроме вертикального деления имеется и горизонтальное: оно касается разделения всех верующих на «избранников» (аналог монашествующего духовенства) и «слушателей» (лаики, миряне, «составляющие низший слой структуры»¹).

В эсхатологической перспективе удел спасенных и блаженных праведников достается «избранникам» за их беспорочную жизнь; рядовые же «слушатели»-миряне, не соблюдающие безбрачия, обречены на скитание по своеобразной сансаре до нового воплощения — в зависимости от добрых дел в прежней жизни — в теле «избранника».

Невероятная адаптивность и гибкость манихейства позволили исследователям (Виденгрэн, Беркитт, Лю и др.) выделить несколько слоев влияния на истоки манихейства (слои эти — опять-таки текстуального характера):

1) гностический слой (зло материальной стороны мира, наличие некоторых персонажей гностицизма);

¹ Смагина Е. Б. Указ. соч. С. 93.

2) иудео-христианский слой (искаженная христология — учение об Иисусе-Сиянии, обширный пласт апокрифических источников);

3) зороастрийский слой (радикальный дуализм, элементы зороастрийского пантеона);

4) буддийский слой (преимущественно — в восточной «версии»: реинкарнация (правда, некоторые ученые оспаривают влияние буддизма в этом аспекте на том основании, что идея метемпсихоза была свойственна и эллинистическим представлениям);

5) слой митраизма (солярные божества);

6) слой влияния античной философии (в опосредованном виде — воззрения на природу, космос).

Все это вкупе с умением «переварить» чужое как свое и представить свое в удобоприемлемой для «чужого» форме указывает на удивительную способность манихейства к конвергенции¹.

Распространение манихейства шло в двух направлениях: на запад и на восток. Собственно под западом нужно понимать Римскую империю, Византию, Балканы и далее — Европу (в частности — Францию, где манихейство проявилось в двух крупных средневековых движениях: альбигойцев и катаров). На востоке центрами распространения манихейства стали Египет, Центральная Азия, Персия, Армения, линия Великого Шелкового пути, Уйгурский каганат и Китай. Формально манихейство перестало существовать в XVI в., в Южном Китае, где оно продержалось дольше всего, однако, в сущности, оно продолжает существовать и сейчас (пусть и фрагментарно) в лице различных синкретических культов и сект, а зачастую — и в обыденном сознании вполне современных жителей Земли. Любопытно будет заметить, что в 80—90-х годах прошлого столетия была организована Современная православная манихейская церковь (акция в духе движения New Age). В Интернете существует официальный сайт этой организации.

¹ Смагина Е. Б. Указ. соч. С. 102.

После подобного краткого экскурса в историю манихейства необходимо перейти к собственно теме данного исследования: китайским манихейским источникам.

Как уже упоминалось выше, манихейские источники на китайском языке были обнаружены только в XX в. Источников насчитывается три (все они более или менее фрагментарны): «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света» (*Мони гуанфо цзяофа шлюэ*¹); так называемый «Трактат Пелльо» (*Мони цзяо цань цзин*²); «Гимны» (*Сябу цань*³). Названия источников, разумеется, условны, за исключением, пожалуй, первого. Два других в европейской научной традиции названы по имени открывателя и публикатора Поля Пелльо. Китайские исследователи предпочитают называть текст «Фрагментарным трактатом религии Мани» (или сутрой *цзин* на буддийский манер). По общей композиции текста в западной науке закрепилось название «Свиток с гимнами» (англ. Hymnscroll, нем. Hymnenrolle).

Тексты были открыты примерно на протяжении одного промежутка времени (1907—1911 гг.); немалая заслуга в этом принадлежит Марку Ауrelu Стейну (1862—1943 гг.). В связи с тем, что говорить о первенстве какого-либо одного из текстов по дате открытия представляется делом довольно сложным, мы решили расположить тексты по их содержанию и по степени фрагментарности.

Первым идет «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света». Текст, обнаруженный в одном из гротов пещерного комплекса в Дуньхуане, состоит из двух частей: одна, открытая в 1907 г. Стейном, хранится в Британском музее под инвентарным номером 3969 (MS Stein); другая, обнаруженная в 1908 г. Полем Пелльо, находится в Национальной библиотеке в Париже под инвентарным номером 3884 (Collection Pelliot). В результате исследований, проведенных учеными Исида Микиносукэ, самим Пелльо и Ло Чжэньюем, было установлено,

¹ 摩尼光佛教法儀略.

² 摩尼教殘經.

³ 下部讚.

что часть, обнаруженная Стейном, является началом отрывка, открытого Пелльо.

Текст представляет собой последовательное изложение вероучения манихеев, разбитое на шесть (далее текст обрывается) разделов, посвященных личности Мани, каноническим книгам манихейского учения, манихейской священной иерархии, особенностям монастырского устройства и кратким сведения (как уже было сказано неоконченным) по манихейской космологии.

Западные исследователи (Халоун и Хеннинг) датируют рукопись первой половиной XI в., тогда как китайские ученые (Линь Ушу) и некоторые европейские (Шаванн-Пелльо, Джайлз) относят ее соответственно к 731 г. н. э. и к VIII в., без указания точной даты.

Относительно предполагаемого авторства текста мнения также расходятся. Исследователи западные склонны видеть в тексте перевод на китайский язык некоего несохранившегося произведения на пехлеви или на одном из тюркских языков. Видный китайский специалист по манихейству Линь Ушу считает текст авторским произведением, отличающимся к тому же весьма индивидуальным стилем. Мы склонны разделить точку зрения последнего, полагающего, что упоминаемый в тексте манихейский епископ-*фудодань* был, скорее всего, китайцем.

Так называемый «Трактат Пелльо» (в западной науке он именуется по-французски *Traité*) в настоящее время хранится в Пекинской библиотеке под инвентарным номером 506. Точное название текста неизвестно, так как он идет не с начала, а излагает уже продолжение некоего диалога, в ходе которого Посланник Света (т. е. сам Мани) излагает основы своего учения. Ло Чэньюй, с издания которого Пелльо и Шаванн и перевели и издали в 1911—1913 гг. текст на французском языке, озаглавил произведение, как «Фрагментарный трактат персидского учения» (*Босы цзяо цань цзин*¹). В 1923 г. видный китайский историк, специалист по некитайским религиям в Китае Чэнь Юань выдвинул гипотезу о том, что «Трактат» может быть фрагмен-

¹ 波斯教殘經.

том легендарной «Сутры о двух началах» (*Эр цзун цзин*¹), китайского варианта книги «Шапуракан». Идею о том, что «Трактат» представляет собой перевод неизвестного парфянского или согдийского текста, выдвигает немецкий исследователь Вернер Зундерманн, приводя вслед за А. фон Ле Коком, Э. Вальдшмидтом и В. Ленцем многочисленные параллели из тюркских манихейских отрывков.

Что касается датировки этого фрагмента, то Пелльо и Шаванн полагают временем создания приблизительно X в. н. э., а Линь Ушу как возможную дату называет 900 год.

«Гимны» были открыты в 1907 г. М. А. Стейном и хранились в Лондонской публичной библиотеке за № 2659, однако в 1916 г. в японском тексте «Тайсё синсю Дайдзокё»² в 54-м томе под № 2140 был обнаружен практически идентичный текст.

Исследования Э. Вальдшмидта и В. Ленца, Цуй Ци, В. Хеннинга, Э. Морано, П. Брюдера, Х. Шмит-Глинцера, Линь Ушу подтвердили манихейскую принадлежность текстов, показав, что «Гимны», по всей видимости, представляют собой перевод с парфянского, о чем свидетельствует неоднократная транслитерация китайскими иероглифами явно персидских слов.

Западные исследователи (в первую очередь, Вальдшмидт и Ленц) датируют текст периодом между VIII и IX вв. н. э., Линь Ушу, опираясь на особенности лексики, утверждает с определенной долей достоверности, что временем создания (вернее перевода) «Гимнов» мог быть 768 либо 842 г. н. э.

В заключение краткого обзора манихейских первоисточников на китайском языке предлагается полный перевод на русский язык сохранившегося отрывка текста «Краткого изложения учения и обрядов Мани, Будды света»³.

¹ 二宗經.

² 大正新修大藏經.

³ Перевод выполнен по: Chinesische Manichaica mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Herausgegeben und übersetzt von Helwig Schmidt-Glitzner. Wiesbaden, 1987. Текст также сверен с: Линь Ушу. Мони цзяо цзи ци дун цзянь (Манихейство и его распространение на Восток). Тайбэй, 1997.

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ И ОБРЯДОВ МАНИ, БУДДЫ СВЕТА¹

В восьмой день шестого месяца девятнадцатого года правления под девизом Кай-юань благочестивый епископ² получил высочайшее повеление сделать перевод [сего произведения] в Павильоне Собрания мудрецов.

1. [О] перерождении [Будды Мани], его родине, звании и учении

Фоисэдэулушэнь³ — [так звучит на] языке⁴ его родины [его имя]; в переводе значит «Посланец света». Еще он именуется «всеведущий Князь закона»⁵; также его называют «Мани — Будда Света». [Все это] — различные наименования преображенного истинного тела нашего премудрого высочайшего Царя-врачевателя. Когда [ему] надлежало явиться в мир, то оба светила⁶ ниспослали [ему] дух наделить светом три члена [тела]; по причине [своего] великого сострадания [к людям] он вступил в противоборство с полчищами демона Мары. Он самолично получил ясные наставления от [самого] Владыки света, затем воплотился вновь, — поэтому он именуется «Посланцем света». Он мудр, ясен, прозорлив, упорен и весьма искусен в ведении споров, — оттого его называют «всеведущий Князь закона». Пустота [его] соответствует святым божествам, прозрение [его] пронизает [все] и исследует до последних пределов, — потому он зовется «Мани — Будда Света». Благодаря свету он проникает во внутреннее и во внешнее; благодаря всеведению он постигает людей и небожителей; благодаря непревзойденности он пребывает высоко и в почете; благодаря тому, что является Царем-врачевателем, он распространяет [повсюду]

¹ Пер. и ком. А. Г. Алексаняна.

² Кит. *фудодань* — транскрипция древнеперсидского *aftâdâ*, епископ.

³ Китайская транскрипция древнеперсидского *frêštag rôšan*, «посланник света».

⁴ Букв. «на санскрите».

⁵ Один из эпитетов Будды.

⁶ То есть Солнце и Луна.

лекарство Закона¹ (т. е. своего учения). Когда Лао-цзюнь воплотился [во чреве матери], солнце изливало свое сияние; когда Шакьямуни зачинался, диск солнца соответствовал его облику. Так в чем же различаться трем этим совершенномудрым², обладающим [единой] духовной первоосновой? Сохранив [свою] совершенную природу, все они один за другим постигли Истинный Путь.

Согласно тогдашнему (персидскому) календарю от начала мироздания существует двенадцать констелляций, разделяющих и управляющих эпохами. В одиннадцатую констелляцию под названием *но*, управлявшую двести двадцать седьмым годом, родился Шакьямуни. В двенадцатую констелляцию, именуемую *мо се*, которая управляла пятьсот двадцать седьмым годом, во дворце [правителя] царства *Сулинь* [по имени] *Бади* родился Мани, Будда Света; его родила жена [царя Бади] *Маньянь* из рода *Цзиньсацзянь*. [То, когда] он родился по (персидскому) календарю, соответствует восьмому дню второго месяца тринадцатого года царствования под девизом *Цзянь-ань* императора Сянь-ди из династии [Восточная] Хань³; следовательно, [эти даты] совпадают. Что же касается того, что [благодаря] врожденным качествам и небесным предсказаниям, а также [благодаря] посту и строгому воздержанию [его мать] зачала, — [то все это] берет свое начало в его чистоте. То, что [он] родился из [ее] груди, возвысился над миром и отличался [от остальных людей], [то, что] девять раз [у него] были проверены божественные приметы и пять раз сбылись божественные предзнаменования, — [все это означает, что] рождение [его] не было обычным. Также благодаря трем обетам, четырем покаям, пяти истинам, восьми видам бесстрашия [и] вообще всем добродетелям он превосходит [всякое] слово; у небожителей и людей он забирает страдание и дает [взамен] радость, приводя к добродетели. [Ибо] если бы [это] было не так, [то] почему же он во плоти родился в царском дворце, обладая твердостью духа и умом [, позволяющим постичь] путь [к спасению], ис-

¹ Букв. «лекарство Дхармы».

² То есть Лао-цзы, Будда и Мани.

³ 12 марта 208 г. н. э.

тинной основой светлого учения, удивительной и чистой мудростью, совершенной и неповторимой сущностью, охватывая *цян* и *кунь*, пронизая солнце и луну? Он открыл великую истину о двух началах; показал особенность своей природы; последовательно изложил [учение] о трех периодах; четко распределил беспорядочное скопление причин и следствий. Он наказывает злых и помогает добродетельным¹; преграждает путь мутной воде и расчищает дорогу чистому потоку². Его слова — просты, его законы — истинны, его поступки — правильны, его доказательства — верны. В течение шестидесяти лет он проповедовал [в разных местах], сообразуясь с местными условиями. Ощущением четырех святостей он внушал благоговение, передачею [своим последователям] семи книг создал ладью [спасения]; в соответствии трем дворцам он учредил трех старейшин, а взяв за образец пять светов, создал пять степеней [среди своих последователей]. Чудесные врата [его] учения необычны, [а их] благословение касается и новорожденных, и умерших.

В *Махамая-сутре* сказано: «Спустя тысячу триста лет после ухода Будды в нирвану *кашья*³ сделалась белой [и более] не меняла цвета». В *Гуань фо сань мэй хай цзине* сказано: «Когда Мани, Будда Света, явился в мире, [то он] совершал дело Будды тем, что даровал свет». *Лао-цзы хуа ху цзин* гласит: «Пересясь на дыхании Дао самоестественного Света в государство *Сулин* царя *Сина*, я появлюсь там как наследник [этого царя], отрекусь от семейной жизни, буду именоваться Мани; стану вращать колесо Великого закона, наставлять писаниями, заповедями, уставами, созерцанием и мудростью, [буду проповедовать учение] о трех периодах и двух началах. И всякое живое существо — от Царства Света наверху до [области] мра-

¹ Букв. «помогает правильным» (祐正, ю чжэн). В оригинале фраза выглядит следующим образом: 誅耶祐正, причем 耶 (e) в этом контексте бессмысленно, поэтому немецкий издатель и переводчик Шмидт-Глинтцер исправляет 耶 (e) на 邪 (ce) и дает следующий вариант перевода данной фразы: «Et (sc. Mani) verurteilt das Heterodoxe und beschützt das Wahre».

² То есть искореняет зло и насаждает добро.

³ Кашья — яса буддийского монаха из разноцветных лоскутьев.

ка внизу — обретет таким образом спасение. По прошествии пятию девять лет после Мани учение мое станет процветать». Пятию девять [будет] сорок пять, [то есть спустя] четыреста пятьдесят лет [его] учение и наставления [достигнут] Китая. На четвертый день первого месяца второго года царствования династии Цзинь под девизом Тай-ши [Мани] оставил земную оболочку и отошел к истинному покою. Учение [его] распространилось по всем странам и привлекло к себе [местных] жителей. С периода царствования династии Цзинь под девизом Тай-ши до нынешнего времени — девятнадцатого года царствования под девизом Кай-юань [прошло] в итоге четыреста пятьдесят лет. Доказательства и приметы совпадают, следы святого очевидны.

[Его] учение изъясняет [два] начала и устраняет темное сомнение; оно раскрывает две различающиеся сущности. Поэтому в [одной] буддийской сутре сказано: «Если человек отбрасывает различия, то он нарушает все законы; и исповедующий [учение Будды] не должен находиться в одном месте с ним». Еще сказано: «Птица возвращается на небу, зверь возвращается в чащобу; истина восходит к различию, путь — к нирване». Не выяснив основ и корней, куда возвращаться и стремиться? [Если] поступки действительно истинны, то вознаграждение осуществляется в трех дворцах. [Когда] сущность покидает того, кто лишен света, то [ее] имя делается таким же. В этом учении [сие] называется «освобождение». Детальные части изложены вкратце, для того чтобы показать [как следует] совершенствоваться. Исходный [текст] весьма обстоятелен, этот же [пересказ] не столь подробен.

2. [О соответствиях его] внешнего облика

Нимб [над головой] Мани, Будды Света, означает дивные образы двенадцати царей света, тело [его] соответствует Великому Свету, [оно] безмерно и таинственно. Чудесный облик [его] превосходен, нет равного [ему] ни среди людей, ни среди небожителей. То, что он облачен в белые одежды, символизирует четыре чистых тела закона; то, что он восседает на белом троне, означает пять золотых твердых земель. Соединение и разъединение двух миров, цели и устремления начального и

последующего — [все это] заключено в истинном облике [Мани, Будды Света]; изучив его, можно постигнуть [это]. Все обладающие святостью [его] образы и сотню и десять тысяч [его] достоинств и превосходств невозможно полностью изложить [здесь].

3. О канонических книгах и скрижали [манихеев]

Всего семь книг и одна скрижаль.

Первая книга, *Да ин лунь*¹, в переводе значит «Канон премудрости, постигающей корни всего сущего».

Вторая книга, *Сюнъ ти хэ*, в переводе значит «Канон сокровища чистой жизни».

Третья книга, *Ни вань*, в переводе значит «Канон-сокровищница уставов», еще она называется «Канон-сокровищница исцеления».

Четвертая книга, *А ло цзань*, в переводе значит «Канон-сокровищница тайного учения».

Пятая книга, *Бо цзя ма ди е*², в переводе значит «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений».

Шестая книга, *Цзюй хуань*, в переводе значит «Канон исполинов».

Седьмая книга, *А фу инь*, в переводе значит «Канон гимнов и обетов».

Скрижаль, *Да мэнъ хэ и*, в переводе значит «Скрижаль двух великих начал».

Вышеназванные семь канонических книг вкупе со скрижалью Мани, Будда Света, придя в мир, при поддержке всех святых и исполняя свое предназначение, передал пяти степеням [своих последователей] в день утверждения учения. В последовавшие [за тем] шестьдесят лет [он] проповедовал истинное учение, все ученики записали его, но этих [записей здесь] не приводится.

¹ То есть великое (*да*) Евангелие (вероятно — транскрипция среднеперсидского *ewangelyōn zīndag*, «Живое Евангелие»).

² Транскрипция исходно греческого слова *Πραγματεία* — букв. Трактат, «Прагматия».

4. О пяти степенях [последователей Мани]

Первая степень, двенадцать *му шэ*, в переводе значит «получившие закон и наставляющие [правильному] пути»¹.

Вторая степень, семьдесят два *са по сэ*, в переводе значит «служители закона-учения», еще называются *фу до дань* (т. е. епископы)².

Третья степень, триста шестьдесят *мо си си дэ*, в переводе значит «распорядители зала Закона-учения»³.

Четвертая степень, *а ло хуань*, в переводе значит «все чистые и добродетельные люди»⁴.

Пятая степень, *ноу ша янь*, в переводе значит «чистые и верные слушатели»⁵.

Вышеназванные [степени от] *а ло хуаней* и выше все носят белые головные уборы; только *ноу ша яням* позволено одеваться как [они одеваются] обычно. Если пять рангов [верующих] держатся вместе, соблюдают все наставления [и] твердо придерживаются заповедей, [то это] называется Путем избавления. Если *му шэ* нарушает заповеди, то он не может продолжать [давать свои] наставления; [даже] если он глубоко изучил [все] семь [канонических] книг, [его] красноречие замечательно, [но, тем не менее,] он совершает проступки, то пять рангов [верующих] не оказывают [ему] поддержки. [Ибо] как дерево, [когда] пышно расцветает, то причина всего [этого] в его корнях; если же корни слабы, то дерево непременно засохнет. [Когда] *а ло хуань* нарушает заповеди, на него смотрят как на мертвого, [это] ясно показывают, [чтобы] народ знал [об этом], и отлучают [его] от учения. Море хоть и весьма обширно, но мертвец не [сможет] обрести в нем прибежище навсегда. Если [кто-то] укрывает [его, т. е. нарушителя], то он также [повинен] в нарушении [заповедей] учения.

¹ Транскрипция древнеперсидского *možak*, его эквивалентом в *De haeresibus* блаженного Августина является *magister*.

² Древнеперсидское *ispasag*, лат. эквивалент — *episcopus*; *фу до дань* — транскрипция древнеперсидского *aftadan*.

³ Транскрипция древнеперсидского *mahistag*, лат. — *presbyter*.

⁴ Транскрипция древнеперсидского *ardawan*, лат. — *electi*.

⁵ Древнеперсидское *niyōšagan*, лат. — *auditores*.

5. Об [устройстве] монастырей

[В монастыре имеются следующие залы:] Зал канонических книг и скрижали, Зал поста и молитвы, Зал обрядов и покаяния, Зал оглашения, Зал [для] болящих монахов.

Вышеперечисленные пять залов населяют общины [последователей] учения [и в них они] совершенствуются в [достижении] доброй кармы. [Насельники монастыря] не могут отдельно [иметь] собственные покои, собственную кухню [и] собственный амбар. Каждодневно они едят постное, благочинно ожидают подаяния; если же подаяния нет, то [ради] насыщения [желудка они вынуждены] просить милостыню. Они пользуются [услугами] только слушателей, не имея ни слуг, ни шесть видов домашних животных¹, ни [чего-либо иного], не согласуя с учением.

Каждый монастырь [на должности] главных [руководителей] избирает трех человек:

Первый — [это] *а фу инь са*², в переводе значит «глава гимнов и обетов», он специально ведает тем, что касается учения.

Второй — [это] *ху лу хуань*³, в переводе значит «глава наставлений в вере», он специально ведает поощрениями.

Третий — [это] *э хуань цзянь сай по сай*⁴, в переводе значит «наблюдающий за луной», он специально ведает пожертвованиями и подаянием. Все [монахи] обязаны следовать наставлениям [этих глав], они не имеют права [поступать] самовольно.

6. Об уходе от мира

Изначально различаются два начала. Тот, кто стремится уйти от мира, должен знать о Свете и Мраке [как о двух] началах; [ибо] если он не уяснил себе [это], то как он будет совершенствоваться [в добродетели]?

Следующее, [что следует] знать, — [это] три периода: первый — изначальный период, второй — средний период, третий — последний период.

¹ То есть коров, овец, лошадей, собак, свиней, кур.

² Персидское *afrinsar*.

³ Персидское *xōhawān*.

⁴ Гипотетически *guwanagan ispasag*.

[Что касается] изначального периода, то [тогда] не было неба и земли, различались только Свет и Мрак. Природа Света — мудрая, природа Мрака — глупая. Нигде в [их] движении и покое нет ничего [такого], в чем бы они не противоречили друг другу.

[Что касается] среднего периода, тогда Мрак вторгся в [область] Света, дав волю своим страстям. Свет выступил и проник в [область] Мрака, приняв телесное обличие. Преисполнившись великим страданием, он [должен] отделиться от телесных оболочек, ища выхода из охваченного огнем дома¹. Тело страдает, дух спасается — [это] совершенное учение несомненно. [Но] когда ложь принимается за истину, кто решит внимать [его мудрым] наставлениям? [Поэтому] необходимо различать [истину от лжи] и отсекать [последнюю], стремясь отрешиться от мира.

[Что касается] последнего периода, то [тогда] дело поучения и наставления придет к своему концу, истина и ложь вернуться к [своим] истокам: свет вернется к Великому Свету, а тьма также вернется к Древнему Мраку. Два [эти] начала восстановятся, оба вернуться [к своему изначальному состоянию].

Следующее, [что следует] рассмотреть, — [это] четыре спокойные тела закона.

Четыре [тела] закона...

¹ Буддийская метафора суетного, земного мира.

А. Б. СТАРОСТИНА

*Институт Дальнего Востока РАН
Москва*

**ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ПЕРЕМЕН.
ЭСТЕТИКА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
«ТАЙПИН ГУАН ЦЗИ»**

Сборник «Обширные записи годов под девизом правления Тайпин» (*Тайпин гуан цзи*, далее ТПГЦ) был составлен в конце X в. (977—978 гг.) группой ученых, которой руководил Ли Фан. Он посвящен самым различным явлениям миров людей, духов и животных, в нем есть былички, новеллы и притчи, и не только они. Декларируемая в названии «обширность» свода, включающего 500 цзюаней (плюс десять цзюаней каталога), подтверждается уже самим перечнем рубрик: здесь и просто «Бессмертные», и «Бессмертные дамы», и «Искусство Дао», и «Маги», и «Воздаяние», и «Полководцы», и «Музыка», и «Медицина», и «Вино», и «Насмешливые укоры», и «Чувства», и «Сны», и «Колдуны», и «Вторые рождения», и «Гром», и «Травы и деревья», и «Тигры», и «Насекомые», и «Варвары» и пр., и пр.

Составители цитируют 475 источников, написанных в период, начинающийся правлением династии Хань и заканчи-

вающийся первыми годами правления династии Сун. Эти источники они называют «неофициальными историями» (*е ши*) и «записками» (*чуань цзи*). В предисловии группа Ли Фана, обращаясь к императору, писала, что авторы рассказов, содержащихся в ТПГЦ, «обрели путь совершенномудрых людей, и, руководствуясь им, полностью изложили обстоятельства десяти тысяч вещей».

Интересно определение разницы между сводами «Императорское обозрение годов Тайпин» (*Тайпин юй лань*, также составлен под руководством Ли Фана, далее ТПЮЛ) и *Тайпин гуан цзи*: ««Императорское обозрение» содержит широкоизвестную информацию, а «Обширные записки» рассказывает о редкостях». Итак, содержание коротких рассказов *сяошо*, содержащихся в ТПГЦ, воспринималось составителями как вероятное (хотя и «странное»). В IX—X вв. подобные вещи не показались бы невероятными и очень многим европейцам. Группа Ли Фана подобрала рассказы на именно такие темы и расположила их по именно таким рубрикам, будучи убежденной в том, что дает достаточно полное описание мира через вещи «предельные», находящиеся на грани сфер обыденного и чудесного; ТПГЦ — необходимое дополнение к рациональности ТПЮЛ, передающее в том числе и эстетическое восприятие живой и сознающей Вселенной. Но и авторы коротких рассказов, составляющих свод ТПГЦ, стремятся к особому рациональному постижению мира и закономерностей, управляющих редкими явлениями чудесного. Особенно наглядно это проявляется в ханьских сюжетах; однако таковы и многие тексты танской эпохи. Когда после длительной нестабильности и смут Китай вновь был объединен, наступило некоторое пресыщение безосновным мистицизмом «учения о сокровенном» и нового даосизма, и ученые снова обратились к ханьскому стремлению разумно описать космос и найти всем вещам должное место во вселенской иерархии.

Из рассказов ТПГЦ можно узнать, как жители досунского и раннесунского Китая конструировали картину мира и какими они видели свое место в этом мире. Многочисленные авторы смотрят на жизнь по-разному. Они неодинаково подходят

и к проблемам взаимодействия «трех учений» (*сань цзяо*) — конфуцианства, буддизма и даосизма. Есть рассказы, где осмеивается конфуцианский культ предков, есть рассказы, где даосы опровергают буддистов. Присутствуют и чисто даосские и буддийские житийные тексты. Целых 33 цзюани посвящены воздаянию; вместе с тем в них содержатся не только буддийские сюжеты, например, в ряде рассказов этого раздела можно увидеть развитие популярных еще в эпоху Хань представлений о «взаимном отклике Неба и Человека» (*Тянь Жэнь гань ин*). Есть в разделе «Воздаяние» и чисто фольклорные сюжеты, включающие, в частности, образы «благодарных животных». Действительно, в многих цзюанях ТПГЦ встречается изложение народных верований в том виде, в котором они были известны в среде чиновников и ученых. На основании подобных рассказов возможна и частичная реконструкция местных культов. Тексты ТПГЦ постоянно дают материал для исследованний мировоззрения средневековых китайцев и народных верований¹.

Здесь мы приводим восемнадцать рассказов из разделов «Бессмертные», «Бессмертные дамы», «Искусство Дао», «Колдуньи», «Волшебство», «Духи», «Оборотни и чудища», «Чудеса», «Травы и деревья», «Гром», «Драконы» и «Лисы». В них описаны частные случаи взаимодействия людей с миром природы, с горными сферами, с сообществом стихийных духов и с душами умерших, а также чудесные умения, которые могут обрести люди, познавшие пути естественных космических превращений (истории о таких умениях могут быть генетически связаны с аналогичными притчами в «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы»). Рассказы «Духи Земляных баранов», «Рыбак из Цзичжоу», «Дерево бабочек» и «Ли Сюань» лишены раз свидетельствуют о том, что и в средние века китайцы были убеждены в одушевленности природы и в ее способности разумно реагировать на деятельность людей.

¹ См., напр.: *Алимов И. А.* «Жизнь после смерти» в сюжетной прозе старого Китая // *Петербургское востоковедение*. Вып. 4. СПб., 1993. С. 159—214. Отдельные рассказы из ТПГЦ публиковались, в частности, в переводе Е. А. Торчинова в хрестоматии «Религии Китая» (СПб., 2001).

ОБШИРНЫЕ ЗАПИСИ ГОДОВ ТАЙПИН¹

Избранные рассказы

Цзюань 13. Бессмертные

Инь Сы

Инь Сы по прозвищу Сяолун был родом из Аньдина. При династии Цзинь вечером пятнадцатого числа первого месяца пятого года правления под девизом Юанькан² он, сидя в комнате, послал сына посмотреть, нет ли на луне странных пятен. Сын сказал: «В нынешнем году, наверное, будет наводнение. На луне виден человек в дождевом плаще и с мечом на поясе». Инь Сы посмотрел на луну сам и сказал: «Будет военная смута». Сын спросил, откуда ему это известно. Последовал ответ: «Человек на луне облачен в латы. Он держит в руке копьё. Великая смута будет продолжаться тридцать лет, а потом все немного успокоится». Потом и вправду случилось так, как он предсказывал³.

«Биографии бессмертных»⁴, IV в.

Цзюань 59. Бессмертные дамы

Чан Жун

Чан Жун была дочерью шанского правителя⁵. Она занималась совершенствованием в горах Чаншань и в течение двухсот лет с лишним питалась корнями дикой малины. При этом выглядела как девушка лет двадцати с небольшим. Знала, где достать траву воробейник с красными корнями, и продавала ее

¹ Пер. и ком. А. Б. Старостиной.

² Годы Юанькан — 291—299 гг.

³ Имеются в виду вторжения войск сюнну Хао Саня и Хао Дуюаня и последовавшая внутренняя смута.

⁴ «Биографии бессмертных» (*Шэнь сянь чжуань*) — трактат, предположительно составленный даосским философом и алхимиком Гэ Хуном (III—IV вв.).

⁵ То есть дочь одного из правителей династии Шан-Инь.

красильщикам. Полученные деньги Чан Жун раздавала беднякам и больным. Из поколения в поколение люди видели, как она ходила по городу. Ей поклонялись и местные, и те, кто жил далеко оттуда, — всего более тысячи семей. Никто не знал точно, какой путь совершенствования она избрала. Не раз приходила днем, но тени от нее не видели. Некоторые говорили: «Чан Жун знает, как плавить тело, [чтобы достичь бессмертия]». Однажды вдруг взлетела в небо и пропала.

«Жизнеописания бессмертных дам»¹, X в.

Цзюань 62. Бессмертные дамы

Бессмертная дама Цай

Бессмертная Цай жила в Сяньяне. В детстве была смышлена и искусна, хорошо вышивала. Односельчане хвалили ее. Вдруг ее посетил некий старик и попросил вышить пару фениксов. А глаза птицам должен был нарисовать он сам в день, когда она кончит работу. Вскоре вышивка была готова, яркая и блестящая. Старик взглянул на вышивку и поставил птицам точки — глаза. Внезапно с законченной вышивки вспорхнули и закружились в танце два феникса.

Старик и бессмертная дама сели на фениксов верхом и вознеслись на небо. Случалось, они опускались на верхушки леса на Южных горах близ Сяньяна. В те времена люди и назвали Южные горы — горами Фениксового леса. Потом там выстроили монастырь Фениксового леса. У Южных же гор стоит Фениксовая башня. Вышел императорский указ устроить монастырь Покоя и верности там, где обитала дама Цай. В этом монастыре хранится подлинный портрет бессмертной. Говорят, что она родилась при Цзинь².

«Дополнения к биографиям бессмертных»³, IX—X в.

¹ «Жизнеописания бессмертных дам» (*Нюй сянь чжуань*) — анонимный сборник, составленный в эпоху Пяти династий.

² Цзинь — имеется в виду Западная или Восточная Цзинь (265—420 гг.).

³ Сборник «Дополнения к биографиям бессмертных» (*Сянь чжуань ши и*) составлен даосом Ду Гуангином (855—933 гг.).

Цзюань 70. Бессмертные дамы

Чайная старушка

Не знаю, как звали Чайную старушку из Гуанлина¹, не знаю, откуда она была родом. Всегда ей на вид было лет семьдесят. Но она оставалась ловкой и крепкой. Слух у нее был чуткий, глаза — зоркие; волосы — блестящие и черные.

Старики рассказывали, что Чайная старушка появилась еще в те времена, когда дом Цзинь перенес столицу на юг². С тех пор ее видели уже несколько сотен лет, при этом внешне она не менялась. Каждое утро она приносила на рынок кувшин с чаем. Все тут же бросались покупать этот чай. И так вот с рассвета до заката чай в кувшине оставался свежим, и меньше его не становилось.

Раз слуги начальника округа арестовали ее и посадили в тюрьму. Тогда старушка сбежала, вылетев из окна со своим кувшином в руках.

«Записи о бессмертных Юнчэна»³, IX в.

Цзюань 75. Искусство Дао

Старый Пань

Это было в годы правления под девизом Юаньхэ⁴ в монастыре Шаолинь в Суншаньских горах. Сразу после того, как улеглась буря, в ворота постучался какой-то старик с плеткой в руке и попросился переночевать. Монахи отговорились тем, что ворота уже заперты на ночь и открывать их больше нель-

¹ Гуанлин — современный Янчжоу, пров. Цзянсу.

² Дом Цзинь перенес столицу на юг в 317 г. С этого времени начинается правление Восточной Цзинь.

³ «Записи о бессмертных Юнчэна» (*Юн чэн цзи сянь лу*) — составленный Ду Гуантином же сборник жизнеописаний даосских бессмертных-женщин. Юнчэн — название крепости, где живет богиня Сиванму. Сборник ныне утрачен, часть его, в том числе и этот рассказ, несколько отличающийся от варианта ТПГЦ, включена в даосскую антологию «Семь грамот из Облачного хранилища» (*Юнь цзи ци цянь*).

⁴ Годы правления под девизом Юаньхэ — 806—820 гг.

зя. Они указали ему на две пустые комнаты в домишке рядом с монастырем и предложили устроиться на ночлег самостоятельно. Внутри не было ни кровати, ни циновки. Старик вошел в дом.

Поздно вечером, после второй стражи монахи проснулись и неожиданно увидели свет за воротами. Они удивились и отправились посмотреть, в чем дело. Оказалось, что в комнате, где ночевал старик, расстелены ковры, висят изумрудно-зеленые занавеси, — все необычайно пышно и богато. Еще там были расставлены разные кушанья. Старик пил и ел вволю, и никто ему не прислуживал. Люди из монастыря дивились, но не смели войти и узнать, в чем дело. Стояли толпой и ждали, что будет. После пятой стражи старик проснулся, встал, сам умылся и достал из-за пазухи тыкву-горлянку величиной с кулак. Туда он убрал то, чем пользовался ночью — кровать, ковры, полог и занавеси. Все поместилось. Когда ничего не осталось, старик спрятал тыкву за пазуху. Комната снова опустела. Монахи наконец в изумлении открыли двери. Они поклонились старику и обратились к нему с расспросами. Но тот только поблагодарил их и стал прощаться. Монахи неотступно уговаривали старика остаться и спросили, как его зовут. Тот отвечал, что фамилия его Пань, идет он от Южного пика на север, в Тайюань. После этого случая его встречали еще не раз.

«Записи об изначальных превращениях»¹, IX в.

Цзюань 118. Воздаяние

Ханьский У-ди

Куньминское озеро² велел выкопать ханьский император У-ди, чтобы устраивать флотские учения. Середина озера называлась Волшебной топью, Священным прудом — Линчжао

¹ «Записи об изначальных превращениях» (*Юань хуа цзи*) составлены г-ном Хуанфу (Хуанфу ши) в конце правления династии Тан.

² Куньминское озеро — было выкопано рядом с городом Чаньань, в окружности по свидетельству «Книги Хань» (*Хань шу*) имело 40 ли, т. е. около 16 км с половиной.

Шэньчи. Говорят, что во времена потопа сам Яо останавливал свой корабль на этом пруду.

В озеро впадал источник Белого оленя. Некто удил рыбу на берегу источника, но леска оборвалась и ушла в воду. Императору же приснилась рыба, которая просила его вынуть у нее изо рта крючок. На другой день император гулял на берегу пруда и увидел большую рыбу. Изо рта у нее свисала леска. У-ди сказал: «Ведь вчера я это видел во сне!» Взял в руки рыбу, вытащил крючок и отпустил ее в воду. После император нашел на берегу две светлые жемчужины.

«Записи о Трех Цинь»¹

Цзюань 276. Сны

Чжоуский Чжао-ван

Чжао-ван правил уже тридцать лет. Однажды этот царь задремал, сидя в зале Чжимин. Вдруг за клубились облака, и появился некто в одеждах из шерсти и перьев, — поэтому имя ему было «Человек в оперенье». Во сне царь заговорил с ним и спросил, как стать бессмертным. Человек в оперенье сказал: «Великий царь еще не приступил к началам тайного знания, а ищет долгой жизни и не хочет стареть. Это невозможно».

Царь на коленях просил научить его, как отречься от страстей. Тогда человек в оперенье очертил пальцем контур сердца царя и взрезал по нему тело. Тут царь внезапно пробудился; пот смочил его одежду.

После этого он занемог сердцем и отказался от пищи и увеселений. Это продолжалось десять дней.

Вдруг видит — пришел человек из сна и говорит ему: «Сначала надо сменить ваше сердце, царь». Тотчас вынул зеленый мешочек размером в квадратный цунь. Внутри были лекарства под названием «средство для продления пульса» и «порошок,

¹ «Записи о трех Цинь» (*Сань Цинь цзи*) — утраченный ныне географический трактат, написанный предположительно в III–IV вв. н. э. Три Цинь — территория нынешней пров. Шэньси.

устраняющий малокровие». Он втер содержимое в грудь царя, и тот внезапно выздоровел.

Тогда царь попросил себе это снадобье. Получив его, уложил в нефритовый кувшин и запечатал золотым шнуром. Когда он мазал им ноги, то улетал за пределы Неба и Земли так легко, будто делал один шаг. А еще он принимал его внутрь и умер поздно.

«Дополнительные записки Ван Цзыняня»¹, IV в.

Цзюань 283. Колдуны

Бо Синцзянь²

При династии Тан, в начале годов правления под девизом Тайхэ³ служащий ведомства ритуала Бо Синцзянь напился и увидел во сне, как двое вывели его за ворота Чуньмин⁴. С ним они зашли в какой-то свежий могильный курган, а перед рассветом вернулись. Подошли к городским воротам. В лавке продавали кашу и лепешки. Синцзянь очень проголодался и попросил двух посланцев остановиться. Тут вышла лавочница с ребенком на руках. Посланцы дали Синцзяню комок глины и велели кинуть в малыша. Синцзянь сделал, как было сказано. Ребенок от испуга заплакал и потерял сознание. Лавочница сказала: «Малыша сглазили!» — и послала за колдуньей; та пришла и воскурила благовония. Заиграв на лютне, колдунья возгласила: «Не иначе как бесенята безобразят. Всего их трое, один — живая душа. Надобно им вина да еды, — тогда не будут буйствовать. Быстрее делайте лепешки и несите вино». С колебанием хозяйка выставила требуемое. Колдунья, кланяясь,

¹ «Дополнительные записки Ван Цзыняня» (*Ван Цзынянь ши и цзи*), или просто «Дополнительные записки» — сборник фантастических историй и исторических анекдотов, составленный Ван Цзя (Ван Цзынянь).

² Бо Синцзянь (776—826 гг.) — прозаик и поэт, младший брат поэта Бо Цзюйи, автор известной «Повести о красавице Ли» и «Записок о трех снах». Видим, что он умер раньше, чем наступили годы Тайхэ.

³ Годы правления под девизом Тайхэ — 827—835 гг.

⁴ Ворота Чуньмин — городские ворота в Чаньани.

предложила гостям поесть. Двое сели вместе с Синцзянем. Наелись и поднялись. Малыш очнулся и стал здоров, как раньше.

Тогда Синцзянь пробудился с чувством омерзения. Через десять дней с лишним он умер.

«Записи о чудесных странностях»¹

Цзюань 285. Волшебство

Хозяин злых духов из Лянчжоу²

Это было в Лянчжоуском храме нечистых духов, в эпоху Тан. Тамошний жрец — хозяин духов, когда приходил день моления, брал заостренный жезл и втыкал его железный штырь наискось, — ото лба к подмышечной впадине. Потом хозяин выходил за ворота. Тело его становилось легким, и он воспарял в полете. Уже через мгновение он оказывался за несколько сот ли оттуда и предстал перед нечистыми духами Запада. Там он исполнял один танец, а затем возвращался на место, где прежде колдовал.

Тогда он выдергивал штырь, причем на теле не оставалось никакого изъяна, — и спал больше десяти дней. Затем вновь становился таким, как раньше.

Неизвестно, почему это случалось.

«Все о столице и провинции»³

Цзюань 286. Волшебство

Уездный следователь Гуань

У уездного следователя Гуаня из Юньчжоу⁴ была служанка по фамилии Нью. Гуань кормил и одевал ее, чтобы она усердней

¹ «Записи о чудесных странностях» (*Лин и цзи*) — анонимный сборник времен династии Тан.

² Лянчжоу — округ на территории современной пров. Шэньси.

³ «Все о столице и провинции» (*Чао е цянь цзай*) — сборник, составленный Чжан Чжо (VII—VIII вв.).

⁴ Юньчжоу — город на территории современной пров. Шаньдун.

исполняла его распоряжения. Со временем ее стали называть «тетушкой Нью». У нее был внук по имени Вань-эр, лет пяти—шести. Тетушка Нью брала его с собой на работу. У господ Гуаней тоже был сынишка по имени Фэн-лю, примерно такого же роста. Мальчик Гуаневой жены часто играл с внуком тетушки Нью. Каждый раз, когда для Фэн-лю шили новое платье, старое отдавали Вань-эру. Как-то раз тетушка Нью вдруг рассердилась и заявила: «Оба они дети, что тут считать, кто благородного происхождения, а кто низкого? Но у вашего мальчика вся одежда новая, а моему внуку достаются обноски! Несправедливо это».

Жена Гуаня отвечает: «Твой внук — слуга моему сыну, вот и все. Я помню о том, что они одного возраста, и поэтому одеваю твоего внука. Как же ты этого не понимаешь? Теперь и старой одежды вам давать не стану». Тетушка Нью усмехнулась: «Чем же эти дети отличаются друг от друга?» Жена Гуаня тогда говорит: «Где же раба равнять с хозяином?»

Тетушка Нью говорит: «Если и вправду их можно различить, — так попробуйте!» Притянула к себе Фэн-лю и своего внука и накрыла их своей юбкой, а потом присела так, что их не стало видно. Жена Гуаня в испуге бросилась к ней, чтобы отобрать сына. Смотрит — а оба мальчика выглядят как внук тетушки Нью. И внешность, и одежда одинаковая. Не различить. Тетушка Нью говорит: «Ну вот теперь-то они одинаковые!» Жена Гуаня ужаснулась. Вместе с мужем стала искренне умолять ее о прощении: «Мы не знали, что с нами живет настоящая бессмертная. Теперь вся наша семья будет почитать вас. Мы не посмеем обращаться с вами по-прежнему!»

Тетушка Нью не сразу, но посадила мальчиков под юбку, присела до земли и выпустила. Они снова стали такими, как раньше. Тогда господа Гуани переселила тетушку Нью в отдельные покои и стала вежливо с ней обращаться. Ее перестали посылать с поручениями.

Прошли годы, и Гуаню все это надоело. Он втайне задумал погубить ее. Следователь велел жене напоить тетушку Нью допьяна. Сам он спрятался под окном, подкрался к тетушке и ударил ее заступом по голове. Она упала со стуком.

Гуань посмотрел — а это каштановое бревно длиной в несколько локтей. Супруги очень обрадовались. Они велели раз-

рубить бревно на части и сжечь. Бревно догорело, и тут тетушка Ню выходит из своих покоев и говорит: «Что-то вы, благородный господин, нехорошо шутите». И слова, и улыбка — все было, как раньше; кажется, она совершенно не приняла близко к сердцу происшедшее.

Всем в Юньчжоу стало известно об этом деле. Делать нечего, Гуань отправился с объяснениями к правителю округа. Входит он в зал, а там вдруг объявился другой следователь Гуань, уже разговаривает с правителем. С виду точно такой же. Гуань отправился обратно. Приходит домой, а во дворе уже стоит другой следователь Гуань, успел первым вернуться. Жена не могла отличить, кто настоящий, а кто нет. Пришлось снова горько молить тетушку Ню о пощаде. Стоя на коленях, они лили слезы. Два Гуаня не сразу, но приблизились друг к другу и слились воедино.

С этих пор в семье уже никто не хотел вредить тетушке Ню. Через несколько десятков лет она все еще жила у них, и никаких неприятностей ни у кого не было.

«Сборник о чудесах и чудищах»¹, VIII в.

Цзюань 291. Духи

Духи Земляных баранов

В уезде Цяньюань округа Лунчжоу² есть кумирня, посвященная духам Земляных баранов. Некогда Цинь Шихуан, прокладывая императорскую дорогу, увидел двух дерущихся белых баранов. Направил вслед за ними посланца. Тот настиг их, — но они превратились в груду земли. Изумленный посланец вернулся.

Тогда Цинь Шихуан сам осчастливил своим посещением это место. Увидел двух человек на обочине. Они кланялись. Шихуан расспросил их. Отвечали: «Мы, ваши подданные, не люди, а духи Земляного барана. Потому что сам государь сюда явился, мы и пришли выразить почтение». Сказав, исчезли.

¹ «Сборник о чудесах и чудищах» (*Лин гуай цзи*) — составлен Чжан Цзянем (744—804 гг.); текст ныне утерян.

² Лунчжоу — ныне уезд Лунсянь в пров. Шэньси.

Шихуан затем приказал воздвигнуть в их честь кумирню. Доныне там не прекращаются жертвоприношения.

«Иллюстрированное описание Лунчжоу»¹

Цзюань 312. Духи

Дух реки Сяньхэ

Итак, о духе Сяньхэ — Заливающей реки. В Хуайчжоу, в уезде Хуайсянь жили пожилые бездетные супруги Чжан. Старик ежедневно ходил в горную долину собирать хворост, — тем они и кормились. Как-то раз он порезал палец об острый край расщелины в скале. Кровь хлынула ручьем и просочилась в отверстие в камне. Старик прикрыл его листком и пошел домой. На другой день он вновь пришел туда. Убрал листок, — смотрит, а кровь превратилась в змейку.

Старик положил змейку на ладонь и некоторое время забавлялся, глядя на нее, а эта тварь все ластилась, будто привязалась к нему. Тут старик срезал стебель бамбука, спрятал ее туда и убрал за пазуху. Он принес ее домой и стал кормить мясными обрезками. Так змея стала ручной и очень послушной.

Она постепенно росла, и через год стала по ночам таскать кур и собак себе на пропитание. Через два года — красть баранов и свиней. Соседи очень удивлялись тому, что пропадает их скот. Старик и старуха молчали. Затем у начальника уезда потерялась шуская лошадка². По ее следам пришли к дому старика; вошли и стали допытываться. Тот признался, что змея уже проглотила лошадь.

Пораженный начальник уезда осудил старика за то, что тот вырастил такую вредную тварь. Старик признал свою вину и было собрался убить змею. Вдруг вечером разыгралась гроза, весь уезд был затоплен и превратился в огромное озеро, катив-

¹ По всей видимости, «Иллюстрированное описание Лунчжоу» (*Лунчжоу ту цзин*) не сохранилось; древнейшее «Иллюстрированное описание», дошедшее до наших дней, — это описание Шачжоу периода династии Тан.

² Шуская, или сычуаньская лошадка — низкорослая порода лошади.

шее волны чуть не до горизонта. В живых остались только супруги Чжан. Затем и люди, и змея пропали.

Из-за этого уезд переименовали, и он стал называться Сяньхэ — уездом Заливающей реки. А ту змею назвали «Дурным сыном семьи Чжан». Впоследствии Яо Чан¹, путешествуя по Шу, приехал к пику Цзытун и остановился отдохнуть у обочины. Тут к нему подошел некто в холщовой одежде и сказал: «Сударь, поскорей возвращайтесь в Цинь, ведь циньцы скоро лишатся государя. Умиротворите и спасите их, сударь; это зависит от вас!» Яо Чан спросил о его имени. Тот отвечал: «Я дурной сын семьи Чжан. Не забудьте об этом, когда придет время».

Когда Чан вернулся, он действительно провозгласил себя императором в Чанъани. Затем он послал гонцов в Шу; те искали Чжана, но не нашли. Тогда на том месте, где произошла встреча, воздвигли кумирню, ту, что сейчас называется кумирней министра Чжана. Впоследствии, когда император Си-цзун² удостоил посещением Шу, [чтобы подавить восстание], духи вышли из кумирни и встретили его выезд вдесяти с лишним ли оттуда. В белом тумане смутно виднелся и сам хозяин кумирни. Император отстегнул от пояса меч и подарил ему, пожелав и впоследствии служить престолу верой и правдой. В свое время мятежники были усмирены. Император со свитой вернулся в столицу и одарил кумирню множеством драгоценных редкостей. Никто не смел и взглянуть на них. Ван До³ по этому поводу написал стихи, которые были выгравированы на камне: «В ночной дождь дракон оставляет трехфутовые ножны. В весенних облаках феникс влетает в дворец Девяти кругов».

«Виденное и слышанное господином Ваном»⁴, X в.

¹ Яо Чан, из народности цян, правил в Поздней Цинь (одно из 16 варварских государств) с 384 по 394 г. Здесь рассказывается о том времени, когда Ранняя Цинь (с 351 г.) ослабела, вскоре после чего воцарилась Поздняя Цинь.

² Си-цзун — танский император (862—888 гг.); посещение им Шу связано с подавлением восстания Хуан Чао.

³ Ван До — поэт IX в. Полностью это стихотворение под названием «Посещение Цзытунской кумирни дурного сына семьи Чжан» включено в антологию «Полное собрание танских стихов» (*Цюань Тан ши*).

⁴ «Виденное и слышанное господином Ваном» (*Ван-ши цзянь вэнь*) — сборник, составленный Ван Жэньюем (880—956).

Цзюань 371. Обратни и чудища

Рыбак из Цзичжоу

В монастыре Лунсин¹ в Цзичжоу² есть огромный колокол. Надпись на нем гласит: «Отлит при Цзинь, в годы Юанькан»³. В верхней части колокола пробито отверстие. Есть старое предание, будто бы во времена У Цзэтянь⁴ колокол зазвонил так громко, что его услышали в Чанъани. Тогда вышло повеление разбить его. Оттого в нем и дыра.

В годы Тянью⁵ однажды ночью хватились колокола, — а его нет. Утром же он лежал на прежнем месте. Но дракончик *пулао*, украшавший вершину колокола, был испачкан кровью и облеплен пряной травой. А пряная трава — это такая цзяннаньская водоросль. Листья у нее, как у лука. Растет там, где мелкая вода переходит в глубокую.

Несколько ночей насельники монастыря слышали, как бужут речные воды. И как-то утром один рыбак увидел, что посреди реки вниз по течению плывет красное знамя. Он в своей лодочке на веслах поплыл за ним, но увидел сияние золотой чешуи. Вскипели пеной бурные волны, и рыбак поспешил вернуться. Только тогда поняли, что *пулао* с колокола в бою ранил речного дракона.

«Праздные речи в нефритовом зале»⁶, X в.

Цзюань 374. Чудеса

Рыбак из Лушаня⁷

В горах Лушань есть глубокий водоем, который называется Омутот падучих звезд. Многие удят в нем рыбу. В династию

¹ Монастырь Лунсин существует по сей день.

² Цзичжоу — ныне город Цзиань в пров. Цзянси.

³ Годы правления под девизом Юанькан — 291—299 гг.

⁴ У Цзэтянь (624—705) — императрица периода династии Тан.

⁵ Годы под девизом Тянью — 907—924 гг.

⁶ «Праздные речи в нефритовом зале» (*Юй тан сянь хуа*): составитель этого сборника — упоминавшийся выше Ван Жэньюй.

⁷ Лушань — горы на территории современной пров. Цзянси.

Поздняя Тан, в годы правления под девизом Чансин¹, одному тамошнему рыбаку что-то попало на удочку. Леска шла с трудом, удочку водило из стороны в сторону, но рыбаку все же удалось вытащить добычу на берег. Оказалось, что это какая-то вещь, напоминавшая очертаниями фигуру человека и увенчанная железной шапкой. Шапка была обмотана многолетними пластинами лишайников. Можно было подумать, что это деревяшка; но для деревяшки вещь была слишком тяжелой. Можно было подумать, что это камень. Но тогда она была слишком легкой. Рыбак положил ее у края водоема. Через несколько дней покрывавшие находку ил, грязь и лишайники высохли на солнце, и ветер сдул их. Потом ее обмыл и дождь. И тут вдруг смотрят, — а у нее открылись оба глаза. Оказывается, это был человек. Поднявшись, он водой из омуты омыл руки и оросил лицо. Все рыбаки окружили его, дивясь. А тот человек стал самым подробным образом разузнавать у них, как назывались тамошние земли, горы и реки, какая династия правила, какой нынче год и месяц. Кончив расспросы, он беззвучно канул в воду. Только его и видели. И никто не успел осведомиться, откуда был он сам. В южных областях мелкие чиновники и народ, сочтя это событие чудом, на берегу омуты воздвигли в его память жертвенник.

«Праздные речи в нефритовой зале»²

Цзюань 393. Гром³

Ди Жэньцзе⁴

При династии Тан в сорока с лишним ли к западу от Дайчжоу⁵ росла большая софора. В нее ударил гром, и она раско-

¹ Годы Чансин — 930—933 гг.

² О «Праздных речах в нефритовой зале» — см. комментарий к предыдущему рассказу.

³ Источник текста не указан.

⁴ Ди Жэньцзе — знаменитый судья эпохи Тан, жил в VII в., при императрице У Цзэтянь. Известен своей пронизательностью и справедливостью, как позже — Бао Чжэн. Родом из Тайюаня. Был героем ряда «судебных романов» (*гунбань сяошо*). Герой цикла детективов Р. ван Гулика.

⁵ Дайчжоу — современный Дайсянь. Город неподалеку от Тайюаня, ныне административного центра провинции Шаньси.

лолась. В середине образовалась трещина в несколько чжанов¹. А в трещине застрял громовик Лэй-гун². Повсюду разносился его громоподобный рев. В то время войсками округа командовал Ди Жэньцзе. В сопровождении свиты он отправился взглянуть на это. Когда он собрался подъехать к софоре, то увидел людей, бегущих в панике. К дереву никто не смел приблизиться. Жэньцзе один направил лошадь прямо к Лэй-гуну и стал спрашивать, что произошло. Бог грома отвечал: «Внутри дерева поселился Упрямый дракон³. Мне велели прогнать его. Но я неудачно выбрал место для удара и вот — застрял в дереве. Если вы меня спасете, я щедро заплачу за такую доброту». Жэньцзе приказал плотникам распилить дерево, и Лэй-гун наконец освободился. С тех пор он заранее сообщал Ди Жэньцзе обо всех будущих событиях — и об удачах, и о неприятностях.

Цзюань 407. Травы и деревья

Дерево бабочек

В городе Чанъани, в императорском парке есть одно большое дерево; однажды зимой, когда шел снег, оно густо покрылось листвой и цветами. Когда цветы увяли и осыпались, завязались ярко блестящие плоды. Они светились, будто огни. Через несколько дней плоды превратились в красных бабочек и улетели. На следующий год основатель танской династии переехал в Чанъань из удела Тан⁴. Так что это точно было предзнаменование.

«Записи рек Сяо и Сян»⁵

¹ 1 чжан = 3,2 м.

² Лэй-гун — бог грома.

³ Упрямый дракон (Гуайлун) — дождевой дракон, которого во время гроз должен преследовать бог грома.

⁴ Танский Гао-цзу (566—635 гг.) приехал из удела Тан в Чанъань в 617 г., а с 618 г. провозгласил себя императором; соответственно, 618 год считается годом основания династии Тан.

⁵ «Записи рек Сяо и Сян» (*Сяо Сян лу*) — танский сборник рассказов о чудесах, составленный Ли Инем.

Цзюань 424. Драконы

Ли Сюань

Ли Сюань управлял уездом Янсянь. На востоке уезда был глубокий водоем. Рассказывали, что там водится дракон с чешуей редкой красоты. Сын Ли Сюаня отлынивал от учебы, предпочитая рыбалку, и с утра до вечера сидел на берегу. Однажды дракон действительно показался: вода в омуте так и засветилась, будто кто-то расстелил парчовое покрывало. Сын Ли пришел в совершенное расстройство, выронил удочку и убежал. Наверное, дело было в том, что рыбаки часто используют как наживку жареных ласточек; это могло раздражить аппетит дракона.

«Краткие рассказы из Бэймэна»¹

Цзюань 451. Лисы

Ли Линьфу

В то время танский Ли Линьфу² был министром. Как-то раз после аудиенции у императора он сидел на галерее, выходящей во внутренний двор. Тут явилась лисица темного цвета, стати крупной, величиной с корову или лошадь. Ее угольно-черный мех блестел и лоснился. Выскочила из дома и побежала на двор; там стала осматриваться по сторонам. Линьфу послал за луком и стрелами. Собрался стрелять, но не успел: лиса уже пропала из виду. И потом несколько дней, стоило ему сесть вот так, каждый раз показывалась черная лиса. В том же году у Линьфу конфисковали имущество.

«Повести зала Сюаньши»³

¹ «Краткие рассказы из Бэймэна» (*Бэймэн со янь*) — сборник, составленный Сунь Гуансянем (X в.). Подробно о нем см.: *Алимов И. А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования, переводы. Ч. 1. С. 74—89. В нынешнем основном корпусе «Бэймэн со янь» данного рассказа нет.

² Ли Линьфу (ум. в 752 г.) был родственником императорского дома. Пользовался расположением императора Сюань-цзуна. Считается одиозной фигурой. В частности, покровительствовал генералу Ань Лушаню, тюркского происхождения, который в 755 г. поднял мятеж.

³ «Повести зала Сюаньши» (*Сюаньши чжи*) — сборник Чжан Ду (IX в.).

В. Б. ВИНОГРАДСКАЯ

*Институт Дальнего Востока
Москва*

НАСТАВЛЕНИЕ ЧЖУГЭ ЛЯНА СЫНОВЬЯМ. ТЕКСТ В ОПРАВЕ ДИСКУРСА

Текст наставлений Чжугэ Ляна сыновьям¹

Цзюньцзы действует, покоем совершенствуя себя, умеренностью питая *дэ*. Нет пресности-простоты — нечем прояснять волеустремления, нет умиротворенности-покоя — нечем достигать дальнего.

Для учения нужен покой, для дара нужно учение. Нет учения — нечем расширить дар, нет покоя — нечем достигнуть дальнего. Расхлябанный и медлительный не сможет вникнуть в сущностное, опрометчивый и поспешный не сможет понять природу.

Упуская час за часом годы, спуская в угоду желаниям дни — будешь дряхлеть и опускаться, все сильнее выпадая из мира, замыкаясь жалко в четырех убогих стенах. Опомнишься — и что тогда?

¹ Пер. и ком. В. Б. Виноградской.

諸葛亮誡子文

夫君子之行，靜以修身，儉以養德。

非淡泊無以明志，非寧靜無以致遠。

夫學須靜也，才須學也。非學無以廣才，非靜無以致遠。

慥慢則不能研精，險躁則不能理性。

年與時馳，意與日去，遂成枯落，多不接世，悲守窮廬，將復何及。

Автор — веки жизни и ипостаси в культуре

Чжугэ Лян (181—234), по официальному прозвищу Кун Мин, по прозванию Лежащий Дракон (Во Лун), некогда известного, но утратившего влияние рода.

В детстве остается сиротой, подростком стал главой семьи. В юности обрел платье Восьми триграмм, в молодости стал советником Лю Бэя, объединителя Поднебесной, и начал активную военную карьеру. На рубеже зрелости управлял царством Шу в качестве первого министра. Не дожив до старости, скончался от болезни во время очередного военного похода.

Помимо немеркнувшей славы, от Чжугэ Ляна до наших дней дошла большая часть его произведений, полный список которых приведен в «Анналах Троецарствия» (*Саньго чжи*) — 24 наименования, всего 14 112 иероглифов. «Доклад о выступлении войска» (*Чу ши бяо*) изучается сейчас в средней школе не только как образец стиля, но и как пример несгибаемого духа.

События и годы

Год	Возраст	Событие
181	1 год	Родился в Янду в Лянсе (современная пров. Шаньдун, уезд Инань)
189	9 лет	Скончалась мать, из рода Чжан
192	12 лет	Скончался отец Чжугэ Гуй

Окончание таблицы

Год	Возраст	Событие
194	14 лет	Чжугэ Лян с младшими братом и сестрой переезжает к дяде по отцу, Чжугэ Сюаню, а его старший брат уезжает в другое место, к приемной матери
197	17 лет	Из-за болезни скончался Чжугэ Сюань. Чжугэ Лян остается за главу семьи, селится с братом и сестрой в Лунчжуне, занимаясь сельским хозяйством
199	19 лет	Начинается учиться у Сыма Хуэя
207	27 лет	Лю Бэй трижды посещает Чжугэ Ляна в его скромном жилище в деревне, Чжугэ Лян проводит для Лю Бэя анализ расстановки сил в Поднебесной и, в конце концов, соглашается стать советником Лю Бэя
208	28 лет	Убеждает Сунь Цюаня и Лю Бэя заключить союз, благодаря которому Лю Бэй добивается первых побед
209	29 лет	Принимает назначение генералом
211	31 год	С другими военачальниками обороняет Цзинчжоу
214	34 года	Лю Бэй вступает в Чэнду. Чжугэ Лян занимает высокие военные и гражданские посты на территории Ба и Шу (современная пров. Сычуань) и занимается общим управлением
221	42 год	Лю Бэй вступает на престол, основав государство Шу; Чжугэ Лян назначается первым министром.
225	45 лет	Первый военный поход Чжугэ Ляна (на юг)
227	47 лет	Подает на высочайшее имя «Доклад о выступлении армии» (<i>Чу ши бяо</i>); начало северных походов
234	54 года	Скончался в Учжанюане от болезни во время очередного северного похода

Человек в платье Восьми триграмм

В Пекинской опере халат с изображением Восьми триграмм (*Ба гуа*) полагается провидцам-даосам, мудрым чиновникам и незаурядным военачальникам. Все эти ипостаси воплощены в

Чжугэ Ляне разом и настолько удачно, что он сам стал символом великолепного «платья Восьми триграмм» (*багуа и*). В народе, где Чжугэ Лян вместе с другими главными героями «Троецарствия» известен всем и каждому, считается, что *багуа и* досталось юному Чжугэ за тягу к знанию и любовь к учебе.

Подростком будущий мудрец учился у Сыма Хуэя, и уже тогда проявлял наряду с прилежанием гибкость ума и сообразительность. В конце II в. н. э. в Китае для измерения времени использовали солнечные часы, а для ненастных дней, чтобы уроки длились ровно столько, сколько нужно, Сыма Хуэй разработал свой собственный способ — выработал у петухов в подсобном хозяйстве рефлекс кукарекать в одно и то же время. Для этого птицу кормили в твердо установленном режиме, и когда подходил заветный час, петухи возвещали о своих правах во весь голос. А для Чжугэ Ляна уроки пролетали, будто один прекрасный миг, который так хочется задержать. И тогда он не удержался и стал приносить с собой мешочек с зерном, которое тихонечко подсыпал петушкам, чтобы они не чувствовали голода и не подавали голоса. Уже тогда у будущего мудреца все получалось — петухи молчали и занятия продолжались дольше положенного. Но постепенно учитель почувствовал неладное и понял, что петухи перестали кричать вовремя. Обдумав ситуацию, Сыма Хуэй спросил своих учеников, не знают ли они, в чем дело, и Чжугэ Ляну как человеку кристальной честности не осталось ничего иного, как признаться в содеянном. Гнев учителя был страшен, он тут же сжег все книги Чжугэ и прогнал его с позором.

Это стало бы настоящей трагедией для тянущегося к знаниям юноши, который тогда был бедным сиротой с младшими братишкой и сестренкой на руках, но спасительницей положения выступила жена учителя Сыма. Она давно выделяла не по годам умного и старательного паренька из других учеников и, услышав об этой истории, преисполнилась сострадания. Сыма Хуэй ругал обманщика учителя, а женщина защищала Чжугэ Ляна, указывая на благородные мотивы обмана. С этим нельзя было не согласиться, поэтому строгий, но справедливый наставник Сыма Хуэй вновь принял ученика к себе. Но

книги-то уже сгорели, как возместить их потерю и продолжить занятия?

Жена учителя Сыма предложила: «Ведь у тебя есть древний панцирь чудесной черепахи, которому уже более тысячи лет, и говорят, будто если его надеть на себя, то можно узнать все, что произошло за это время в прошлом и постигнуть будущее на пятьсот лет вперед. Может быть, попробовать на Чжугэ Ляне? Если он получит этот чудесный опыт, к чему ему книги?». Сыма Хуэй, горько сожалея о сожжении книг, согласился. И вот, этот панцирь стал пожизненным одеянием Чжугэ Ляна, превратившись в платье Восьми триграмм.

Изобретатель маньтоу

Величие проявляется равно и в большом, и в малом. Про мудреца Чжугэ Ляна известно всем, но то — мудрость, далекая от повседневной жизни. С другой стороны, вряд ли китайцы вспоминают Лежащего Дракона, когда едят приготовленные на пару пампушки *маньтоу*, зато едят их практически каждый день — большие и маленькие, без начинки и с начинкой из чего угодно. Готовятся они легко, подходят к любому блюду, а их изобретателем считается Чжугэ Лян, который был не только гениальным стратегом и тактиком, но также любил людей и безгранично сострадал народу, испытал все тяготы образа жизни земледельца в дни отшельничества в Наньяне.

В 225 г. Чжугэ Лян убедил, наконец, Мэн Хо, вождя народности И, сдаться, после того, как семь раз брал в плен и отпускал его. Но когда, установив хорошие отношения с местным населением, Чжугэ собрался вести свою армию домой, у реки Лушуй тучи вдруг застали небо, поднялся сильный ветер и огромные волны — переправа через реку стала невозможной. Буря не утихала. В конце концов, пришлось обратиться за помощью к Мэн Хо, чтобы понять происходящее. Тот объяснил, что уже много лет здесь велись военные действия и нечесть погибших у переправы воинов из дальних мест, не похороненных на родине, как следует. Разве удивительно это буйство смятенных душ? Чтобы вернуть им и месту покой, следует совершить достойное жертвоприношение. Чжугэ Лян спросил, каким должно быть жертвоприношение. По мнению

Мэн Хо, только 49 человеческих голов утихомирили бы разгул стихии, а также обеспечили бы богатый урожай на следующий год.

Чжугэ Лян оказался перед трудным выбором. Как разорвать заколдованный круг убийств и насилия? Он чувствовал и свою вину в нынешнем разгуле стихии, но еще 49 невинно убиенных душ — не слишком ли высокая это цена за переход через реку. После долгих раздумий, он приказал своим воинам забивать быков и баранов. Из мяса изготовили начинку, а из теста вылепили человечьи головы, которые и разложили на решетках для приготовления на пару. Чжугэ Лян собственноручно совершил этими 49 «головами-пампушками» (*маньшоу*) жертвоприношение. Как только *маньшоу* оказались в воде, тучи рассеялись, волны улеглись — место приняло жертву, и войско легко переправилось через реку. Впоследствии, только вместо *шоу* стали использовать иероглиф *тоу* с тем же значением «голова», а паровые пампушки *маньтоу* распространились по всему Китаю.

«Текст Наставлений Чжугэ Ляна сыновьям» в Сети

Имя автора нижеприведенного комментария потерялось, а сам текст растиражирован по китайскоязычным форумам и блогам. Некоторые места при переводе опущены, но все важное для автора сохранено в неприкосновенности.

Простые слова короткого текста с глубоким смыслом. Про такой китайцы говорят — если «тщательно пережевав, почувствовать его вкус, то не будет конца постижениям».

В современном мире все говорят о скорости, стремятся к эффективности и смотрят на результат. Поэтому множество вещей делаются без предварительного осмысления, и к возникшим последствиям и осложнениям мы часто оказываемся не готовы. Трагедия в том, что мы уже почти готовы принять, что все эти люди вокруг крутятся как белки в колесе, зарабатывая деньги.

А открывая страницы истории, обнаруживаем, что прежде чем господин Кун Мин (т. е. Чжугэ Лян) достиг успеха, он но-

сил холщевые одежды и жил в наньянском захолустье, занимаясь земледелием и изучением книг. В свободное от крестьянских трудов время он разворачивал свитки, обращаясь к древним мудрецам, или с тремя—пятью друзьями декламировал стихи, ходил по горам-водам, живя как в стихотворении или на картине — с той же полнотой жизни. Только после того, как Лю Бэй «три раза навестил тростниковую хижину», Кун Мин стал его советником и прославился своей мудростью. Так чего же ради так утомляет себя современный человек?

Его «Доклад о выступлении войска» (*Чу ши бяо*) вошел в историю как пример кристальной честности и теперь изучается в школах, а «Наставление сыновьям», которое ничем не хуже, мало известно, хотя этот текст очень созвучен современному человеку. Как жаль, что современники пугаются текстов на древнем языке, не осмеливаясь даже братья за них, в полной уверенности, что все равно ничего не поймут. Но в действительности «прочитаешь книгу сто раз — ее смысл проявится сам», а упорство обязательно приводит к постижению...

Ключевые моменты

1. *Нет покоя — нечем достигать дальнего.*

Для учения нужен покой.

Современный человек постоянно подвергается воздействию стрессов, и если у него не получается им противостоять, то с течением времени крушение неизбежно. Поэтому мечтой многих стало просто спокойное отношение к жизни. Но как этого достичь? Прежде всего, следует достичь «определенности» или «установленности» *дин* самого себя. Об этом строки:

Очистилось сердце — в воде засияла луна,

Установилась мысль — с неба ушли облака.

Ведь только в спокойной воде отражается диск луны, и только в спокойном состоянии духа можно свободно развивать свой дар. Поэтому в «Великом учении» (*Да сюэ*) называется пять условий: «определенность/установленность *дин*, внутренний покой *цзин*, внешний покой *ань*, размышление *люй*, обретение *дэ*». Значение этих пяти в жизни переоценить невозможно, а их последовательное применение позволяет добиться аб-

солютно всего. Один известный предприниматель ответил как-то журналистам, что успех его компании целиком и полностью зиждется на этих пяти иероглифах.

Часто мы чувствуем апатию и скуку — это проявление недостатка «установленности» *дин*. Часто приходится слышать жалобы: «Ну никак не получается определиться/установиться! Как быть?» или «Ребенок гиперактивен! Что делать?». Это самые распространенные недуги современного человека. Чтобы подавить «возбудимое сердце» и умиротворить тело и сознание, нет ничего лучше, чем наследие наших предков — *шу фа* (букв. «способы письма»), или каллиграфии. Ведь иероглифы надо писать хорошо. Без сосредоточенности невозможно проанализировать структуру и композицию иероглифа, а затем надо осознанно и гармонично написать, и только тогда иероглиф обретет красоту уравновешенности и свободы. Поэтому древние были правы, когда в возрасте четырех—пяти лет начинали обучать детей письму, ведь чем раньше укореняется полезный навык, тем лучше!

Один глубоко постигнувший искусство каллиграфии мастер рассказывал, что занимается обучением уже более сорока лет, в течение которых ясно увидел многообразную пользу практики «установленности» *дин*. Его младшему ученику едва исполнилось четыре года, и он уже может спокойно писать в течение одного—двух часов, а чуть более старшие могут сосредоточенно заниматься по пять—семь часов в день. Каллиграфией продолжают заниматься и семидесятилетние старики, и разве это не прекрасно! Ведь благодаря искренней надежде оставить свои лучшие произведения сыновьям и внукам, они продвигаются вперед очень быстро, а их здоровье при этом улучшается с каждым днем, что не может не радовать их детей. Древнее искусство каллиграфии не делит «на стар и млад», главное только заниматься им без духа соревнования. ... Это прекрасный способ практиковать «установленность». ... И какая жалость, считает мастер, что в образовании современных людей каллиграфия не занимает достойного места!

Действительно, если сможешь использовать книжную мудрость в повседневной жизни, то обретения будут безграничны, особенно в учебе и в профессиональной деятельности. В конце

концов, если сердце не твердо установлено, а мысли перепутаны, трудно достичь хоть чего-нибудь. Касается ли это взрослого или ребенка, не стоит стремиться к «обучению в развлечении», так как «прилежание дает мастерство, а развлечение не приносит пользы» (*Сань цзы цзин*). Поэтому в изучении чего бы то ни было следует внести «определенность/установленность» *дин*, а глубокое освоение принесет успех. ...

2. Нет учения — нечем расширить дар.

Те, кто любят учиться, часто изумляют своими способностями окружающих. Но если приглядеться, то «знания, способности и опыт» не берутся ниоткуда. Они являются результатом постоянной работы — изучения, анализа, осмысления, постижения, приложения к себе. Поэтому Конфуций говорил: «Любовь к учению приближает к мудрости». И поэтому второй ключевой момент «Наставления сыновьям» — это «добросовестно учиться». Только при этом условии выйдет толк. «Установленность-покой» служит основой, а стремление к совершенству ведет к знанию и достижению далеких целей. А иначе:

С волосами как смоль не понимают — надо пораньше усердно учиться.

С поседевшими висками сожалеют — поздновато взялись за книги.

Н. Т. ХОНГ

**Российский государственный
гуманитарный университет
Москва**

ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ СУТРЫ «УЧЕНИЕ ОБ ОБРЯДЕ ШЕСТИ ВРЕМЕН ПОКАЯНИЯ»

«Учение об обряде шести времен покаяния» (*Лук тхой шам хой хоа нги ты*) — один из основных канонических текстов школы Чук-Лам — единственной *чань* (вьет. *тхиен*) буддийской школы вьетнамского происхождения, возникшей в XIII в. Произведение являлось также единственной работой этой школы, сохранившей полное содержание до нашего времени и пользующееся популярностью среди различных буддийских школ во Вьетнаме.

Автором текста является первый король династии Чан (1226—1399) — Чан Тхай Тонг (1218—1277), один из трех наставников — основателей тхиен-школы Чук-Лама (двумя оставшимися наставниками являлись полководец Туэ Чунг (1230—1291) и государь Чань Нянь Тонг (1258—1308)). Судя по собственным словам автора в предисловии, он писал этот текст в редкие незанятые государственным делами дни, когда еще сидел на престоле (Чан Тхай Тонг уступил трон своему сыну

Чан Тхань Тонгу в 1258 г.). Поэтому можно предположить, что произведение было написано примерно в 1250—1256 гг.¹

Будучи главами государства, а также тхиен-буддийскими монахами, стремившимися превратить чань-буддизм в главную духовную основу жизни вьетов, представители данной школы смогли создать два уровня духовных представлений: стройную религиозно-философскую систему для продвинутых последователей буддизма и доступную понятную систему религиозных образов и ритуалов для простого народа. В связи с последним, «Учение об обряде шести времен покаяния» представляет собой программу, которой мог руководствоваться любой последователь буддизма в осуществлении религиозного ритуала. Исходя из понимания, что закон кармы проявляется благодаря шести органам чувств, автор делил день на шесть отрезков времени для покаяния, каждый отрезок посвящал одному органу чувств. В порядке обрядовых действий каждого времени покаяния включаются обряд преподношения благовоения, декламация гатхи преподношения благовоения, гатхи преподношения цветков, чтение названий грехов и их соответствующих карм, проявлению которых способствует каждый из органов чувств, чтение клятв очистки от грехов и карм и т. д. Каждый обряд заканчивается декламацией одной «гатхи о непостоянности». В результате непрерывного покаяния практикующий его мог очиститься от своих грехов — источников создания плохих карм, тем самым избежать вечного перерождения в сансаре.

Представляя собой не только программу религиозного обряда, «Учение об обряде шести времен покаяния» развивает китайское чань-буддийское учение о дхарме: что природа дхарм порождает шесть органов восприятия (глаза, уши, нос, язык, тело и орган мышления); шесть качеств воспринимаемых объектов (цвет, звук, запах, вкус, осязаемое и дхармы), а также — шесть соответствующих видов сознания. Когда возникают мышление и рассуждение, сознание приходит в движение, рождаются шесть видов сознаний и возникают шесть органов вос-

¹ См.: Чьонг Хьу Куинь, Фан Дай Зоан, Нгуен Кань Минь. Лисх Вьет (История Вьетнама). Ханой, 1998. Т. 1. С. 175—247.

приятия, отражающих шесть свойств объектов. Если собственная природа человека искажена, то возникает заблуждение, наоборот, когда собственная природа человека истинна — возникают правильные взгляды. Иными словами, все дхармы рождаются из парадоксов самого сознания. Если собственная природа человека содержит дурную активность, значит, он является живым существом, а если содержит благую активность — его сущность подобна природе Будды. Однако, ставя перед собой задачу превратить буддизм в главную духовную основу жизни вьетов, Чан Тхай Тонг сводил понятие дхармы и сознания к концепции кармы, доступной и понятной простому народу. Итак, в «Учении об обряде шести времен покаяния» полагается, что из-за жажды этой быстротечной нереальной жизни и наслаждения временным счастьем в ней, люди создали условия для проявления плохих карм, по причине которых после смерти они попадают в преисподнюю, где испытывают мучения. Тем самым, каждый день погрязшие в грехах все дальше отходят от своей изначальной пустотной природы, ни в чем не отличающейся от природы Будды. Ежедневное покаяние напоминает человеку утерянные мысли о безсубстанциальности его существа, о непостоянности всех явлений мира, постепенно избавляя от неведения сознание человека, возвращая сознание к его изначальной природе. Таким образом, Чан Тхай Тонг сделал особый акцент на покаяние: для него покаяние представляется не просто религиозным ритуалом, в осуществлении которого человек полагается на милость бога для очистки от грехов. Это — способ очищения сознания и обретения им истинной сущности, отчетливая психологическая переориентация на буддистскую сущность самого сознания.

Давая легковоспринимаемую систему принципов для последователей буддизма в практике религиозного ритуала и совершенно новый путь к достижению просветленного состояния сознания, «Учение об обряде шести времен покаяния» сыграло важную роль в дальнейшем развитии школы Чук-Лам как особой, единственной школы *чань*, ставшей доминирующей идеологией государства Дай-Вьета и национальной религией вьетнамского народа в XIII—XIV вв. Практика покаяния и посредством него очищение сознания часто применялись как один из

многих методов достижения просветления в разных чань-буддийских школах и монастырях во Вьетнаме. Включив в себя высоко нравственное содержание, «Учение об обряде шести времен покаяния» не только исползуется простым народом — последователями буддизма как образец для осуществления религиозного обряда, но и оказывает положительное влияние на изменение поведения людей в повседневной жизни.

При переводе с вьетнамского языка автор использовал текст «Лук тхой шам хой хоа нги ты» («Учение об обряде шести времен покаяния») в сборнике «Хоа Хы Лук» («Записи об опытном изучении пустоты») с вьетнамского издания «Буддийской академии имени монаха Тхьонг Чиеу» 1996 г. При этом сохранен порядок обрядовых действий и переведен полностью в первом, т. е. «Утреннем покаянии». Поскольку в ритуале покаяния каждого последующего времени повторяются некоторые гатхи, мы не воспроизвели полное содержание этих стихотворений в остальных отрезках времени, а назвали лишь эти действия. Например, чтение «гатхи предподношения благовоения», декламация «гатхи предподношения цветка», чтение клятв и т. д.

УЧЕНИЕ ОБ ОБРЯДЕ ШЕСТИ ВРЕМЕН ПОКАЯНИЯ¹

ПРЕДИСЛОВИЕ

Люди передвигаются по рекам и по дальним дорогам благодаря разным средствам передвижения, а облагораживают тело и душу благодаря покаянию. Очищение тела и души без покаяния подобно переходу реки без лодки. Это свидетельствует о важности покаяния. Поэтому в сутре «Кинь дай тап»² говорит-

¹ Пер. и ком. Н. Т. Хонг.

² Санскр. «Mahasamnipata-sutra».

ся: «подобно столетней грязной рубашке, стирающейся за один день, плохие кармы, перерождающиеся тысячи раз, могут уничтожаться за один день или даже за один час благодаря силе Будды».

Более того, природа всех людей спокойна, прозрачна как пустота, в которой не содержится ни пылинки. Поэтому беспокойство появляется в сознании, подобно волне, вздымающейся над водой, возникает заблуждение в различении воды и волны¹, обыкновенного человека и Будды. Из-за того, что люди делятся на разные виды — просветленные и омраченные, высоко способные и наоборот, Будда в зависимости от способности отдельного человека указывает ему путь возвращения к своей изначальной природе, подобно врачу, который в зависимости от болезни пациента дает лекарство. Осознав причину заблуждения у людей в состоянии беспокойства, Будда советует им соблюдать покаяние, благодаря которому сознание возвращается к своей изначальной чистоте. Подобно утихающему ветру, угадает волна над водой, очищенное от пыли зеркало отражает полноту мира. Почему? Тучи, закрывающие собой луну, несут проявление злого сознания; огонь, разрезающий темноту — светлое сознание. Вот какова огромная польза в покаянии!

Благодаря принадлежности к высокому роду, сидя на троне, я занят государственными делами. Окружающие меня богатство и роскошь порождают соблазн. Вкусная еда надоедает рту, а одежда и драгоценности обременяют тело. Все слышимое и видимое пробуждает стремление к существованию. Более того, жизнь неблагоприятна, человеческое поведение неоднозначно, люди слепнут и глупеют, теряют способности. Днем человеческое чувство сталкивается с окружающей действительностью, карма человека действует в разных направлениях; ночью сон закрывает сознание человека, а лень сковывает его деятельность. Поэтому проблемы преследуют человека и днем, и ночью. Эти причины воздействуют на меня так, что я теряю аппетит и сон. Имея свободное время, просматриваю сутры (трипи-

¹ Вода и волна — популярные образы во вьетнамской буддийской литературе, первый символизирует единую сущность всех вещей, а последний — непостоянное явление и мир явлений.

така) и выбираю учения для дальнейшего образования людей. Много раз, задумываясь, понимаю, что карма создана шестью органами чувств. Раньше Сидхартха Гаутама, не достигнув пробуждения, отправился жить в горы на шесть лет по числу органов чувств. По этой причине, я делю день на шесть отрезков времени, каждый из которых посвящается одному органу чувств. Именно я составляю это произведение и называю его «Учением об обряде шести времен покаяния».

Литература обширна и говорит о многообразном. Если говорить обо всем, люди устанут молиться, отдаленное слово вызовет недоверие. Поэтому, не используя высокий слог для увеличения объема произведения, постараюсь, чтобы читателю было интересно, а слушателю доступно. Только тогда верующие люди днем и ночью искренне соблюдают обряд молитвы. Это есть мое желание научить человека самоспасению.

Желаю будущему поколению правильно оценить произведение, написанное в простом стиле, хотя:

Если нет на маленькой тропинке улыбающихся утренних цветов,

То нет и птиц (иволг), поющих на зеленых ивах.

ГАТХА, ПОСВЯЩЕННАЯ ТИГРОВОМУ ЧАСУ¹

Восток рассветает,

Темнота на земле отгоняется (рассеивается).

Сознание соприкасается с предметами,

Слепая (пелена) глаза мнит о вспыхнувшем бытии.

Перестаньте быть привязанным к вонючему телу,

Поднимите свою голову!

Искренне соблюдайте шесть молитв,

Возвращайтесь к своей изначальной природе.

(три раза кланяемся Трем Драгоценностям).

¹ 3—5 часов утра.

1. УТРЕННЕЕ БЛАГОВОННОЕ ПРЕПОДНОШЕНИЕ

Покорно просим: на западе луна только что закатилась, на востоке солнце постепенно является (восходит). В монастыре, перед Буддийским алтарем, монахи собрались, почтительно обращаются ко всем Святым. С почтением преподнести дорогое благовоние, желаем досконально понять наше искреннее желание (чувство).

Это благовоние (ароматные палочки) засеивается в лесу дисциплины (моральных запретов)¹, поливается водой сосредоточения², срезается из интеллектуального³ сада, обтесывается ножом освобождения (пробуждения). Это благовоние (ароматные палочки) формируется не топором и человеческой силой, а возникает из природы, зажигается из сознательного источника. Его дым сплетает ясное облако, источает сильный аромат. На рассвете (мы) зажигаем ароматные палочки при преподношении.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ БЛАГОВОНΙΑ

Благовония в Тхиен⁴-лесу источают приятный аромат,

Сандал выращивается в саду разума.

*Из благовония и сандала обтесываются ароматные палочки формой
стойких гор,*

От искреннего сердца (мы) зажигаем их в знак преподношения.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ ЦВЕТКА

Цветы расцветают на почве сознания,

Не теряют аромат при дождливой погоде.

Не опадают под сильным ветром карм,

Преподносим эти цветы Будде.

¹ Санскр. *sila*.

² Санскр. *samadhi*.

³ Санскр. *prajna*.

⁴ Тхиен — санскр. *дхьяна*, кит. *чань*.

КЛЯТВА

*Облако, сплетающееся из благовония и цветка сознания,
Распространяется по десяти направлениям в пустоте
Посвящается всем Буддам,
Дхармам, Бодхисаттвам,
Мудрецам, Тхань-ванам¹
В бесконечном пространстве.
В качестве буддийского преподношения
Чтобы все живое существо,
Могло достичь пробуждения.
(один раз кланяется Трем Драгоценностям).*

ОБРАЩЕНИЕ

Почтительно обращаемся ко всем Буддам в десяти направлениях пустоты, зажигающим огонь мудрого разума, осветляющего путь людям, дающим всем спасительную лодку милосердия для выплывания из моря страдания.

Кажется, не-свет, не-заря. Луна только что зашла на запад. Туман едва рассеивается, всюду потихоньку трогаются упряжки. Звуки свирели на верхнем этаже затихли, чашка бамбукового вина на окне пересохла, ивовые листья робко встречают солнечные утренние лучи, застенчивые цветы покрываются утренней росой. Внезапно пробуждаясь, сочувствую людям с омраченным сознанием, гоняющимся во сне за химерами, просыпающимися во все еще беспокойном настроении. Глаза и уши гоняются за бытием и звуками, а нос и язык привыкают к аромату и вкусу. Люди смиренно живут в огне шести органов чувств, день за днем окунаясь в реку семейного волнения. Сегодня утром они просыпаются, ничем не отличающиеся от спящих вчера. Не обеспокоенные страданиями рождения, старости, болезни, смерти, только стремясь связать себя временным земным счастьем.

¹ Тхань-ван — тот, кто достиг просветления благодаря слышимому (буддийским сутрам).

Тело живого существа подобно корню, стволу дерева — не прочно; жизнь подобна листьям — не вечна. Любое пренебрежение с внешним миром ведет к потере телесной жизни. Всякое существо живет под небом, и когда-нибудь глаза закрываются навсегда. Поэтому люди не должны распространять злые кармы, а скорее сеять добрые семена. Поднимаясь рано, соблюдайте искреннюю молитву каждый день. Целеустремленная молитва поможет нам возвратиться к своей изначальной природной чистоте.

Мы, последователи пути Будды, используем этот текст в качестве молитв утреннего обряда (один раз кланяемся Трем Драгоценностям).

ПОКАЯНИЕ ГЛАСНОГО ГРЕХА (ОРГАН ЗРЕНИЯ)

*Целеустремленно покаемся,
От безначального перерождения до настоящего времени,
Мы теряем подлинность своего сознания, не знаем правильного пути,
Страдаем из-за шести воспринимаемых органов.
Теперь осознаем необходимость покаяния.*

КАРМЫ, СОЗДАЮЩИЕСЯ ОРГАНОМ ЗРЕНИЯ

*Тщательно наблюдая за злом, небрежно относится к доброте.
Путаает искусственные с естественными цветами.
Дискриминируя красоту и безобразия, пробуждает любовь
и ненависть.
Мгновенно изменяет зрительное восприятие, тускнеют предметы.
Сравнивает цвета во время их перемещения.
Судит объекты по привычкам.
Взглянув украдкой на красавицу, забывает свое истинное лицо.
Таращит глаза на богатых (хорошо одевающихся),
Прикидывается незнающим для бедных (плохо одетых).*

*Взирает равнодушно на смерть чужих,
Заливается слезами со смертью близких.
Приходя в пагоду, плюет на статуи, сутры и даже Будду.
Подобные грехи бесконечны, они рождаются глазами,
Заслуживают после смерти отправления в преисподнюю,
Для испытывания кошмарных мучений.
В случае воплощения в человека после бесконечных перерождений,
Они обязательно станут слепыми.*

ИСКРЕННЕЕ ПРОШЕНИЕ

*Всем Буддам,
Бодхисатвам,
Расширяйте бесконечную милосердную душу!
Помогите всем живым существам прибыть на другой берег.*

СЕРДЕЧНАЯ РАДОСТЬ

*Мы с большой радостью находимся около Трех драгоценностей,
Днем и ночью искренне каемся в грехах.
Клянемся быстро подниматься на ступеньку Десяти земель,
Стремимся достичь пробуждения.*

ЦЕЛЕУСТРЕМЛЕННОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

*Мы открываем свою душу истине,
Сердечно кланяемся перед Буддой.
Клянемся служить всем живым существам,
Благодаря молитве станем Буддой.*

КЛЯТВА

*Во-первых, клянусь расширять свое мировидение.
Во-вторых, клянусь вытирать всю мирскую пыль.*

В-третьих, клянусь не привязывать чувства к предметам.

В-четвертых, клянусь не гоняться за красотой.

В-пятых, клянусь избегать привязанности к нереальным существам.

В-шестых, клянусь совершенствовать свое сознание,

В-седьмых, клянусь очнуться от его призраков.

В-восьмых, клянусь мудро осознать неизменную подлинность (вещей).

В-девятых, клянусь смотреть на предметы так, как они есть.

В-десятых, клянусь постигнуть суть явления в истинном виде.

В-одиннадцатых, клянусь видеть сквозь туман (неведения).

В-двенадцатых, клянусь мгновенно очиститься от всех карм.

УТРЕННЯЯ ГАТХА О НЕПОСТОЯННОСТИ

Ночь только что ушла,

Первые солнечные лучи появляются.

Волосы с проседью незаметно возникают,

Румяные щеки постепенно цвет теряют.

Не зная о молодости короткой,

Увлекаются и стремятся быть героями.

Тело подобно льду под солнцем,

Жизнь подобна огню на ветру.

Перестаньте же странствовать по земле,

Скорее возвращайтесь к своей чистой природной чистоте.

2. ПОЛУДЕННОЕ БЛАГОВОННОЕ ПРЕПОДНОШЕНИЕ

Покорно просим: ослепительный солнечный свет в середине дня. Время летит незаметно, каждый день обращаемся к Будде. Зажигаем и вставляем эти ароматные палочки в драгоценную курильницу, чтобы выразить свою искреннюю веру в молитву. Эти ароматные палочки не возвращают в земном

раю, а они рождены самой природой. Их благоухание не восходит из самого сандала, а струится по всей земле. Ценность этих ароматных палочек далеко опережает даже самые дорогие благовония, и их аромат благоухает намного лучше, чем мускус. Именно огонь правильной концентрации зажигает это благовоние.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ БЛАГОВОНΙΑ
ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ ЦВЕТКА
КЛЯТВА
ОБРАЩЕНИЕ

Почтительно обращаемся ко всем Буддам в десяти направлениях пустоты, превратившим шесть органов чувств в шесть тхан-тхонг¹, сопровождающим девять видов живого существования² в девять соответствующих рангов Западной земли.

Слышно, будто полуденный крик петуха доносится из поселка. Солнце, находящееся в зените, бросает прямое отражение на ивы. Под солнечными лучами цветы, похожие на нефриты, дрожат. Ветер качает листья ивы, как золотые волны. Под ослепительным солнцем веранда дома мерцает, как яшмовая, и пейзаж становится призрачным, как царство фей. Над курильницей, с изображением фигуры льва, распространяется дым ароматных палочек. На богатых хорамах, волшебная подушка погрузит в сладкий сон, день кажется длиннее, а ночь сокращается. Летом жара плавит золото, трескается камень. Зимой холода накрывают землю инеем и снегом. Благодаря полуденному солнцу и косой тени вся пыль исчезает, а тучи рассеиваются. Видя окружающие предметы, сдержива-

¹ Тхан-тхонг, санскр. *rd̥dhi*: — чудесные, но лишь вспомогательные средства практикующихся в медитации. Например, ходить по воде, превратить одного человека во многие образы.

² Дословно «девять видов рождения»: 1) при беременности; 2) яцом (животные); 3) во влажных условиях (насекомые); 4) кармами; 5) обладающие формами; 6) лишённые формы; 7) обладающие способностью мыслить; 8) не обладающие способностью мыслить и 9) не обладающие способностью мыслить, но необладающие способностью мыслить. Санскр. *naiva-samjnanasamjnyatana*.

ем прозрачную изначальную пустоту своего сознания. С каждым шагом исчезает темнота, везде и всюду, все становится ясным. Это и есть пробуждение.

Почтенные монахи! После полудня солнце заходит на запад; после молодости наступает старость. Тело не прочно, богатство не вечно. Все существование мгновенно и незаметно изменяется подобно течению воды в реке, подобно облакам, преодолевающим вершины гор. Если мы не засеваем добрые семена при жизни, то обязательно собираем плохие кармы в других перерождениях.

Поэтому, с полной решимостью, ликвидируем все сомнения, глубоко веря в буддийское учение о непостоянности. Скорее откроем изначальную буддийскую природу в себе, разрушим палитру красок омраченности (многоцветие хаоса).

Мы, последователи пути Будды, используем этот текст в качестве молитв полуденного обряда (один раз кланяемся Трем Драгоценностям).

ПОКАЯНИЕ

КАРМЫ, СОЗДАЮЩИЕСЯ ОГРАНОМ СЛУХА

Игнорируя учение, воспринимает заискивающие слова,

Забывая о своей природе, гоняется за миражом.

Принимает оглушительный звук дудки за прекрасную музыку,

Считает звук колотушки в монастыре лягушачьим кваканьем.

Запоминает басни и лирические песенные диалоги,

Не обращает внимание на сутры, молитвы, псалмы.

Желает слушать избитые фразы,

Игнорирует добрые советы.

Собирая несколько собутыльников,

Болтая о том, о сем, придвинувшись друг к другу.

Закрывает уши перед наставлением учителя.

Услышав звук браслета, пробуждает в себе сладострастие.

Не дослушает до конца ни одной фразы молитв.

*Подобные грехи бесконечны, все они рождаются ушами,
Заслуживают после смерти отправления в преисподнюю
Для испытания кошмарных мучений.
В случае воплощения в человека после бесконечных перерождений,
Они обязательно станут глухими.*

**ИСКРЕННЕЕ ПРОШЕНИЕ
СЕРДЕЧНАЯ РАДОСТЬ
ЦЕЛЕУСТРЕМЛЕННОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ
КЛЯТВА**

*Во-первых, клянусь пробуждаться при первом слове.
Во-вторых, клянусь сразу блюсти монашескую жизнь.
В-третьих, клянусь слышать одновременно отовсюду.
В-четвертых, клянусь, услышав хорошую новость, не давать
чувствам воздействовать на себя.
В-пятых, клянусь не воспринимать плохие слова.
В-шестых, клянусь воспринимать добрые советы.
В-седьмых, клянусь находиться там, где читают сутры.
В-восьмых, клянусь внимательно слушать внутренний ритм
истинного Пути.
В-девятых, клянусь быть рядом с учениками Будды.
В-десятых, клянусь находиться рядом с Анандой.
В-одиннадцатых, клянусь разбивать все возникающие препятствия,
чтобы даже глухой мог услышать.
В-двенадцатых, клянусь, чтобы уши всегда слышали.*

ГАТХА О НЕПОСТОЯННОСТИ

*Солнце встает в один миг,
Мгновенно восходит на вершину неба.
Тело подобно гнилушке, жаждущей сна,
Просыпается к закату.
Живые цветы превращаются в увядшие,*

*Жизнь грибов длится одни сутки.
Перестаньте странствовать по земле,
Скорее возвращайтесь к своей чистой природе.*

3. ЗАКАТНОЕ БЛАГОВОННОЕ ПРЕПОДНОШЕНИЕ

Покорно просим: вечернее зарево появляется на горизонте, дым скапливается на вершинах дальних гор. Каждый день обращаемся к Будде. Зажигаем и вставляем ароматные палочки в драгоценную курильницу, чтобы выразить искреннюю веру в молитву. Эти ароматные палочки не являются данью из Лам-ап¹, не являются видом дорогого масла Великого Тан², а возвращаются на острове земного рая. Аромат этих палочек благоухает намного лучше, чем мускус из Фонг-хуен³ или камфарное масло из О-чань⁴. Эти ароматные палочки являются самыми ценными среди благовоний. Распространяющееся благовоние прогоняет все иллюзии, уничтожает все страдания на земле.

На закате зажигаются ароматные палочки на преподношении.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ БЛАГОВОНΙΑ

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ ЦВЕТКА

КЛЯТВА

ОБРАЩЕНИЕ

Почтительно обращаемся ко всем Буддам в десяти направлениях пустоты, размахивающим мечом познания во враждебном лесу, задувающим милосердный ветер в пылаю-

¹ Лам-ап — срединные провинции нынешней территории Вьетнама, такие, как провинции Куанг-нгай, Тхья-тхиен, Хуе.

² Великий Тан — страны Персидского залива, Египет, Рим.

³ Фонг-хуен — вьетнамское название района в китайской пров. Хунань.

⁴ О-чань — вьетнамское название одного из районов на севере Индии.

ший дом. Кажется, красное зарево покрывает вершину гор, солнце только что закатилось. Унылый звук рожка доносится издалека, на дворе шум размельчающего песта звучит печально. Рыбаки возвращают лодки к пристани и поют песенку о закате, птицы прилетают в лес нежно размахивая крыльями. Утомленные аисты садятся на песочные берега. У незатейливой ивовой изгороди сверчок декламирует печальную песню. На деревенском поле мерцают несколько огоньков. Подобно серпу, новая луна висит в небе. Небрежно-прикрывающий вход в курятник, бамбуковый щит ожидает возвращения петухов; буйволы бредут при сумеречном свете в ворота. Скачущий на лошади путник стремительно промчится подобно летящей стреле, опоздавшие лодки спешат возвратиться. Жалко бредущего, разыскивающего дорогу домой в темноте.

Почтенные монахи! Нужно запомнить закон непостоянства, не жаждайте эту быстротечную роскошную жизнь. Тащите себя за нос, поворачивайте голову, не дайте нутру побеждать сознание. Зажигайте внутренний свет в себе, не давайте повода внешним предметам властвовать над собой. Почтенные монахи и близкие друзья, мы вместе продвигаемся вперед!

Мы, последователи пути Будды, используем этот текст в качестве молитвы закатного обряда (один раз кланяемся Трем Драгоценностям).

ПОКАЯНИЕ КАРМЫ, СОЗДАЮЩИЕСЯ НОСОМ

*Жаждет разнообразных приятных запахов,
Испытывает отвращение к спокойному истинному запаху
благоволия.*

*Желает искать такие ароматы, какие издает орхидея или мускус,
Никогда не обольщается духом дисциплины и медитации.
К благоволию, зажигающемуся перед буддийским подносом,
Вытягивает шею, чтобы нюхать.*

Гонясь неустанно за земными ароматами, не боится божества.

*Должен быть привлекательным, с красным румянцем,
Поворачивается спиной к пробужденным цветам.
На рынке, или на кухне,
Зная происхождение животной пищи, лука, чеснока — хочет есть
Подобно грязной свинье.
То высморкает, то отхаркивает мокроту,
Плюясь везде, пачкает чистую землю.
Крепко спящий в монастыре,
загрязняет воздух ноздрями, пачкая сутры и статуи.
Подобные грехи бесконечные, они рождаются обонянием.
Заслуживают после смерти отправления в преисподнюю
Для испытания кошмарных мучений.
В случае воплощения в человека после бесконечных перерождений,
Они обязательно будут с большим носом.*

**ИСКРЕННОЕ ПРОШЕНИЕ
СЕРДЕЧНАЯ РАДОСТЬ
ЦЕЛЕУСТРЕМЛЕННОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ
КЛЯТВА**

*Во-первых, клянусь выдыхать вредные испарения.
Во-вторых, клянусь вдыхать разумное благовоние.
В-третьих, клянусь не попасть в три мира.
В-четвертых, клянусь прогонять все земные кармы одним чиханием.
В-пятых, клянусь направлять чувства к Трем Драгоценностям.
В-шестых, клянусь избавиться от четырех видов рождения.
В-седьмых, клянусь за дыханием прогонять все переживания.
В-восьмых, клянусь воспринимать аромат пробужденных цветов.
В-девятых, клянусь постичь все дхармы.
В-десятых, клянусь не жаждать приятных ароматов.
В-одиннадцатых, клянусь вернуться к просветленному морю.
В-двенадцатых, клянусь выходить из неведения.*

ГАТХА О НЕПОСТОЯННОСТИ

Солнце поторопится зайти за горами.
 Сожалеете ли о каждом потраченном мгновении времени?
 Сознание подобно скачущей лошади,
 Душа подобна перескакивающей обезьяне.
 Солнце передвигается с востока на запад.
 Тело всплывает и утопает.
 Старость приходит ко всем, несмотря на мудрость или тупость.
 Смерть также не выбирает только умных.
 Никто не избежит закона непостоянства,
 Никто не избежит большого невезения — смерти,
 Не попадайте на порочную дорогу,
 Продвигайтесь по правильному пути.

СОВЕТУЮЩАЯ ГАТХА

Тутовое поле незаметно погружается в темноту,
 Солнце заходит на запад,
 Время не останавливается.
 Старость, болезнь находятся рядом.
 Кто может избавить от смерти?
 Кто остановит приход неудачи?
 Почтенные монахи! Сосредотачивайтесь,
 Не давайте ослаблению и переживанию тревожить сознание.

ГАТХА О ВОСЬМИ СТРАДАНИЯХ

Родившись, тело испытывает много страданий,
 Приходящая старость тащит за собой чудачество,
 Возникшая болезнь причиняет боль,
 Перерождение в трех мирах¹ — неизбежно.

¹ Три мира — 1) мир чувственных ощущений; 2) мир чистых форм; 3) мир, лишенный форм.

*Разлука с любимым — есть невыразимая скука,
Встреча с враждой — есть бесконечное мучение,
Недостигаемое желание увеличивает огорчение,
Пять скандх¹ постоянно борются.*

4. БЛАГОВОННОЕ ПРЕПОДНОШЕНИЕ НАСТУПЛЕНИЯ СУМЕРЕК

Покорно просим: светлячок зажигает огонек, раскрашивает темное пространство, светильник рыбаков светит на воде. В монастыре, перед Буддийским алтарем, монахи собрались, зажигают новые ароматные палочки. Эти ароматные палочки не имеют источника из Лак-шон², не являются видом дорогого благовония, не являются данью духов, они находятся в хранилище у Бодхисатв. Эти ароматные палочки источают более приятный запах, чем те, делающиеся из сандала в садах Нгыу-дау или Ке-тъьет³. Эти ароматные палочки обрезаются разумным мечом, утонченно обтесываются ножом дисциплины, омываются водой медитации, зажигаются ароматным огнем мудрости. Благовоние этих ароматных палочек исходит не только по этому алтарю, но и повсюду. Это благовоние может очищать кармы, создающиеся во множественных перерождениях.

При наступлении сумерек зажигаем ароматные палочки на преподношении.

¹ Санскр. *panca-scandha*. Пять основных групп элементов бытия: группа «природных стихий», группа ощущений, группа различения, группа активности и группа сознания.

² Лак-шон — название гор, находящихся в океане, где выращиваются дорогие благовония.

³ Вьетнамское название гор на юге Индии. Нгыу-дау, гора, имеющая форму головы буйвола, Ке-тъьет — гора, имеющая формы куриного языка.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ БЛАГОВОНΙΑ
ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ ЦВЕТКА
КЛЯТВА
ОБРАЩЕНИЕ

Почтительно обращаемся ко всем Буддам в десяти направлениях пустоты, усиливающим разумный свет буддийского светильника во мраке существования всего живого. Кажется, доносится звук вечернего рожка, звучит шум запретного барабана из королевской крепости, дома освещаются восковой свечой, все сверкает от сжигания масла змея. Послушные лошади перестают ржать на темной дороге, золотые рыбки перестают прыгать в прозрачном пруду. Разрозненно над водой летают светлячки. Новая луна, выглядывающая из-за гор, то появляется, то исчезает. На башне Птицы-феникс¹ пиршество находится в разгаре, во дворце Ань-Ву безмерно предаются земным наслаждением. То пишутся лирические стихи о луне, насмеваются над ветром, то играют на флейте или на дане. Все занимаются только ближайшими делами, но также помнят о будущем. Почтенные монахи! Нужно осознать трудность в процессе продвижения вперед, перестаньте спать на мягкой подушке. Сегодняшний сон не гарантирует завтрашнее высыпание, никто не знает, что будет завтра. Смело двигайтесь в правильном направлении. Поворачивайте голову, возвращаетесь в свой дом²; откройте глаза, не желайте суеты.

ПОКАЯНИЕ
КАРМЫ, СОЗДАЮЩИЕСЯ ЯЗЫКОМ

*Жажда разнообразную пищу, безмерно возбуждает аппетит,
Пробуя все блюда, чувствует их жирность,
Убивая живых существ, кормит себя,*

¹ Типичные названия в дворцовой архитектуре древнего Китая. Здесь указывает на места, где жили чиновники, предаваясь различным земным наслаждениям.

² То есть собственная природа.

*Жаря рыб и птиц, варит животных,
Вонючее мясо с луком и чесноком нравится рту.
Воздерживается от скоромной пищи,
Подобно больному, старательно глотают лекарство.
Воспринимая изысканные яства, впадают в феерическое настроение,
Предлагают друг другу вино, меняют блюда.
Организуя роскошный праздник,
Убивают животных ради языка.
Лгут и выдумывают ложные слухи,
Сплетничая, используют злую речь.
Ругая Три Драгоценности, проклиная родителей,
Презирают благородных, обманывают людей.
Порицают других, скрывают свою вину,
Обсуждают старые и современные проблемы.
Хвастаются богатством, оскорбляют бедных людей,
Прогоняют монахов, ругают слуг.
Чернят подобно яду, заискивают подобно услаждающий слух музыке,
Усложняют очевидное (простое), наговаривают на других.
Эти грехи бесконечны,
Подобно песку и пыли, их невозможно сосчитать.
Заслуживают после смерти отправления в преисподнюю
Для испытания кошмарных мучений
В случае воплощения в человека после бесконечных перерождений,
Они обязательно станут немые.*

**ИСКРЕННОЕ ПРОШЕНИЕ
СЕРДЕЧНАЯ РАДОСТЬ
ЦЕЛЕУСТРЕМЛЕННОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ
КЛЯТВА**

*Во-первых, клянусь целенаправленно заниматься обучением.
Во-вторых, клянусь выплевывать все земные зловония.
В-третьих, клянусь искоренять все заблуждения.*

В-четвертых, клянусь проповедовать учение Будды.

В-пятых, клянусь читать всю многообразную буддийскую литературу.

В-шестых, клянусь испить до дна реки дхармы.

В-седьмых, клянусь понимать суть дела одним высыванием языка.

В-восьмых, клянусь пробуждать одним криком.

В-девярых, клянусь иметь длинный язык, как у Будды.

В-десятых, клянусь очистить душу, как голубое небо.

В-одиннадцатых, клянусь желать, чтобы в мире не существовало немых.

В-двенадцатых, клянусь, чтобы в аду не существовало ни одного пахотного буйвола.

ГАТХА О НЕПОСТОЯННОСТИ

За светлым днем, наступает темная ночь,

Дорога становится темнее.

Зажигая факел (огонь) другим,

Забываем о свете в своем доме.

Незаметно солнце зашло за горы,

Постепенно луна появляется над морем.

Жизнь и смерть так же возвращаются,

Почему не обратиться к Будде, к Дхарме и к Санкхе?

5. ПОЛУНОЧНОЕ БЛАГОВОННОЕ ПРЕПОДНОШЕНИЕ

Покорно просим: стрелка движется к третьему часу, звуки вокруг затихли. Все монахи собрались перед Буддийским алтарем, зажигается одна ароматная палочка для преподношения. Это благовоние выращивается не самой жизнью, а рождается небом, землей и покровительством сотен божеств. Это благовоние имеет крепкий, пышный корень благодаря впитыванию

дождя Дхармы. Имея утонченную красоту, это благовоние покрывается милосердным облаком. Происходя из особого вида, аромат этого благовония может быть постигнут только благородными людьми. Зажигают огонь, поставленный в золотую курильницу, это благовоние образует слои дыма, источающие по всем направлениям неба.

К полуночи мы зажигаем ароматные палочки на преподношении.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ БЛАГОВОНΙΑ

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ ЦВЕТКА

КЛЯТВА

ОБРАЩЕНИЕ

Почтительно обращаемся ко всем Буддам в десяти направлениях пустоты, вытягивающим добрые руки для того, чтобы принимать всех живых существ, освещающим всю темноту на земле светом разума. Пришел мышинный час¹, ночь прошла половину своего расстояния. Огонек серебряной копилки угас, на улицах выпала пыль. Ветер гоняет тучи, ясная луна висит в голубом небе. Лунный свет пробивает незатейливую бамбуковую рощу, как будто просеивает золотые нити. Питающий обиду журавль уже перестал кричать, а скучающие обязаны все еще кричат в лесу. Далеко в небе, Большая медведица усеивает Млечный путь, на безлюдных полях заунывно плачут духи. Коростель тоскливо кричит в кустах, в комнате человек утопает в глубоком сне. Воображаемое тело одиноко находится в доме, а душа бродит в долгом пути. Смирившись с влиянием ленности сна, не знающий разума огонь ярко горит. Сидим в позе медитации, но не соблюдаем сосредоточение, уподобившись нахождению в пещере демонов. Погрузившись в сон, не знаем вкуса истинной пустоты. Жажда один сладкий сон, не боимся ожидания впереди неизбежной смерти.

¹ Мышинный час — с 23-х часов до 1-го часа ночи.

Почтенные монахи! Нужно запомнить угрозу четырех змей¹, не забывать грызню двух мышей². Когда сансара трех миров заканчивается, когда вращение в четырех видах³ прекращается? Опираясь на три упряжки⁴, ступайте на путь освобождения. Разобьём сегодня ночью все препятствия.

Мы — последователи пути Будды, используем этот текст в качестве полуночной молитвы (один раз кланяемся Трем Драгоценностям).

¹ «Угроза четырех змей» — аллюзия на буддийское предание. Жил был один человек, который вырастил четыре ядовитые змеи в одном гнезде. Эти змеи часто кусали друг друга, и хозяин с большим трудом управлял ими. Однажды гнездо развалилось, змеи расплозились, оставив хозяина горевать о потере. В буддийской культуре, четыре змеи также символизируют четыре великих элемента (санскр. *mahabhuta*), образующих природные стихии и человека: это земля, вода, огонь и ветер. Подобно четырем змеям, эти элементы противоречат друг другу (земля — вода, вода — огонь, огонь — ветер), поэтому, человеческое тело, образующееся из этих элементов, как гнездо змей, не обладает единой субстанцией.

² «Грызня двух мышей» — буддийское предание. Один человек был приговорен к смерти от двух запатывающих его слонов. Когда он от них убежал, то увидел на дороге колодец, и решил туда прыгнуть, чтобы спастись. Но в колодце на дне жили три огнедышащих дракона, и он было схватился за веревку, чтобы вылезти из колодца, но посмотрев вверх, неожиданно увидел четырех змей. Не найдя выхода, человек остался висеть на веревке и дожидаться смерти. В этот момент появились две мыши и стали грызть веревку. Надеяться уже было не на что. В этот момент пролетающая пчела служила каплю меда прямо ему в рот, и этот мед подарил человеку самое прекрасное наслаждение в его жизни. В этой притче используется ряд метафорических образов: приговоренный к смерти указывает на рождение и смерть, пара слонов — это болезнь и старение, три дракона символизируют три главные элемента, привлекающих человека к сансаре: жадность (санскр. *raga* или *lobha*), гнев (санскр. *dvesa*) и неведение или тупость (санскр. *moha* или *avidya*); четыре змеи — это четыре великих элемента, образующих природные стихии и человека (земля, вода, огонь, ветер), две мышки — это день и ночь. Все вместе служит для напоминания людям, что нельзя, наслаждаясь жизнью, забывать о ее преходящести и непостоянстве.

³ Четыре вида — мара (санскр. *preta*), человек (санскр. *nara*), животные (санскр. *pasu*) и асура (санскр. *asura*).

⁴ Три упряжки (санскр. *cravakayana*, *spatyekayana* и *bodhisattvayana*) — козлиная, оленья и коровья. В буддийской притче рассказывается, как в одном горящем доме заигрались не подозревающие о пожаре дети. Чтобы заставить детей поторопиться, отец принес эти три упряжки, которые символизируют три колесницы, помогающие людям достичь нирваны.

**ПОКАЯНИЕ
КАРМЫ, СОЗДАЮЩИЕСЯ ТЕЛОМ
(ОРГАНОМ ОСЯЗАНИЯ)**

*Являясь лишь соединением отца и матери,
С участием пяти элементов¹ и костей,
Привязываемся к форме, забываем сущность,
Рождающаяся похоть, убийство и кража образуют три (соответствующие) кармы.*

КАРМЫ УБИЙСТВА

*Совершает бесчеловечные поступки,
Убивает четыре вида существ, не зная их сущность.
Сознательно и бессознательно убивает или учит убивать других:
То зарывает амулеты,
То изготовит страшный яд
Для убийства живых существ.
То поджигает лес, то засыпает ручей,
Закинет невод (рыбачить), натравляет собак на птиц.
Каждый поступок: видение, слушание, движение —
Все является грехом.*

КАРМЫ КРАЖИ

*Видя чужие вещи, пробуждается соблазн,
Ломает замок, взламывает дверь.
Лезет в чужие карманы.
Крадет имущество пагоды, несмотря на духов.
Кража не только золота или драгоценностей,
Но и самых незначительных вещей — также образует
карму кражи.*

¹ Пять элементов — сердце, печень, почки, легкие и селезенка.

КАРМЫ ПОХОТИ

*Нутро любит красоту, глаза пристрастятся к украшению,
Наплевать на непорочность (нравственность).*

На территории монастыря

Монахи (женщины и мужчины) пристают друг к другу.

Бросают цветы, кидают фрукты,

Хватают рукой, дотрагиваются друг до друга.

*Подобные грехи бесконечны, они рождаются телами,
Заслуживают после смерти отправления в преисподнюю,*

Для испытывания кошмарных мучений.

*Женщины должны лежать на горячей железной кровати,
Мужчины должны обнимать раскаленную бронзовую тумбу,
Нести страшные мучения в бесконечных перерождениях.*

ИСКРЕННОЕ ПРОШЕНИЕ

СЕРДЕЧНАЯ РАДОСТЬ

ЦЕЛЕУСТРЕМЛЕННОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

КЛЯТВА

Во-первых, клянусь принимать разум за жизнь.

*Во-вторых, клянусь превратить непостоянное тело в изначальную
чистоту.*

В-третьих, клянусь броситься в яму за буддийское учение.

В-четвертых, клянусь кинуться в огонь за пробуждение.

В-пятых, клянусь сжечь себя в знак благодарности к Будде.

*В-шестых, клянусь разрубить свой мозг, чтобы оплатить добром
учителю.*

В-седьмых, клянусь отдать свою голову без жала.

В-восьмых, клянусь с удовольствием вытаскивать свои глаза.

В-девятых, клянусь не увлекаться приятным ароматом.

В-десятых, клянусь готов отдать свое тело.

В-одиннадцатых, клянусь окончательно порвать со всеми ощущениями.

В-двенадцатых, клянусь всегда сторониться земной жизни.

ГАТХА О НЕПОСТОЯННОСТИ

*Все шумы только что затихли,
Доносится звук сигнального барабана,
Коростель печально кричит,
Сладкий сон продолжается.
Муравей живет на «сафоре японской»¹
Рыба — в пруду.
Не наблюдая вращения луны,
Только любят крутиться на одном месте.
Забывая о возвращении домой,
Желают лишнего сна.
Не зная непостоянного тела,
Когда же перестанете заблуждаться?*

6. БЛАГОВОННОЕ ПРЕПОДНОШЕНИЕ КОНЦА НОЧИ

Покорно просим: Большая медведица постепенно движется на север, Млечный путь склоняется на запад. На подушке продолжается крепкий сон, во дворе только что затих звук рожка. Все монахи собрались перед Буддийским алтарем, зажигается одна ароматная палочка для преподношения. Это благовоние приносится с луны, его корень погружается в лесу. Эти ароматные палочки имеют утонченную красоту и незаурядную натуру. Благовоние этих палочек намного опережает благовония в Ты-

¹ Здесь имеется в виду притча о пожилom мужчине, который как-то днем заснул в тени японской сафоры. Ему приснилось, что он стал влиятельным полководцем, женился на принцессе, которая родила много красивых сыновей и дочерей, жил в почете и славе. Но потом он потерпел поражение в бою, жена умерла, а сам он был разжалован. В этот момент мужчина проснулся и увидел на дереве муравейник. Отсюда возникло выражение «муравей живет на сафоре», которое означает, что жизнь со всеми ее падениями и взлетами — не более чем длинный сон.

ок-дау или Куй-зап¹. Эти ароматные палочки зажигаются не пламенем гнева, а праведным огнем, его дым распространяется благодаря необыкновенному, милосердному ветру. Эти ароматные палочки являются не простым земным, а особым, небесным благовоением. Подобно шелковому волокну, тонкие дымовые нити образуют дымовые слои с благоуханием, отражающие доброе предзнаменование. Кто поворачивает голову к этому благовоению, тот постигает просветление. Кто постигает аромат этого благовоения, тот достиг покоя нирваны.

К концу ночи зажигаем ароматные палочки на преподношении.

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ БЛАГОВОНИЯ

ГАТХА ПРЕПОДНОШЕНИЯ ЦВЕТКА

КЛЯТВА

ОБРАЩЕНИЕ

Почтительно обращаемся ко всем Буддам в десяти направлениях пустоты, наливающим апельсиновый сок жаждущим людям, освещающим темноту волшебной жемчужиной. Слышно, как тихо стрекочут насекомые, три раза поют петухи. На пиршестве во дворце погасли лампы, в небе растворяется Млечный путь. Звук колокола в монастыре разбудил тишину, ночные сновидения становятся нереальными. Горы удерживают половину тусклой луны, над голубым морем ещё не появилось розовое солнце. У старой перегородки, периодически кричат сверчки, с дороги доносится ровный стук лошадиных копыт. Крепость окружается тонкими клубами дыма, всюду опускается утренний туман. В это время монахи начинают медитировать и молиться. Жизненный путь — туманен, люди должны найти из него выход. Сон означает беспмятство, но даже в состоянии бодрствования, если человек не осознает суть своего существования, он всё ещё находится в бессмысленном состоянии.

¹ Тьок-дай, Куй-зап — вьетнамские названия районов в Китае, известных своими благовоениями.

Почтенные монахи! Если ночью человек получает удовольствие, то и днем он не избежит соблазна. Вся жизнь связывается двумя словами: «распущенность» и «страсть к земному удовольствию». Ради вас, я открою одну (прямую) дорогу, которую оценят просветленные монахи в будущем. Надо знать, что жизнь человека — непредсказуема, не допускайте, чтобы она протекала бессмысленно. Почтенные монахи! Западная земля находится перед вашими глазами, Будда находится в вашем сознании (душе или сердце). Кто постиг эту истину, тот достиг пробуждения.

Мы — последователи пути Будды, используем этот текст в качестве молитвы конца ночи (один раз кланяемся Трем Драгоценностям).

КАРМЫ, СОЗДАЮЩИЕСЯ МЫСЛЮ

*Постоянно думает о чем-то неопределенном,
Зацепляется земными чувствами, привязывается к форме,
Подобно шелковичному червю делает кокон,
Чем больше обвязывается, тем прочнее.
Подобно поденке, прилетающей к огню, сжигающей себя.
Возникает непостоянство и дурное настроение.
Все это происходит из-за трех грехов: жадности, гнева и тупости.*

ГРЕХ ЖАДНОСТИ

*Завидует другим, все присваивает себе,
Никогда не удовлетворен: стократная прибыль является малой.
Имущество для жадного, подобно речной воде, наливающейся
в дырявый кувшин,
Никогда не перельется.
Даже подгнившие деньги и испорченный рис не дает голодающим,
Шелк и ткани складывает в кучу, но не помогает бедным.
Получая сотни, считает, что этого мало,
Теряя одну монету, думает, что потерял много.
Никогда не раздает подаяния,*

*Драгоценности, мелкие вещи.
Переживает днем и ночью,
Все страдания возникают от жадности.*

ГРЕХ ГНЕВА

*Из чувства жадности возникает гнев,
Грозно смотрит, кричит на других.
Не только обыкновенные люди, но и монахи,
Обсуждая сутры, критикуя друг друга, повышают тон.
Порицают наставников, ругают родителей,
Теряют терпение, как трава вянет из-за огня гнева.
Произносят злобные слова, убивающие (унижающие) человека.
Забывают о милосердии и правилах (запретах).
Обсуждают учения как мудрецы, но перед реальностью становятся
тупыми.
Поэтому, хотя находятся в монастыре, но еще не достигли
буддийской истины.
Это можно уподобить огню, возникающему из дерева
и сжигающему его.
Все вышесказанные грехи рождаются гневом.*

ГРЕХ ТУПОСТИ

*Глупость, туманность,
Не понимает высшего и низшего, не различает добро и зло.
Срубив дерево, вредит самому себе, убивая медведя, ранит свою руку.
Ругая бога, навлекает на себя беду, плюнув в небо, получает
обратно — в свое лицо.
Неблагодарно относится к родителям и друзьям.
Такие грехи — очень серьезные,
Заслуживают после смерти отправления в преисподнюю
Для испытания кошмарных мучений.
Воплощаются в человека только через тысячи перерождений.
Он обязательно станет тупым.*

**ИСКРЕННОЕ ПРОЩЕНИЕ
СЕРДЕЧНАЯ РАДОСТЬ
ЦЕЛЕУСТРЕМЛЕННОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ
КЛЯТВА**

Во-первых, клянусь держать изначальную чистоту.

Во-вторых, клянусь обуздать все чувства.

В-третьих, клянусь внезапно пробуждаться.

В-четвертых, клянусь сохранять полную луну.

В-пятых, клянусь не проявлять чувств.

В-шестых, клянусь не связываться сетью любовных чувств.

В-седьмых, клянусь поднимать на ступени Десяти земель.

В-восьмых, клянусь освободиться от трех миров.

В-девярых, клянусь держать покой и прозрачность сознания.

В-десятых, клянусь хранить чистоту мысли.

В-одиннадцатых, клянусь постичь каждое слово Будды.

В-двенадцатых, клянусь любить учение наставника.

ГАТХА О НЕПОСТОЯННОСТИ

Звук Дхармы разрушает земной сон,

Эхо колокола в монастыре разбудит глухого и тупого.

Любящие поспать

Не обращают на яркую зарю внимание.

После длинной, мрачной ночи, наступает день,

Если сегодня не встанем на путь Дао,

То когда встретим Будду?

Содержание

ЧАСТЬ 1

СТАРОСТИНА А. Б.

Предварительные замечания о модели Ясного
зала в «Хуайнань-цзы» 3

ГОРОДЕЦКАЯ О. М.

Ханьская эстетика 15

СЕРЕБРЯННИКОВА Ю. М.

Сюн Шили. Современный философ-неоконфуцианец 21

СУХОВ М. В.

Дж. Нидэм и его проект «Наука и цивилизация в Китае» 39

ГЛАВЕВА Д. Г.

Японский сад. Искусство единения с природой
и с самим собой 61

ДЕЙКИНА А. Р.

Этическая философия Вацудзи Тэцуро 79

ЦЫРЕНОВА Т. Б.

Экологические аспекты российско-монгольского
сотрудничества 102

ЧАСТЬ 2*СВИРИДОВА Е. М.*

Системы философских категорий в госяньских рукописях . . .	116
Великое Единое порождает Воду	129
Пять стихий	131

ВИНОГРАДСКАЯ В. Б.

Изменчивость в культуре чая и память традиции	140
Лу Юй. Канон чая	153
Тан Янь. Рассуждение о чае	156

АЛЕКСАНЯН А. Г.

Источниковедение манихейства. Китайские первоисточники	163
Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды Света	172

СТАРОСТИНА А. Б.

Человек в мире перемен. Эстетика и рациональность «Тайпин гуан цзи»	180
Обширные записи годов Тайпин. Избранные рассказы	183

ВИНОГРАДСКАЯ В. Б.

Наставление Чжугэ Ляна сыновьям. Текст в оправе дискурса	198
---	-----

ХОНГ Н. Т.

Из истории создания сутры «Учение об обряде шести времен покаяния»	207
Учение об обряде шести времен покаяния	210

Научное издание

Человек и культура Востока
Исследования и переводы
2008

Редактор *Е. В. Белилина*
Корректор *Н. Б. Потапова*
Компьютерная верстка *С. Ю. Тарасова*
Художник *Т. В. Иваншина*

Подписано в печать 10.04.2009.
Формат 60×84/16. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печ. л. 15. Бумага офсетная. Тираж 150 экз.
Заказ № 10