

Буддийские мотивы и жизнеописания монахов в антологии «Кайфусо»

С. А. Родин
ИВКА РГГУ

1. Апология «Кайфусо»

Для составителя «Кайфусо» (懷風藻, 751 г.), первой в Японии антологии стихов-канси, значение имели не только поэтические произведения, но и личность поэтов. Возможно также, что от последнего фактора напрямую зависело включение стихотворений в собрание. Сама структура «Кайфусо» может служить источником представлений об аксиологических установках составителя, его политических симпатиях и антипатиях, исторических и религиозных взглядах. Распространённым является представление об «ученическом» характере как ранних канси, так и самой антологии¹. На наш взгляд, дело обстоит несколько иначе. Не отрицая той роли, которую играла китайская культура и китайская изящная словесность в формировании японского литературного канона, нам видится значимым не только и не столько вопрос ученичества и подражания, сколько вопрос выбора образца для подражания и проблема вариативности в пределах канона, т. е. «доместикация» культурных форм. Использование заимствованной поэтической формы и средств другого языка не отменяет возможности применения их в решении собственно японских задач того времени, связанных как с литературным творчеством, так и с государством. Обратимся к предисловию антологии. В нём составитель не только представляет своё видение истории письменности и развития поэзии в Японии, но также даёт оценку всему историческому процессу, характеризуя как положительные те периоды, когда стихосложению уделялось

¹ См., например: Кайфусо / Ред. Эгути Такао. Токио: Коданся, 2000. С. 3–6, 389–391; Горегляд В. Н. Японская литература VIII–XVI вв. Начало и развитие традиции. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 58–60.

наибольшее внимание (правление Тэнти, 668–671 гг.). Обращаясь к анализу предисловия и сравнивая его с текстом «Вэнь сюань» («Избранные произведения изящной словесности», пер. пол. VI в.), исследователи отмечают, что, несмотря на очевидное сходство двух текстов, в «Кайфусо» содержатся высказывания, параллелей которым нет в китайском источнике². Рассуждая о причинах отступления японского текста от китайского прототипа, учёный Хуан Шаогуан выдвигает гипотезу, согласно которой японский составитель мог опираться также на современные ему танские источники, влияние которых на «Кайфусо» практически не исследовалось³. Возможно также, что японские реалии просто не находили параллелей в истории Китая. На развитие японской письменной культуры огромное влияние оказал буддизм, не игравший такой роли в Китае. В предисловии к «Кайфусо» упоминаются корейские монахи Аджикки, Вани и Сини, однако распространяют они не буддийское вероучение, но конфуцианскую образованность: «Сини распространил учёность в Осада, благодаря чему ветер [с берегов] Чжу и Сы вскоре пронёсся по миру, а люди устремились к учению [княжеств] Ци и Лу»⁴. Неоднозначная оценка даётся деятельности Сётоку-тайси (574–622 гг.), при котором «были установлены титулы и определены ранги, и положено было начало ритуалам и церемониям. Но почитал [Сётоку] лишь учение Шакья, и недосуг ему было сочинять стихи»⁵. На первый взгляд, автор даёт негативную оценку буддизму и превозносит конфуцианство, однако это положение требует существенных уточнений. Во-первых, необходимо выяснить, актуальным ли для эпохи Нара было противопоставление конфуцианства и буддизма, или же, наоборот, эти учения воспринимались как составные части китайской образованности.

² Denecke W. Chinese Antiquity and Court Spectacle in Early “Kanshi” // Journal of Japanese Studies, vol. 30, no. 1 (Winter, 2004). P. 97–122, 102–105.

³ Хуан Шаогуан. Нара Хэйантё Нихон канси-но сирицутэки кэнкю. Бунгаку-но хакасэ ромбун (Исследование японских стихотворений-канси с позиции правил стихосложения. Дисс. ... докт. филол. наук). Токио: Токио гайкокуго дайгаку, 2003. С. 2.

⁴ Родин С. А. Антология «Кайфусо»: история, политика и поэтика // История и культура традиционной Японии 5 / Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. XLIX. М.: РГГУ, 2012. С. 25–41. С. 40.

⁵ Там же. С. 41.

Во-вторых, в антологии представлены не только стихотворения, авторами которых были буддийские монахи, но также их жизнеописания. Как мы попробуем показать в настоящей работе, негативно оценивалось не то или иное отдельно взятое учение, но нарушение баланса сил между ними. Анализ буддийских мотивов в «Кайфусо» позволяет сделать некоторые выводы относительно роли буддизма в функционировании государства в период Нара, а также выдвинуть дополнительные предположения относительно фигуры составителя антологии. Основным объектом анализа в работе выступают жизнеописания буддийских монахов, представленные в антологии⁶.

2. Антология Оми-но Мифунэ? Потомок Тэнти, род Фудзивара и буддизм

В «Кайфусо» собраны *канси* шестидесяти четырех авторов, однако лишь девять поэтов имеют жизнеописания. Конечно, можно предположить, что составитель не располагал нужной информацией, однако ни доказать, ни опровергнуть это в настоящий момент не представляется возможным. По нашему мнению, помещение данных жизнеописаний в антологию было осознанным шагом её составителя, а их исследование позволяет утверждать наличие сквозных идей, объединяющих данные тексты и проясняющих возможные причины создания антологии.

Все биографии принцев строятся вокруг идеи правильной передачи власти законному престолонаследнику и возвращают читателя к событиям, связанным с восхождением на престол государя Тэмму (672–686 гг.), который не воспринимается составителем «Кайфусо» в качестве легитимного правителя. Тэмму обвиняется в узурпации власти («обманщик возжелает престолом завладеть»)⁷, а единственный из его потомков, чьё жизнеописание приводится в антологии, принц Оцу, вынужден покончить жизнь самоубийством после неудачной попытки мятежа. Потомки Тэнти, напротив,

⁶ В «Кайфусо» помещено девять жизнеописаний «поэтов прошлого», среди которых: четыре принца (Отомо, Кавасима, Оцу, Кадоно), влиятельный чиновник (Исоноками-но Якацугу) и четыре буддийских монахов.

⁷ Родин С. А. Антология «Кайфусо»: история, политика и поэтика. С. 36.

описаны как защитники правильной линии «наследования Солнцу»⁸. Жизнеописания монахов также, на наш взгляд, связаны между собой, хотя и не касаются напрямую передачи власти и в большей степени посвящены проблеме распространения буддизма в Японии.

Предполагаемого составителя «Кайфусо», на наш взгляд, следует искать среди сторонников династической линии Тэнти и приверженцев буддизма. Многие учёные отмечают, что создание антологии проходило под контролем представителей рода Фудзивара, тогда как составление «Манъёсю» (759 г.), противопоставляемой «Кайфусо», было инициативой их политических противников, рода Отомо⁹. Наиболее вероятной кандидатурой составителя «Кайфусо» представляется Оми-но Мифунэ, правнук принца Отомо и внук принца Кадоно, чьи жизнеописания представлены в антологии. Позиции рода Фудзивара и Мифунэ, прямого потомка Тэнти, относительно нахождения у власти потомков Тэмму полностью совпадали, однако их отношение к буддизму следует рассмотреть подробнее.

Отношение рода Фудзивара к конфуцианству и буддизму подробно исследовано А. Н. Мещеряковым. Он указывает, что «Фудзивара явно не были сторонниками государственной пробуддийской политики»¹⁰. Анализируя положения «Сонирё», «Закона о монахах», содержащегося в законодательных сводах «Тайхорё» (701–702 гг.) и «Ёрорё» (757 г.)¹¹, исследователь приходит к выводу о сильных ограничениях в деятельности сангхи со стороны государства, хотя буддизм использовался

⁸ Возможные политические мотивы создания «Кайфусо», а также перевод и анализ жизнеописаний принцев приводится в нашей работе *Родин С. А. Антология «Кайфусо»: история, политика и поэтика*. С. 25–41. Про отражение конфликта между династическими линиями Тэнти и Тэмму в текстах эпохи Нара см.: *Родин С. А. Небесный мудрец и Небесный воитель. Государи Тэнти и Тэмму в японских письменных памятниках VIII в.* // Вестник РГГУ 20 (100). М.: РГГУ, 2012. С. 272–289.

⁹ См., например: *Ooms H. Imperial Politics in Ancient Japan: the Tenmu Dynasty, 650–800*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 63.

¹⁰ Мещеряков А. Н. Возвышение рода Фудзивара. Китайская образованность, политическая система и официальная идеология в Японии VIII в. // Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис, 2010. С. 304.

¹¹ Оба свода составлены при непосредственном участии Фудзивара-но Фухито (659–720 гг.), «Ёрорё» введён в действие по настоянию Фудзивара-но Накамаро (706–764 гг.).

как одно из средств для защиты страны. Монахам вменялось в обязанность «вознесение молений о спокойствии и благополучии государства». Поборником буддизма выступает принц Нагая (684–729 гг.), внук государя Тэмму, сын принца Такэти и конкурент рода Фудзивара в борьбе за власть. При нём, указывает учёный, «проводятся крупные мероприятия, связанные с буддизмом»¹², а записи о буддийских монахах за этот период, содержащиеся в исторической хронике «Сёку нихонги» (797 г.), имеют исключительно положительный смысл. Пробуддийская политика могла служить опорой для потомков Тэмму, и по этой причине Фудзивара, сторонники династической линии Тэнти, рассматриваются в качестве противников «сильного» буддизма. Мещеряков, однако, не утверждает, что Фудзивара отрицали буддизм вовсе. При бесспорном превалировании конфуцианских ценностей род Фудзивара был заинтересован и в буддийском вероучении, однако проявлял осторожное отношение к нему, пытаясь контролировать возможности сангхи по влиянию на государственную политику. Речь идёт не об исключении буддизма из политической культуры нарской Японии, но об ограничении его возможностей и попытках найти ему подходящее место в государственной идеологии¹³. Материалы японских источников периода Нара в принципе не позволяют говорить об однозначном отношении к буддизму со стороны политической элиты того времени и рода Фудзивара в частности.

Анализ памятников невозможен без учёта конъюнктурных соображений. Мещеряков указывает, что данные «Сёку нихонги», составители которой, похоже, руководствовались установкой на объективную передачу сведений о прошлом, часто содержат противоречивые оценки одного и того же персонажа, поскольку относятся к периодам нахождения у власти различных придворных группировок¹⁴. Нам кажется также интересным обратить внимание на фигуру заказчика

¹² Мещеряков А. Н. Указ. соч. С. 306.

¹³ К мерам по урегулированию положения буддизма в государстве можно отнести такие мероприятия, как создание системы государственных храмов-*кокубундзи* и введение ранговой шкалы для монахов в 760 г. Подробнее об этом см.: Мещеряков А. Н. Указ. соч. С. 325.

¹⁴ В качестве иллюстрации данного положения приводится описание хроникой деятельности монаха Гёки. Там же. С. 314.

и получателя хроники, государя Камму (737–806 гг.). С одной стороны, он предпринял массу усилий по ограничению влияния буддийских школ на государство, с другой — оказывал поддержку монахам Кукай и Сайтё, а также основал храм Бонсякудзи в провинции Оми в память о государе Тэнти. Отрицательного отношения к учению как таковому, равно как и к буддийским идеям и практикам, не наблюдается. Буддизм расценивается как одно из средств укрепления государства, которое будет приносить пользу, если найти ему правильное применение. Так, показательно, что тональность сообщений о монахе Гёки (668–749 гг.)¹⁵ меняется не столько из-за того, что у власти в тот период находятся поборники буддизма, сколько благодаря осознанию той пользы, которую он и его популярность могли принести государству. Джонатан Августин указывает, что идея привлечения Гёки к государственным строительным проектам принадлежит непосредственно Фудзивара-но Умакаи (ум. 737 г.)¹⁶.

Обратимся к данным «Жизнеописания рода Фудзивара», «Кадэн»¹⁷. Жизнеописание Каматари (614–669 гг.), основателя рода Фудзивара и ближайшего сторонника Тэнти, сообщает о том, что его похороны проводились по буддийскому обряду (кремирован в храме Ямасина-дэра), а его посмертное существование описано в буддийских терминах: «уходит от мира и отправляется к Будде», «будешь внимать прекрасному учению Мироку»¹⁸. Также приводится сообщение о чтении им в десятой луне каждого года «Вималакирти-сутры»¹⁹.

¹⁵ Подробнее об отношении государства к монаху Гёки см.: Мещеряков А. Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М.: Наука, 1987. С. 83–84. Жизни Гёки посвящена отдельная монография Джонатана М. Августина: *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan. Images of Compassion in the Gyoki Tradition*. London; N. Y.: Routledge Courzon, 2005.

¹⁶ *Augustine J. M. Op. cit.* P. 71.

¹⁷ Перевод и исследование памятника выполнены Е. Б. Сахаровой. Все выдержки из «Кадэн» приводятся в переводе Е. Б. Сахаровой по изданию: Сахарова Е. Б. «Кадэн». Жизнеописание рода Фудзивара // Политическая культура древней Японии / *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. VII. М.: 2006. С. 182–255. С. 186.

¹⁸ Сахарова Е. Б. Указ. соч. С. 211–212.

¹⁹ Согласно более поздним источникам, Каматари излечился от тяжёлого недуга после того, как монахиня из Пэкче провела чтения этой сутры.

(яп. «Юйма кё») ²⁰. Жизнеописание Дзёэ, старшего сына Каматари, приводится следом. Он был буддийским монахом, и, по мнению Е. Б. Сахаровой, включение его жизнеописания в «Кадэн» было продиктовано необходимостью «подчеркнуть причастность рода Фудзивара к буддизму и китайской образованности» ²¹. Про Мутимаро, сына Фухито и отца Накамаро, сказано, что он «изучил суть ста школ», «усвоил три сокровенных трактата», но при этом «особенно ценил учение Шакьямуни» ²². Отдельно сообщается о почитании им Конфуция ²³ и Трёх сокровищ ²⁴. «Кадэн» приписывает Мутимаро постройку буддийских храмов, заботу о монахах, и даже государь Сёму, известный своим расположением к буддизму, принял учение Будды благодаря его наставлениям («перестал предаваться охоте», «почитал и возвеличивал учение Будды» ²⁵). Отдельного упоминания заслуживает фрагмент № 16 («Управляя справедливо») жизнеописания Мутимаро, на первый взгляд не связанный с буддизмом, однако перекликающийся с текстом «Кайфусо» и имеющий косвенное отношение к фигуре Оми-но Мифунэ. В нём сказано, что Мутимаро «взобрался на гору Хиэяма, задержался надолго и

Подробнее см.: *Bauer M. The Yuima-e as Theater of the State // Japanese Journal of Religious Studies*, 38/1. P. 161–179.

²⁰ Перевод сутры на русский язык см. в: Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тибетского А. М. Донца. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2005. Выбор данной сутры представляется нам неслучайным. Во-первых, начало традиции её чтения связано с болезнью Каматари и его попытками исцелиться. Текст сутры содержит эпизод, в котором Вималакирти притворяется больным, чтобы продемонстрировать непостоянство плоти. Во-вторых, Вималакирти был упасакой, буддистом-мирянином, что не могло не импонировать роду Фудзивара, поддерживавшему буддизм, но предпочитавшему политику постригу. Фудзивара-но Фухито устраивал чтения этой сутры ежегодно в 10-й день 10-й луны. Чтения длились семь дней, и их окончание приходилось на 16-й день 10-й луны — день смерти Каматари. Подробнее см.: *Такасима Масато*. Фудзивара-но Фухито. Токио: Ёсикава кобункан, 1997. С. 176–177. На русском языке о «Собрании по сутре о Вималакирти» см.: *Трубникова Н. Н., Бачурин А. С.* История религий Японии IX–XII вв. М.: Наталис, 2009. С. 189–190.

²¹ *Сахарова Е. Б.* Указ. соч. С. 191.

²² Там же. С. 218.

²³ Там же. С. 221–222.

²⁴ Там же. С. 224–227.

²⁵ Там же. С. 229.

проводил там день за днём. Там посадил корень ивы и сказал своим спутникам: “Ах, друзья! Пусть потомки знают, что я здесь отдыхал”»²⁶.

К данному эпизоду обращается стихотворение № 105 «Кайфусо», автором которого указан Асада-но Ясу. Перевод²⁷ приводим ниже:

**№ 105. Вторю управителю Ооми из рода Фудзивара,
воспевшему иву, росшую в старом месте медитации
его покойного отца**

Ооми — это земля императора!
Хизэй — это божественная гора!
В горной тиши мирская пыль замолкает.
В долинах исключительно истина пребывает.
Скорблю о моём почившем отце!
Здесь он постиг благоуханную связь!
Драгоценный павильон в небе высился!
А колокол звучал от дуновенья ветра!
Дымка в облаках такая же, как прежде!
Кипарисы и сосны и в зиму в цвету!
Дни и луны всё идут и идут,
И лишь твоя благодетель всевечна.
Одиноко и тихо в месте духовной медитации,
Вскоре будет здесь сад с травой и камнями.
Облетит листва старого дерева в осенние луны.
А в девятой луне зацветут цветы с грустью.
И лишь тополя два здесь стоять ещё будут.
Птицы будут с почтеньем грустить днём и ночью.

Асада продолжил стихотворение Накамаро, которое тот посвятил своему отцу²⁸. Канси изобилует буддийскими

²⁶ Сахарова Е. Б. Указ. соч. С. 228.

²⁷ Здесь и далее все отсылки к антологии «Кайфусо» даются на издание памятника в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Кайфусо. Бунка сюрэйсю. Хонтё мондзуй. Токио: Иванами сётэн, 1985), в нашем переводе, исключая отдельно оговоренные случаи.

²⁸ Подробнее об этом стихотворении и его вероятных авторах см.: Ямагути Ацуси. Кайфусо-но сидзэнкан то буккё сисо (Представления о природе

терминами. В «Кадэн» ничего не сказано про медитацию (禪, яп. *дзэн*), тогда как стихотворение напрямую приписывает Мутимаро эту буддийскую практику. Источники говорят о том, что многие члены рода Фудзивара занимались медитацией. В «Сёку нихонги» (Тэмпё ходзи 8-9-18, 764 г.) сказано, что Фудзивара-но Ёсио²⁹, сын Накамаро, избежал казни после мятежа отца и вместо этого был сослан в провинцию Оки потому, что с малых лет усердствовал в медитации³⁰. Иероглиф «дзэн», «медитация», встречается также в *канси* самого Ёсио, сложенных в память о почившем монахе Гандзине (кит. Цзяньчжэнь)³¹. Данное стихотворение помещено в жизнеописание Гандзина, «*Тодайвасё тосэйдэн*», автором которого считается, в свою очередь, Оми-но Мифунэ. О наличии связей между Ёсио и Мифунэ свидетельствует и поэзия. В десятом свитке антологии «Кэйкокусю» (827 г.) имеется стихотворение Оми-но Мифунэ «Вторю стихам “Принял постриг” Шестого из Фудзивара»³². В стихотворении, по мнению Кодзима Норюки, Мифунэ восхваляет Ёсио за его решимость посвятить себя учению Будды и отринуть мирские блага, невзирая на знатность происхождения³³.

Приведённые данные позволяют утверждать наличие интереса к буддизму со стороны рода Фудзивара, начиная с его основателя, Каматари, и на протяжении всей эпохи Нара. Приверженность Фудзивара конфуцианской образованности не входила в противоречие ни с чтением сутр, ни с практикой медитации, ни с почитанием родовых божеств³⁴.

в «Кайфусо» и буддийское мировоззрение) // Кайфусо. Нихонтэкина сидзэнкан ва доноёни сэйрицусита ка («Кайфусо». Как формировались представления о природе в Японии) / Ред. Тацуми Масааки. Токио: Касама сёин, 2008. С. 152–170. С. 152–153.

²⁹ Буддийская традиция, в частности тексты «Сомби буммяку» и «Нанто косодэн», отождествляет его с известным монахом Токуицу. Подробнее см.: Ямагути Ацуси. Кайфусо-но сидзэнкан то буккё сисо. С. 155–156.

³⁰ Сёку нихонги: В 6 т. Токио: Иванами сётэн, 2005. Здесь и далее все данные хроники приводятся по указанному изданию. Запись «Тэмпё ходзи 8-9-18 (764 г.)» следует читать как «8 год девиза Тэмпё-ходзи, 9 луна, 18 день».

³¹ Ямагути Ацуси. Указ. соч. С. 156.

³² Имеется в виду Ёсио, который был шестым ребёнком Накамаро.

³³ Ямагути Ацуси. Указ. соч. С. 157.

³⁴ О совместном почитании богов и будд родом Фудзивара см.: Трубникова Н. Н., Бачурин А. С. Указ. соч. С. 267–268.

Буддизм предназначался как для охраны рода, так и для защиты государства. Источники эпохи Нара свидетельствуют о стремлении Фудзивара как продемонстрировать свою причастность к вероучению, так и установить контроль над ним, сделав его, помимо прочего, инструментом политической борьбы.

Таким образом, включение в антологию «Кайфусо» стихотворений и жизнеописаний четырёх буддийских монахов было в интересах как рода Фудзивара, так и Оми-но Мифунэ. Последний вошёл в историю не только как выдающийся учёный муж и литератор, но и как буддийский деятель. Его учёность и литературный талант отмечены хроникой «Сёку нихонги», где он, вместе с Исоноками-но Якацу, назван «главой литераторов» (Тэнъо 1-6-24). Буддийские источники повествуют о его заслугах в распространении учения. Хаяси Рокуро, основываясь на данных «Нихон косодэн ёмондзё»³⁵, пишет, что Оми-но Мифунэ в раннем возрасте принял монашество (сведений о чём нет в «Сёку нихонги»), имел буддийское имя Гэнкай и собирався отправиться на обучение в Тан, чему помешала болезнь. В третьем году Тэмпё сёхо (751 г.) сложил монашеские обеты, получил родовое имя Оми и кабанэ Махито (в «Сёку нихонги» событие датировано Тэмпё сёхо 3-1-27, 751 г.)³⁶. Напомним, что в предисловии к «Кайфусо», датированном также третьим годом Тэмпё сёхо, автор заявляет: «ранг имею низкий и должности не занимаю»³⁷, что в данном случае полностью соответствует придворному положению Оми-но Мифунэ³⁸ на тот момент.

³⁵ «Нихон косодэн ёмондзё» (日本高僧要文抄) — памятник агиографической литературы. Составлен в 1249–1251 гг., содержит фрагменты первого собрания жизнеописаний буддийских монахов и подвижников Японии, «Энряку сороку», датированного 788 г.

³⁶ Хаяси Рокуро. Наратё дзимбуцу рэцудэн (Жизнеописания людей эпохи Нара). Кёто: Сибункаку сюппан, 2010. С. 348–356.

³⁷ Родин С. А. Антология «Кайфусо»: история, политика и поэтика. С. 41.

³⁸ Более подробно деятельность Оми-но Мифунэ освещается в статье китайского учёного Ван Юна «Оми-но Мифунэ-о мэгуро тоадзиа-но сибун корю» («Оми-но Мифунэ и поэтический обмен в Восточной Азии»).

<http://www.japanology.cn/japanese/paper/wy/09%E6%B7%A1%E6%B5%B7%E4%B8%89%E8%88%B9.htm>.

3. Буддизм, защищающий страну, и монахи «Кайфусо». Монах Додзи

Кто же из приверженцев буддийского вероучения попал в поле зрения составителя антологии и какими качествами, помимо поэтического таланта, они обладали? В «Кайфусо» помещены жизнеописания и стихотворения четырёх монахов: Тидзо, Бэнсё, Додзи (ум. 744 г.) и Дою. Тидзо и Додзи принадлежали к школе Санрон³⁹ и оставили заметный след в истории государственного буддизма. О деятельности Бэнсё и Дою известно гораздо меньше. Для составителя, скорее всего, не имела значения принадлежность того или иного монаха к определённой школе в силу специфики нарского буддизма. Корейский исследователь Квон Укын указывает, что иероглиф «школа» (также переводится как «учение» и «секта», 宗, яп. сю) начинает применяться к группам монахов под руководством учителя, придерживающегося определённого учения, только с 752 г. (до этого времени использовался омонимичный ему иероглиф 集, «собрание»), а соотнесение одной школы с конкретным храмом начинается не раньше эпохи Хэйан. В период Нара в одном храме могли располагаться представители различных школ, которые сообщались как между собой, так и с монахами из других храмов. Так, стараниями Робэна (689–773 гг.), в Тодайдзи были представлены все шесть нарских школ. В Гангодзи располагались приверженцы трёх разных учений, в Хорюдзи — четырёх, в Дайандзи — пяти⁴⁰. Шесть нарских школ «не были в достаточной степени оформлены ни организационно, ни идейно», — пишет А. Н. Мещеряков⁴¹. А. Н. Игнатович и вовсе уподобляет их «кафедрам при культовых центрах»⁴².

³⁹ Подробнее об учении школы Санрон см.: Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Наука, 1987. С. 192–205.

⁴⁰ Квон Укын. Кодай Нихон бунка то тэсэн торайдзин (Культура древней Японии и корейские перселенцы). Токио: Юдзанкаку, 1988. С. 104. Автор отмечает, что к настоящему моменту традиция закрепила принадлежность одного храма одной школе: Тодайдзи — Кэгон, Асукадэра — Сингон, Хорюдзи — Сётоку, Дайандзи — Сингон.

⁴¹ Мещеряков А. Н. Древняя Япония: культура и текст. СПб.: Гиперион, 2006. С. 218.

⁴² Игнатович А. Н. Указ. соч. С. 134.

Жизнеописания «Кайфусо» не содержат информации о приверженности монахов определённому буддийскому учению. О роли Тидзо и Додзи в формировании школы Санрон, самой ранней из шести нарсских школ, нам известно из более поздних источников. А. Н. Игнатович, ссылаясь на данные «Сангоку бунпо дэндзу энги»⁴³, пишет о трёх этапах становления школы в Японии. Первый этап связан с деятельностью корейского монаха Хегвана (ум. 681), прибывшего на архипелаг в 625 г. Второй этап — деятельность Тидзо, проповедовавшего учение Санрон в храме Хорюдзи. Третий этап — окончательное оформление школы монахом Додзи, перестроившим храм Дайандзи⁴⁴ по образцу китайского храма Симинсы⁴⁵. Игнатович указывает, что Додзи принимал участие в составлении «Нихон сёки» (720 г.) и был ответственным за разработку буддийской линии памятника, согласно которой учению Будды отводится сугубо функциональная роль: «...буддизм представлен в качестве учения, *гарантировавшего* расцвет японского государства во время всеобщего упадка»⁴⁶. Сведения «Сёку нихонги» подтверждают, что Додзи был апологетом государственного буддизма, роль которого виделась в защите государства⁴⁷.

В «Сёку нихонги» имеется шесть записей, относящихся к Додзи, все исключительно благостного свойства. В государе-

⁴³ «Записи о распространении закона Будды в трёх странах». Сочинение XIII в., посвящённое истории распространения буддизма. Автор — монах Гё-нэн (1240—1321).

⁴⁴ Подробнее про обстоятельства, связанные с переносом Дайандзи, см. McCallum D. F. The Four Great Temples: Buddhist Archaeology, Architecture and Icons of Seventh-century Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 253–255.

⁴⁵ Игнатович А. Н. Указ. соч. С. 134–135.

⁴⁶ Там же. С. 17.

⁴⁷ Подобная роль отводилась официальному буддизму не только в Японии, но и в Корее. Ю. В. Болтач пишет, что Какхун, автор «Хэдон косын чон» (XIII в.), наиболее раннего корейского собрания жизнеописаний монахов, проводит идею значимости буддизма в делах управления государством. Исследователь считает, что концепция «буддизма, охраняющего государство», поддерживаемая силланскими иерархами VII века, «окончательно закрепила подчинённое положение буддийской общины по отношению к светской власти» (Какхун. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / Пер. с ханмуна, исслед., комм. Ю. Болтач. СПб.: СПбГУ, 2007. С. 10).

вом указе от Ёро 3-11-1 (719 г.) отмечается, что «слава о нём пошла по всему Китаю». Он уподобляется «драгоценному плоту», который должен будет помогать будущим монахам переправиться через «жестокое море». За свои заслуги Додзи получает пятьдесят дворов в кормление. Следующая запись (Тэмпё 1-10-7, 729 г.) сообщает о назначении Додзи на должность *рисси*, третью по значимости среди буддийских иерархов. В 736 году (Тэмпё 8-2-7) ему позволено выбрать себе шесть учеников. 737 годом (Тэмпё 9-4-8) датировано прошение, которое Додзи подаёт ко двору. В нём монах просит оказать помощь ежегодному проведению в Дайандзи чтения перелистыванием шестисот свитков «Дайханьякё» («Махапраджняпарамита сутры») с целью защиты государства и храма Дайандзи от пожаров. Он указывает, что подобные меры ранее оказывались действенными, и «несмотря на грозы, пожаров не случалось». Заканчивается прошение так: «Ниц простершись, молю о том, чтобы храм был защищён, государство умиротворено (護寺鎮国, яп. *ходзи тинкоку*), а священное правление пребывало в мире и спокойствии. Да сохранится эта традиция вечным примером заслуг высокой добродетели!» Следующая запись (Тэмпё 9-10-26, 737 г.) сообщает о том, что Додзи был призван во дворец толковать «Сутру золотого света», одну из «трёх сутр, защищающих страну». Наибольший интерес представляет последнее сообщение (Тэмпё 16-10-2, 744 г.), в котором приводится жизнеописание монаха⁴⁸:

«*Рисси* принадлежал к роду Нукада, происходил из уезда Со-но симо. С рождения был умён и проницателен, среди прочих выделялся. В первом году Тайхо [701 г.] отправился в Тан, где изучал священные тексты. В совершенстве овладел учением Санрон. Во втором году Ёро [718 г.] вернулся в нашу страну. Среди выдающихся монахов того времени равных не было ему и монаху Синъэй [ум. 737 г.]. Им составлены наставления для монахов и мирян в одном свитке, называвшиеся “*Гуси*”, “Записки глупца”. Суть их такова: “Если посмотреть, каких правил придерживаются сейчас монахи и миряне, поклоняющиеся Будде, то можно увидеть, что они полностью отличаются от тех пра-

⁴⁸ При осуществлении настоящего перевода мы опирались на рукопись перевода «Сёку нихонги», выполненного А. Н. Мещеряковым.

вил для монахов и мирян, что имеются в Тан. Если следовать сутрам, то можно защитить территорию страны [護国土], тогда как отступление от положений сутр не принесёт пользы народу. Разве можно превращать в пустое почитание буддийского закона в стране и совершенствование добродетели среди народа? Разве не будет это неосмотрительным?» У него до сих пор множество последователей. Ему было велено отвечать за перенос храма Дайандзи в Хэйдзё. Он был много искусен в делах строительных и при возведении храма точно последовал плану до таких мелочей, что никаких изъянов обнаружено не было. Он умер, когда ему было уже более 70 лет».

Таким образом, практически все сообщения о Додзи связаны с высокой оценкой его деятельности по «защите страны» силами буддийского вероучения. Сравним текст, представленный в государственной хронике, с жизнеописанием, помещённым в «Кайфусо». Перевод приводим ниже:

«В миру монах Додзи принадлежал к роду Нукада, происходил он из местности Со-но симо. В малом возрасте он принял постриг и, будучи смышлённым и сообразительным, полюбил учение. Он обладал выдающимися талантами и быстро достиг просветления, получив признание среди монашеской братии. В первом году Тайхо [701 г.] он отправился на обучение в страну Тан. Наведывался он к мудрецам, не переставая слушал речи и проповеди. Познал он глубины тайных учений Трипитаки, постиг сокровенный смысл пяти знаний. В то время в Тан отобрали сто благородных монахов-толкователей, изучавших закон, и призвали ко двору, дабы они дали толкование [сутры] “Нинно-ханья”. Наставник, благодаря своей выдающейся учёности, попал в число избранных. Танский ван изумился, что учёный наставник прибыл издалека, и много его хвалил. Он проучился в Западной земле более шестнадцати лет. Во втором году Ёро [718 г.] вернулся в нашу страну. Император [Сёму] его оценил и назначил *рисси*. От природы он обладал прямым, как рыба кость, нравом, и люди того времени перестали внимать ему. Он оставил должность и удалился в родные места, где отдыхал среди гор и полей. Затем

он отправился в столицу, где восстановил храм Дайандзи. Было ему более семидесяти лет».

Основные данные двух текстов совпадают (даты стажировки в Китае, происхождение, признание заслуг монаха государством), однако «Кайфусо» более подробно освещает пребывание Додзи в Китае, делая акцент не на достижениях монаха на поприще государственной службы, но на его образованности и глубине понимания им буддийского учения. Интересно также отметить, что «Сёку нихонги» пишет о Додзи как о стороннике учения Санрон (三論), тогда как «Кайфусо», текст более ранний, приписывает монаху познание «тайных учений Трипитаки» (三藏). Вероятнее всего, ко времени создания «Сёку нихонги» школа Санрон уже прочно ассоциировалась с именем Додзи, тогда как про середину VIII века этого сказать ещё нельзя. Образ монаха, представленный в хронике, более цельный, что объясняется жанровой спецификой самого памятника и задачами, стоявшими перед его составителями, — продемонстрировать значимость человека для государства. Сведения, приводимые в «Кайфусо», несколько ближе к агиографической литературе, но при этом Додзи наделяется чертами характера, индивидуализирующими его («обладал прямым, как рыба кость, нравом, и люди того времени перестали внимать ему») и несколько нарушающими цельность образа. За жизнеописанием следует *канси* Додзи (№ 103 в «Кайфусо»), превозносящее добродетели будущего государя Сёму, провозглашённого наследным принцем в 713 году:

№ 103. *Находясь в Тан, преподношу наследному принцу моей страны*

Три сокровища оберегают священную добродетель!
Сто духов придают долголетие сяней!
Длятся пусть годы, подобно Луне и Солнцу!
А добродетель-току охватит Землю и Небо!

Канси выражает лояльность монаха законному наследнику престола, причём образная система включает буддийские (три сокровища), конфуцианские и даосские мотивы, при том что буддийские ставятся на первое место. Буддийское веро-

учение выступает защитником добродетели-току, с помощью которой государь осуществляет управление страной.

На наш взгляд, составители «Сёку нихонги» при создании жизнеописания Додзи использовали если не сам текст «Кайфусо», то материалы, записанные его составителем. Японский историк Дзиро Мурао указывает, что биографии монахов в хронике могли иметь источником развёрнутые агиографические материалы и предания, наподобие сохранившегося жизнеописания Гандзина⁴⁹, составленного Оми-но Мифунэ. Данная гипотеза позволяет объяснить как наличие текстуальных совпадений в двух жизнеописаниях Додзи, так и неслучайных расхождений в терминологии (замена Трипитаки на Санрон) позднейшей корректировкой исходного текста, близкого к агиографии, а также служит дополнительным аргументом в пользу авторства текста «Кайфусо» Оми-но Мифунэ.

4. О биографии и агиографии. Особенности жизнеописаний монахов в «Кайфусо»

Отмечая особенности буддийских агиографических текстов в ранней Японии, Дж. М. Августин пишет, что они не считались сакральными, а их создание не требовало одобрения буддийских иерархов. Они представляли собой скорее «частные собрания текстов, циркулировавших в придворной и монашеской среде»⁵⁰. Подобные условия наиболее благоприятны для выражения составителем собственного отношения к героям жизнеописаний — в случае написания текста, чьё создание санкционировано государством, автор был скован даже соблюдением формальных требований по его протяжённости. Однако «Кайфусо» не является ни государственной антологией, ни тем более памятником собственно буддийской литературы (при наличии как политических, так и религиозных мотивов, которыми руководствовался его составитель), и длина приводимых биографий не зависит от положения человека в иерархической системе. Если мы зададимся вопросом о том, что было важнее для «Кайфусо» — передать

⁴⁹ Мурао Дзиро. Нара дзидай-но бунка (Культура эпохи Нара). Токио: Дзибундо, 1962. С. 63.

⁵⁰ Augustine J. M. Op. cit. P. 119.

индивидуальные свойства изображаемых персонажей или же посредством отбора нужных фактов биографии создать определённый образ, чтобы использовать его для иллюстрации некоторых общих представлений, будь то отношение к буддизму или государственной политике, — то мы, скорее всего, попадём в тупик. В текстах присутствуют оба компонента. Наличие сквозной идеи, группирующей жизнеописания, не стирает индивидуальности образов. Некоторая клишированность и лапидарность характеристик в данном случае даже более отчётливо высвечивает своеобразие персонажей и отношение к ним автора, обращая внимание на проговорки (вроде употребления местоимений первого лица) и нарушение единого хода повествования. К общим идеям и мотивам, заметным во всех биографиях, следует отнести передачу знания, укрепление основ государства и учения, соответствие деяний убеждениям, раскрытие потенциала, заложенного с рождения, в благих целях — всё, что связано, с одной стороны, с мироустроительными мотивами, но не выступает при этом вместо государства, а работает на его благо. Это заметно как в жизнеописаниях принцев, так и буддийских монахов.

Подобно тому как жизнеописания принцев последовательно рассказывают историю прихода к власти династической линии Тэмму и выражают позицию рода Фудзивара и потомков Тэнти (в лице Оми-но Мифунэ) к этому событию, так и буддийские биографии, рассмотренные в совокупности, выстраиваются в историческое повествование о распространении буддизма в Японии — от интродукции учения до «доместикации» и интерпретации. Жизнеописание Тидзо повествует о тяготах, которые ему пришлось испытать, прежде чем он смог доставить священные тексты из Тан в Японию. Он даже имитирует безумие — однако когда приходит время проявить понимание буддийских текстов, равных ему не находится. По мнению М. Е. Ермакова, истории о том, как монах всеми силами пытается сохранить текст, доставив его по морю, характерны для раннего «романтического или миссионерского» этапа распространения учения⁵¹. В жизнеописании Бэнсё

⁵¹ Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., комм. М. Е. Ермакова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 6.

сильны мотивы укрепления связей между Японией и Тан, что необходимо для иллюстрации признания достижений японских подвижников. Однако монах умирает на китайской земле, не успев вернуться в Японию. Додзи представляет собой пример продолжателя традиции, получившего признание как в Китае, так и при японском дворе. Последнее жизнеописание иллюстрирует уже период «доместикации» учения, когда становится возможной интерпретация канонических текстов в самой Японии, без опоры на Тан. Помимо этого, в жизнеописании монаха Дою излагается, как он пришёл к учению Будды (чего нет в остальных биографиях), демонстрируется обращение к учению по личным мотивам. Стоит также отметить, что во всех прочих биографиях монахи совмещают дар буддийского проповедника и конфуцианскую учёность. Дою, напротив, отказывается от учения Конфуция и посвящает себя закону Будды.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Жизнеописания и стихотворения монахов Тидзо, Бэнсё и Дою

Монах Тидзо

В миру наставник Тидзо принадлежал к роду Авата. В правление императора Оми [Тэнти] он отправился на обучение в Тан. В то время в местах, где были царства У и Юэ, была одна учёная монахиня. Наставник последовал за ней и так постигал учение. За шесть-семь лет он в совершенстве освоил учение, и знания его были выдающимися. Спутники-монахи замышляли причинить ему вред. Наставник прознал об этом и задумался, как бы спасти своё тело. И вот, распустил он волосы, притворившись безумцем, и принялся по дорогам носиться и скакать. Втайне ото всех он переписал основные места Трипитаки, а записи спрятал в деревянную трубку, покрыл её лаком и запечатал. В паломничества он отправлялся только с нею за спиной. Прочие же монахи его презирали, почитая за одержимого, и зла ему делать не стали. В правление государыни-вдовы [Дзито] наставник прибыл в нашу страну. Его спутники, как на берег сошли, принялись просушивать

сутры. Наставник же распахнул ворот, подставившись ветру, и сказал: «Я тоже просушиваю сокровенную суть священного канона». Вся толпа над ним насмеялась, приняв это за слова безумца. Когда же учёность его испытывали, встал он со своего места и дал подробные объяснения. Смысл в его словах был глубокий, познания его были обширными, речь его звучала изящно и трогала сердца. Хотя и говорится, что спорщики налетели на него как пчёлы, ответы его были подобны течению. Спорщики отступились от него, выбившись из сил, и не было того, кто не пришёл бы в изумление. Государыня его похвалила и назначила *содзё*. Было ему семьдесят три года.

№ 8. Любуюсь цветами и камышовкой

Не с кем поговорить одинокому монаху.
Оперся я на посох и в путь отправился.
В эту цветущую пору весеннюю
С ветром из рощи бамбуковой встретился.

Камышовка в деревьях зовёт друга песней.
Сквозь листву цветов ароматы доносятся.
Радостны думы во время прогулки.
Но вернусь — и стыдно, что жалкие строки сложились.

№ 9. Осенним днём

Возжелал узнать, что природе моей отвечает,
Отправился туда, где гуманность и мудрость.
Воздух так свеж, а горы и воды прекрасны!
Ветер в высях разносит благоухание!

Ласточкины гнёзда покинуты летними красками.
С гусиной отмели доносятся звуки осенние.
Подобно друзьям из бамбуковой рощи,
Не удивлюсь ни позору, ни славе мирской.

Монах Бэнсё

Наставник Бэнсё имел мирское имя Авата. От природы он обладал острым умом и хорош был в учёных спорах. В малом возрасте он покинул дом и превосходно овладел тайными уче-

ниями. В годы Тайхо [701–703] он отправился на обучение в Тан. В то время Ли Лунци [император Сюань Цзун, 713–755] был ещё сокрытым драконом [не взойшёл на престол] и с монахом встретился. Поскольку монах был хорош в игре в го, он частенько достаивался особого поощрения. Детьми его были Чжао Цин [яп. Тёкэй] и Чжао Юань [яп. Тёгэн]. Наставник и Цин умерли, будучи в Тан. Юань вернулся в нашу страну и достиг высоких рангов. В годы Тэмпё он был назначен старшим инспектором посольства в Тан. По прибытии в Великую Тан предстал он перед Сыном Неба. Сын Неба про отца его вспомнил, ласково с ним разговаривал, щедро расточая похвалы. Вскоре вернулся он в нашу страну, где и скончался.

№ 26. Подношу Хозяину страны

Звуки колокола и барабана слышны с ворот крепости.
Варвары с окраин приняты дружелюбно.
Божественное сияние сейчас правит ханьцами.
Смягчает оно буйные нравы пыли чужеземной.

Пение под звуки циня укоротит и конника.
Тополь и ива весной изгибаются.
Всё, что имею — луна над горной заставой.
Встречаю лишь тех, кто судьбой отправлен на север.

№ 27. Пребывая в Тан, тоскую по родине

С солнечной кромки взираю на солнца основу!
Сквозь облака любуюсь облачным краем!
В дальнем странствии страдаю в далёкой стране!
Долгая горечь снедает в Чанани!

Монах Дою

В миру монах Дою принадлежал к роду Хата. С малых лет проводил время среди учёных мужей. Он обладал обширными познаниями и многими талантами, особенно же искусен был в сочинительстве. От природы он обладал прямоотой нрава. В старину, во время траура по почившей матери, он затворился в горном храме. Случайно попалась ему на глаза «Сутра о цветке закона». Глубоко опечалившись, он вздохнул и ска-

зал: «Я долгое время пребывал в бедности и до сих пор и не замечал, что под одеждами сокрыта драгоценность! Довольствовался я лишь осадками Чжоу и Куна, в праздности обращая к ним свои помыслы». Тогда отринул он мирские заботы, сбросил украшения и встал на путь. Он совершенствовал дух упорством в подвиге, а в сердце своём поселил заповеди и законы. Было в то время «Собрание в шести свитках», составленное Сюань Люйши, однако значение его слов было покрыто тайной, и не нашлось того, кто мог бы свитки прочесть и смысл растолковать. Наставник же целиком их просмотрел, и не прошло и двенадцати дней, как не осталось в тексте неясностей. Вслед за ним все стали это сочинение читать. Государя супруга [Комё] его заслуги отметила и пожаловала триста мер шёлковой нити и ваты. Наставник же сказал: «Я проповедовал закон ради просветления, а желать вознаграждения — это дело рынка и колодца [мирян]!» Вскоре взял он посох и этот мир покинул.

№ 110. *Мои мысли пребывают в бесстрастии*

Мои мысли пребывают в бесстрастии,
Хоть от желаний-алканий избавиться сложно.
Каков будет путь — ему лишь придам я значение.
Путник ушёл и назад не вернётся.

Перевод С. А. Родина