



Джозеф Кемпбелл

МАСКИ БОГА

Том 2

Восточная мифология

(книга II)

Джозеф Кэмпбелл

Маски Бога

Том 2. Восточная мифология
Книга II

Касталия



2021

УДК 159.964

ББК 86.4

Джозеф Кэмпбелл.

Маски Бога. Том 2. Восточная мифология. Книга II. — М: «Касталия», 2021 — 178 с.

Во втором томе Масок Бога — главного труда Джозефа Кэмпбелла по сравнительной мифологии — этот выдающийся мифолог представляет нам историю последовательного развития азиатской мифологии, которое заняло пять тысяч лет и привело к формированию выдающихся религиозных систем Египта, Месопотамии, Индии, Китая и Японии. В то время как Западные религии строятся на противопоставлении добра и зла, Восточные обращаются к путям обретения вечной жизни. В Мифологии Востока подробно описывается путь, которым шли религии Востока прежде чем обрести формы выразительности и образ мышления, присущий им сейчас.

ISBN 978-5-521-15874-4

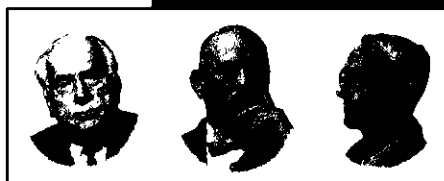
© Джозеф Кэмпбелл

© Радхарани Бабкова, перевод, 2020

© Анна Корнякова, редакция, 2020

© Андрей Кичо, оформление, обложка,
оригинал-макет, 2020

© «Касталия» (Москва), 2021



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ «КАСТАЛИЯ»

ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.
ТРАНСГРЕССИЯ.

CASTALLIA

«Касталия» – многомерный культурно-просветительский проект, целью которого является ментальное и духовное обогащение личности посредством синтеза самого широкого спектра знаний – от глубинной психологии до оккультных традиций – оттого, не имеющий аналогов в информационном пространстве.

«КАСТАЛИЯ» - ЭТО:

- **ИЗДАТЕЛЬСТВО**, выпускающее уникальные книги, большинство из которых впервые доступны для русскоязычного читателя благодаря нашим усилиям.
- **ЛЕКТОРИЙ** с регулярно проходящими лекциями в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России и ближнего зарубежья.
- **ВИРТУАЛЬНЫЙ ЛЕКТОРИЙ**, где собран весь массив наших видеолекций по юнгианской психологии, символизму таро, алхимии, астрологии и другим духовным наукам. Находясь в любой точке мира, вы можете связаться с нашим координатором и заказать заинтересовавшие вас лекции и курсы.
- **САЙТ**, ежемесячно пополняемый эксклюзивными переводами, авторскими материалами, видеозаписями, книгами и статьями – огромным количеством ценной информации, находящейся в открытом доступе, то есть предоставляемой совершенно бесплатно! Поэтому, даже если у вас нет денег для участия в собраниях нашего клуба или приобретения изданных нами книг, это не станет препятствием на пути познания.
- **ЛУЧШИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ** в сфере психологии, астрологии и таро, готовые оказать помощь в преодолении духовного кризиса и расширить ваше представление о самих себе.

Наш проект – это, кроме того, **знак качества**. Сейчас, когда эзотерика в сознании даже образованных людей с трудом отличается от пиздотерики, а “духовный эфир” заполнили лаваревы, трехлебовы, ахилевичи, торсуновы и прочие чумакователи и монетишники, наш проект дает уникальную возможность соприкоснуться с серьезными и аутентичными духовными и психологическими школами.



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ ОРГАНИЗАЦИИ
ДЛЯ РЕАЛИЗАЦИИ СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**

СОДЕРЖАНИЕ

КНИГА I

Введение	5
Часть первая. Раскол востока и запада	7
Глава 1. Отпечатки четырех великих культур.....	8
Глава 2. Города бога.....	44
Глава 3. Города людей.....	119
 Часть вторая. Мифологии Индии	170
Глава 4. Древняя Индия.....	171
Глава 5. Буддизм в Индии.....	279
Глава 6. Золотой век Индии.....	366

КНИГА II

Часть третья. Мифологии Дальнего востока	5
Глава 7. Мифология Китая.....	6
Глава 8. Мифология Японии	108
Глава 9. Тибет: Будда и вновь обретенное счастье	156

Часть третья

МИФОЛОГИИ ДАЛЬНОГО ВОСТОКА

Глава 7

МИФОЛОГИЯ КИТАЯ

I. Древность китайской цивилизации

«Раньше я всегда был чрезвычайно горд от мысли, что рождён в стране, чья история насчитывает более 5000 лет,» писал доктор Ли Цзи из Национального университета Тайвани во вступлении к своему исследованию под названием *Начала китайской цивилизации*.

Я пишу 5000 лет потому, что именно эта цифра провозглашалась всюду, когда я был юн. Может шумерская и египетская цивилизации и зародились ранее, говорили нам, однако они уже и давно почили. Индийская традиция также весьма древняя, однако их учёные умы не удосуживались запечатлеть её на бумажных носителях до недавнего времени. Принимая во внимание все эти факты, Китай действительно рисовался древнейшей страной из всех, существующих ныне на земле и единственной из обладающих наиболее полной и, что важно, непрерывно записанной историей. Таково было моё видение истории Китая вплоть до Синьхайской революции [1912 года].

После революции всё начало меняться. Какое-то время китайские реформаторы скептически относились к любым записям, составлен-

ным в прошлом, включая и саму историю Китая. Движение Ренессанса, зародившееся в начале двадцатого века, неизбежно заключало в себе черты рационализма, более или менее схожего с духом классицистов семнадцатого века. Их девиз: «Где твои доказательства», хоть и был деструктивен по своей сути, тем не менее привнёс более критический подход к рассмотрению истории древнего Китая. Так, если вам хотелось отметить величие Золотого века императоров Яо и Шунь, требовалось привести доказательства; если хотелось обсудить чудеса инженерного дела Великого Юя в третьем тысячелетии до н.э., также требовалось привести доказательства.

Я хочу обратить внимание на то, что с этих пор одних письменных источников было более недостаточно, чтобы подтвердить достоверность того или иного события.

Это движение за поиск доказательств нанесло большой ущерб традиционному обучению и произвело революцию в методах классических исследований. Современная китайская археология зародилась в этой атмосфере¹.

На самом деле археологические изыскания, которые позволили обнаружить фактические, в противоположность мифическим, свидетельства прошлого Китая проводились под руководством не китайского, но западного ученого при поддержке шведского кронпринца (ныне правителя) Густава Адольфа, а также умов и таланта выдающейся группы австрийских, канадских, французских, шведских и американских, а также юных китайских учёных и, конечно же, щедрого гранта от Фонда Рокфеллера.

«Известно, что исследования доисторического периода Китая начались,» с готовностью признает доктор Ли Цзи, «с экспедиции шведского геолога доктора Дж. Г. Андерссона, который не только определил местоположение Чжоукоудяня и древнейшего вида Пекинского человека, но также был первым учёным, обнаружившим существование широко распространённой доисторической культуры, принадлежащей к позднему неолиту в Северном Китае.»²

Начало этому было положено в 1918 году, когда доктор Андерссон начал собирать останки доисторических млекопитающих в окрестностях Чжоукоу-

¹ Ли Цзи, Начала китайской цивилизации. (Сиэтл: Вашингтонский университет, 1957), стр. 3—4.)

² Там же, С. 12

дня неподаляку от Пекина. В 1921 он обнаружил некое подобие орудий труда, а в 1923 его друг и сотрудник, австриец доктор Отто Здански, наткнулся на пару зубов, которые имели частичное сходство с человеческими. Кронпринц прибыл в 1926 году и весьма заинтересовался исследованием. В 1927 научные институты Китая, Швеции и Соединённых Штатов внесли свои средства на развитие исследования, а в 1928 Фонд Рокфеллера полностью принял на себя финансовые издержки по обеспечению нужд ныне значительно разросшегося предприятия, которое просуществовало вплоть до 1939¹.

В соответствии со сводкой результатов исследований, составленной самим доктором Андерссоном, события доисторической эпохи Дальнего Востока могут быть расположены в следующей последовательности:

1,000,000 лет назад: очень неясные свидетельства присутствия *Гоминидов*

Более 500,000 лет назад: хорошо сохранившееся кремневое орудие (в Чжоукоудяне)

500,000 лет назад: останки *Sinanthropus pekinensis* (в Чжоукоудяне)

Менее 500,000 лет назад: нижняя челюсть *Гоминида* и большие, хорошо обработанные кремневые отщепы (в Чжоукоудяне)

50,000 лет назад: *Палеолитический человек* (множество находок в области пустыни Ордос)

25,000 лет назад: *Homo sapiens* не монголоидного типа (в Чжоукоудяне)

25,000–4,000 лет назад: необъяснённый перерыв

о. 2000 до н.э.: культура Яншао: прекрасно расписанные изящные керамические изделия протокитайского типа, принадлежащие к развитому Неолиту².

Пекинский человек (*Sinanthropus pekinensis*) существовавший около 500,000 лет назад уже описывался мной ранее в книге, посвящённой Изначальной мифологии³. Это был грубый современник яванского человека (*Pithecanthropus erectus*) и гельдейбергского человека (*Homo heidelbergensis*) в Европе⁴, а его грубо обработанные каменные орудия принадлежали к типу тяжёлого «резака», который, как отмечалось выше, был характерен для соан-

¹ Читатель найдёт превосходный краткий обзор этого предприятия в красочном сборнике Герберта Вендта, переведенном с немецкого Джеймсом Кло, В поисках Адама (Бостон: Houghton Mifflin. 1956), СС. 455–66

² Дж. Г. Андерссон, «Исследования доисторического Китая», Бюлетень Музея дальневосточных древностей, № 15, 1943, С. 25

³ Маски Бога, Изначальная мифология, Гл. 9, п. 2

⁴ Андерссон, цит. соч., С. 24

ской культуры в Индии.* Он явно был каннибалом, а объем его черепной коробки, снова цитируя доктора Андерссона: «был чрезвычайно мал, и большую часть её занимали резко выделенные надглазные дуги.»¹ Сочетание подбородка, «покатого, как у антропоидов», с такими чертами лба говорит не в пользу внешности этого человека. Однако, если только находки не обманывают нас, этот неотёсанный дикарь был первым существом на земле, сумевшим добыть огонь и применять его.

Находки в пустыне Ордос указывают на тип, стоящий значительно выше по развитию. «По типу,» пишет доктор Андерссон, «большинство орудий наиболее схожи с теми, что были распространены в Европе в культурную эпоху известную как мустьерская. ... Однако есть также многочисленные сходства с эпохой, следующей за ней — ориньякской. И опять же, некоторые редкие предметы по совершенству отделки напоминают ещё более позднюю культуру, которую во Франции называют мадленской. Однако, учитывая наши весьма скромные знания о каменном веке Восточной Азии, пожалуй, ещё слишком рано вдаваться в детальные сравнения и на данный момент мы ограничимся предположением о том, что находки из Ордос наиболее схожи по типу с мустьерско-ориньякскими цивилизациями Западной Европы, которые принадлежат к середине Палеолита века.»²

Обнаружение следов расы немонголоидного типа в числе древнейших полностью человеческих останков (*Homo sapiens*) на Дальнем Востоке представляет интерес не только с антропологической, но и с мифологической точек зрения, поскольку это могло бы (и я подчёркиваю, что лишь могло бы) помочь пролить свет на некоторые (подчёркиваю, только *некоторые*) из параллелей, которые обнаруживаются между мифами и стилями в искусстве индейцев Северной Америки и древнего населения Китая. В подтверждение этой мысли позволю себе процитировать слова доктора Уолтера А. Фэйрсервиса младшего — сотрудника Американского музея естественной истории:

Свидетельства ... указывают что к завершению Плейстоцена (к концу Ледникового периода), на всей территории Северной Азии, включая север Китая, была распространена народность палеокавказоидного типа по физическому облику своему наверняка весь-

¹ Там же, С. 23

² Там же, С. 30

ма схожая с айнами в Японии. Свидетельства также указывают на то, что расы монголоидного типа появились в Юго-Восточной Азии лишь гораздо позднее. А так как нам известно, что в западной Азии в этот период также не было монголоидов, следует предположить, что они происходят из северных регионов. ...

Существуют утверждения о том, что их [монголоидные] физические особенности строения* сформировались в результате пребывания в среде, где преобладающим фактором выступал сильный холод. Подобные погодные условия должны были существовать в Сибири, а также в восточной части Центральной Азии во время четвёртого Ледникового периода, когда свободные от льда области представляли собой подобие спасительных карманов, затаившихся между горными ледниками и сибирскими ледниковыми щитами. В этих областях было чрезвычайно холодно (часто температура падала ниже 20 °C) и там бушевали сильные ветра. Животным и людям, обитавшим в этом регионе, должно быть приходилось вести ужасную борьбу за существование. Множество людей погибло, а немногие оставшиеся адаптировали свою культуру к окружающим условиям: начали выделывать одежду из шкур и кожи животных (возможно так появилась первая шитая одежда?). Такова была первая адаптация, однако та, которая последовала за ней, представляет собой куда больший интерес. Ввиду неизбежного оголения некоторых участков лица, в частности носа, рта и глаз, требовались некоторые физиологические изменения, который способствовали бы защите этих чувствительных областей. Таким образом, наиболее оптимальная ситуация для претворения подобных естественных изменений в жизнь могла сложиться в условиях этих изолированных ограниченных групп протомонголоидного (не установленного) типа. В таком случае произошли бы анатомические изменения для выживания....

Представители классической монголоидной народности, которые освободились от ледяного плена во время потепления последнего Ледникового периода, начали удаляться от своего первичного места обитания приблизительно 8000–10,000 лет назад. Они смешивались с другими расами и так появились монголоидные типы, которые существуют и по сей день. Ко второму тысячелетию до н.э. большая часть населения Северного Китая и, как минимум, часть западного Китая принадлежали к монголоидному типу. ...

В юго-западной Сибири археологические свидетельства монголоидного типа отсутствуют вплоть до периода минусинской курганный культуры (вероятно, после 500 г. до н.э.). Это свидетельствует о том, что очаг распространения монголоидных культур находился, вероятно, к востоку от Енисея и что наиболее длительное передвижение этой расы проходило по оси север-юг, что могло бы объяснить её более раннее распространение в Китае и, возможно, в Новом Свете¹.

Таким образом, формируя картину китайской мифологической системы, следует держать в уме четыре доисторические стадии развития этой страны:

1. Ранний палеолит, о. 500,000 до н.э., когда распространяется первичная народность, характерная для тропиков (вероятный центр происхождения — Юго-Восточная Азия, яванский человек): вид обезьяноподобных каннибалов, оперирующих тяжёлыми, грубо обработанными каменными резаками, а также, в области Чжоукоудянь — огнём.
2. Средний и (возможно) Поздний палеолит, о. 50,000—25,000 гг. до н.э., когда были распространены каменные орудия развитого типа, напоминающие известные в Европе: орудия мустьерского типа (неандерталец), ориньякского и мадленского (кроманьонец): на данном этапе должны были доминировать ритуалы и мифы с мотивом Великой охоты, характерные для культур северного региона, подобные тем, которые мы обсуждали в томе Изначальной мифологии при рассмотрении культур Америки и Евразии.
3. Отрезанное от других, в высшей степени обособленное гипотетическое сообщество протомонголоидов Арктики которое, выйдя за пределы своей ледяной тюрьмы о. 8000—6000 в. до н.э. где-то в области к северо-востоку от Енисея двинулось в двух направлениях: клином на юг, через Монголию и Китай вплоть до Индонезии с одной стороны, и в направлении Северной и Южной Америки с другой. Следует пытаться обнаружить знаки, которые могли бы поведать нам больше о мифологических формулах этого циркумполярного протомонголоидного комплекса.

¹ Уолтер А. Фэйрсервис-младший, Истоки восточной цивилизации (Нью-Йорк: Новая американская библиотека мировой литературы, Инс.; Книга наставника, 1959), стр. 73—76, в сокращённом виде.

4. Великие культуры Позднего неолита с развитыми керамическими изделиями, большое количество которых было впервые обнаружено в Китае доктором Андерссоном на стоянках Ганьсу, Шанси, и Хайнань и которые возникают внезапно, будто бы из ниоткуда.

Чем глубже мы погружаемся [отмечает доктор Андерссон] в изучение этих отдалённых времён, тем более поражают нас те буквально нерешаемые загадки, которые возникают на нашем пути. Первой из них выступает «неолитический пробел», который, вкратце, заключается в следующем:

В течение лёссового периода (эпоха палеолита) климат Северного Китая был столь засушлив, что наверняка большая часть этой территории, за исключением небольших озёрных местечек, была безлюдна.

За лёссовым периодом следует стадия глубинной речной эрозии Банцяо, когда большая часть лёсса была разбита и пейзаж состоял из множества маленьких каньонов, вырезанных в сплошных скальных породах. Этот период, который несколько схож с мезолитом и ранним неолитом, характеризовался обильными ливнями, что в этой части света является благоприятным фактором. Другими словами, здесь несомненно водилось много дичи и природные условия отлично подходили для обитания первобытного человека. Однако, насколько мне известно ... на севере Китая до сих пор не было обнаружено ни одной подтверждённой стоянки как эпохи мезолита, так и неолита.

И вдруг, внезапно, к самому завершению неолита, всего четырём тысячелетиями ранее нас [т.е. около 2000 г. до н.э.] доселе пустовавший регион предстаёт перед нами во всем бурном течении жизни. Сотни, если не сказать тысячи деревень мостятся по горным уступам, возвышающимся над просторными долинами. Многие из них на удивление крупны и, должно быть, служили домом для огромного количества людей. Их обитатели были охотниками и скотоводами, но в то же время, о чём свидетельствуют обнаруженные орудия труда, а также рисовая шелуха, найденная в глиняном осколке из пещеры Яншао Цун, промышляли земледелием. Мужчины были отличными плотниками, а их женщины были искусны в качестве и плетении. Превосходные керамические изделия, равных которым в тот период времени не было

обнаружено, указывают на то, что обитатели стоянок Хайнань и Ганьсу достигли весьма высокого уровня цивилизации. Там должны были так или иначе существовать новые изобретения, либо заимствования новых технологий из других земель — некий толчок, который обеспечил столь стремительное распространение быстро растущего населения¹.

Что до возможных датировок, они были представлены в томе Изначальной мифологии и выглядят следующим образом:

1. *Грубая, не покрытая глазурью керамика*: гипотетически, эти грубые изделия, выделяемые вручную, либо методом намотки и украшенные оттисками («наносимым шнуром, либо циновкой»), либо комочками и полосами глины, наносимыми до обжига, могут быть отнесены (однако подтверждения до сих пор нет) к раннему неолиту о. 2500 г. до н.э.: подобного рода изделия также широко распространены за пределами Китая — в Англии, Америке, а очагом их происхождения, по видимому, являются дробные культуры Ближнего Востока, о. 4500 г. до н.э.

2. *Изящная расписная керамика (янишао)*, о. 2200—1900 гг. до н.э.: демонстрирует неоспоримое сходство с расписными изделиями дунай-днестровской зоны Юго-Восточной Европы с одной стороны (арийский очаг) и северного Ирана с другой; к легко узнаваемым и распространённым в то время мотивам отделки относятся: двойной топор, спиральные узоры и свастика, меандры и многоугольники, узоры из концентрических кругов и шахматные узоры, волнистые линии, угловые зигзаги и группы полос; однако выделяется здесь интересная особенность, характерная, я полагаю, исключительно для Китая и доколумбовой Мексики — так называемый сосуд-трипод Ли, ножками которого выступают три свисающих груди, полые внутри и держащиеся на сосках.

3. *Изящная черная полированная керамика (луншань)*: характерная скорее для области Шаньдун («Священная обитель Китая»), чем для Хайнаня; датируется приблизительно о. 1900—1523 гг. до н.э.

4. *Изящная белая керамика (шан)*: существует в рамках культуры, где также были распространены бронзовые изделия, запряжённые лошадьми двухколёсные колесницы, письмо и концепция иератического государства: Шан является древнейшей из классических династий Китая и ныне датируется о. 1523—1027 гг. до н.э.

¹ Андерссон, цит.соч., С. 296—297

Если мы обратимся к временной сводке, составленной мной для обширного сравнения мифологий развитых цивилизаций, очевидно, что китайская далека от первенства — в действительности, она находится практически в самом конце списка. Напомним, что наши датировки для Ближнего Востока были следующими:

- I. Протонеолит: о. 7500—5500 гг. до н.э.
- II. Базальный неолит: о. 5500—4500 гг. до н.э. —
- III. Поздний неолит: о. 4500—3500 гг. до н.э. —
- IV. Иератические города-государства: о. 3500—2500 гг. до н.э. —
- V. Поздний бронзовый век: о. 2500—1500 гг. до н.э.
- VI. Героический железный век: о. 1500—500 гг. до н.э. —
- VII. Классический период: о. 500 г. до н.э. — 500 г.н.э. —
- VIII. Период великих верований: о. 500—1500 гг.н.э. —

Индия вступила в историю, как мы отметили ранее, во время V периода. Китай, как мы видим сейчас, в VI период. Однако, если принимать во внимание доступные нам китайские письменные источники, это событие отодвигается до этапа VII. Однако многочисленные свидетельства указывают на то, что к этому моменту уже существовала как минимум отдалённая связь с Западом. Шёлковый путь между Римом и Китаем использовался для коммерческих целей уже к 100 г. до н.э. Александр достиг долины Инд в 327 г. до н.э. Персия была там за два века до него и ранее мы отметили, что железо попало в Индию именно через Персию в о. 500 г. до н.э. В Китае железо появилось приблизительно в этот же период.

Таким образом, основные даты, которые следует держать в уме при рассмотрении данной части нашего анализа, следующие:

Шан (основной китайский период расцвета бронзового века), 1523—1027 гг. до н.э.

Ранний Чжоу (период развития феодализма), 1027—772 гг. до н.э.

Средний Чжоу (период распада феодализма), 772—480 гг. до н.э.

КОНФУЦИЙ, 551—478 гг. до н.э.

Поздний Чжоу (период воинствующих городов-государств), 480—221 гг. до н.э.

Цинь (Сожжение книг: Великая китайская стена). о. 221—206 гг. до н.э.

Хань (расцвет конфуцианства), 206 г. до н.э. — 220 г.н.э.

Шесть династий (разлад: установление буддизма), 220—589 гг.н.э.

БОДХИДХАРМА, 520 г.н.э.

Суй (повторное объединение империи: Большой канал), 590—617 гг.н.э.

Тан (кульминационный этап китайской цивилизации), 618—906 гг.н.э.

Сун (неоконфуцианство: апогей изобразительного искусства), 960—1279 гг.н.э. **Юань** (монгольская династия: Чингисхан), 1280—1367 гг.н.э.

Мин (реставрация неоконфуцианства), 1368—1643 гг.н.э.

Цин (Маньчжурская династия: распад), 1644—1911 гг.н.э.

Периоды династии Шан, а также ранний и средний Чжоу во многом схожи как по духу, так и по времени с Индией начиная с вторжения туда ариев и заканчивая периодом Будды. Аналогичным образом, восьмой и последующие века до н.э. были свидетелями расцвета как Китая, так и Индии, княжеских столиц, возвышающихся над обширными областями и распада предшествующего феодального уклада. Говорится, что во времена Конфуция существовало не менее 770 соперничающих княжеств. Однако, когда мир начал распадаться на части, китайская мысль вместо того, чтобы отбросить борьбу и удалиться в лес, начала искать способы по его восстановлению. Таким образом, вместо великой науки о путях отторжения мира, китайская философия представляет нам пути гармоничного взаимодействия с ним, а к чему это привело мы увидим далее.

II. Мифологическое прошлое

Из-под пера Эдгара Аллана По вышел небольшой рассказ под названием «Бес противоречия» и мне и правда кажется, что на всех создателей благочестивых верований мира этот «дух» оказывает особенное влияние, поскольку сложно представить себе, чтобы они не понимали того, что делают. Также нельзя полагать, что они сознательно стремятся ввести людей в заблуждение. Однако факт в том, что они редко удовлетворяются тем, чтобы сварить для морального насыщения человечества чудодейственную похлёбку из собственных апокрифических фантазий и им просто не терпится представить своё творение с в высшей степени напыщенным видом в качестве амброзии, добы-

той ими из некоего колодца истины, к которому они смогли получить доступ благодаря своему особенному душевному устройству. Всё обстоит в точности так, как написал По: «Нельзя отрицать, что вся метафизика», как он именует подобного рода труды, «была состряпана *a priori*. Выдумывать схемы, диктовать цели богу принялся не человек, способный понимать и наблюдать, а скорее человек интеллекта и логики. Охватив подобным образом, к собственному удовлетворению, замыслы Иеговы, он построил из этих замыслов бесчисленные системы мышления.»¹ В результате любопытного влияния того же беса противоречия, который вдохновил мудрых на создание их систем, повсеместно как грубые невежи, так и истинно учёные умы с отвращением отбрасывали любые факты, которые могли бы поведать им больше об истинной сути того живительного напитка знания, в соответствии с которым они регулируют свою жизнь, мысли и мечты. Такого, как известно, и наше собственное отношение к Библии. Таковыми же выступают на Дальнем Востоке легенды о золотом веке Яо и Шунь, инженерных чудесах Великого Юя и, главным образом, письменная история Китая, насчитывающая пять тысячелетий.

В действительно поразительно, как мало нам известно о письменных источниках Китая до периода Конфуция (551—478 гг. до н.э.). Ещё более поразительным для некоторых кажется тот факт, что начиная с периода Конфуция и далее тексты подвергались такой тщательной обработке, что до сих пор наиболее квалифицированные из специалистов как Европы, так и Японии с Китаем с трудом могут даже с уверенностью выделить труды самого Конфуция, не говоря уже о многочисленных мифологических, философских, поучительных и других трудах, которые были до него. В результате все мифы (или, скорее поучительные истории, учитывая тот вид, в котором они дошли до наших дней) китайского золотого века можно считать плодом скорее конфуцианского «леса карандашей», чем изошедшими от «родной земли» или «первобытной чащи». А если среди них и сохранились хоть какие-то драгоценные осколки или цельный нефрит времён Яншао, Луншань, Шан или даже Чжоу (что-либо пережившее сожжение книг Цинь Шихуанди в 213 г. до н.э.), следует ясно понимать, что они были подняты со своей изначальной основы и тщательно убраны в позднее, утончённое облачение подобно тому, как старый добрый египетский скарабей, которого заливают в золото, чтобы превратить в кольцо для руки некой благородной дамы.

¹ Эдгар Аллан По, Работы (Нью-Йорк: Томас Нельсон и сыновья, 1905), Раздел I, Часть IV, СС 27-28

В своём внушительном труде шведский синолог доктор Бернхард Карлгрен сделал попытку воссоздать мифологический пласт, в соответствии с которым китайцы — по крайней мере некоторые из них, жили до того, как схоласты ханьского периода начали вкраплять собственные нити учения в древнее наследие; в дальнейшем я собираюсь ориентироваться на его труд предполагая, что материалы, представленные там, по большей части исходят, как он утверждает, из потомственных легенд царственных домов периода Чжоу.

Первой особенностью, заслуживающей внимания, выступает тот факт, что в их мифологии отсутствуют повести о сотворении мира. Это характерно как для ранних мифов периода Чжоу, так и для более поздних мифов, вышедших из-под пера конфуцианских классиков. Небольшое их количество появляется позднее, в период Хань, однако они не принадлежат к классической системе мысли и по большей части связаны с даосизмом. Из них мы сможем узнать не столько о Китае, сколько о диффузии мотивов в период четырёх великих империй: Рима, Персии аршакидов, Индии кушанов и ханьского Китая. Они — плод космополитичной мифологии великих морей и караванов. Не находим мы в ранних китайских материалах также и подобию тех грандиозных образов вселенского уничтожения, коими пестрят мифологии Индии. Здесь мир видится гораздо более прочным, чем вселенский мираж, каким он предстаёт в Индии. Наконец, здесь нет и намёка на Великое обращение с характерной для него тенденцией к возвращению к самому основанию — жажде жизни. Отведав кнута и пряника (а в истории Китая было вдоволь и того, и другого) китайцы умудрились сохранить поразительно жизнерадостную уверенность как в себе, так и в простейших божествах плодородия, процветания и долголетия.

В сравнении с тем богатством вкусов, через который мы старались пробиться в Индии, боюсь, китайская мифологическая кухня может на первый взгляд показаться несколько скудной. Однако, как вы сможете наблюдать, постепенно блюда все сменяют друг друга и немного погодя вы станете участником полноценного банкета. Привычки китайцев как в мышлении, так и в пище причудливо изворотливы и, несмотря на все мои усилия представить их мифологию в ином ключе, эта их характерная черта все равно будет проявлять себя. И вот мы вступили на этот причудливый путь: перед нами мифологическое прошлое Китая, собранное из обломков тщательно пережёванной мифологии периодов Раннего и Среднего Чжоу, которые дошли до наших дней хаотично разбросанными в огромном множестве текстов ещё более поздней

постконфуцианской эпохи. Читатель сможет отметить, что здесь отсутствует как космогония, так и любой намёк на творение мира. Мир уже прочно стоит на ногах и дело стоит за созданием Китая.

ПЕРИОД ДРЕВНЕЙШИХ НАРОДОВ

1. *Повелители птичьих гнёзд*. В те времена люди жили в птичьих гнёздах, которые они возводили на деревьях, чтобы избежать опасностей, поджидавших их на земле.

2. *Повелители огня*. От сырой пищи у людей болели животы. Тогда мудрейшие изобрели способ добывания огня с помощью палочек и научили людей готовить.

3. *Потоп Кунг Кунга*. »В эпоху, следующую за Повелителями огня, когда правил Кунг Кунг, воды поглотили семь десятых земли и сухой осталось лишь три десятых. Он смог извлечь выгоду из сложившихся погодных условий и поддерживать жизнь империи на оставшемся пространстве.»¹

Здесь следует отметить упоминание о том, что уже существует «империя». Также появляется мотив Всемирного потопы. И классический китайский мотив предстаёт в заключительном предложении, где говорится, что Кунг Кунг смог «извлечь выгоду» из сложившегося положения. Благочестие заключается в принятии обрушившихся условий; компетентность — в способности извлечь из них выгоду.

В Классической истории более позднего времени (*Шу-цзин*), которая является одним из фундаментальных текстов классической китайской мысли, этот период древнейших народов полностью опускается; все великие деяния приписываются Яо и Шунь (см. ниже), Кунг Кунг же намеренно перемещается в их эпоху и превращается в нерадивого сановника, изгнанного за свою неумелость.

ПЕРИОД ВЫСОЧАЙШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛИ

Само название этого периода предполагает, что в старой мифологии он играл важную роль. Однако в доживших до нас текстах от этого периода сохранились лишь имена около дюжины правителей, один из которых, Жун-чэн

¹ Бернхард Карлгрен, «Легенды и культы в Древнем Китае», Бюллетень Музея древностей Дальнего Востока, № 18, 1946, СС. 218—19, цитируется Куан-цзы.

именуется создателем календаря, а другой — Чжу-юн носит имя божества огня. Доктор Карлгрен отмечает, что несмотря на то, что имена правителей этого таинственного периода «мало о чём говорят нам», они, все же, свидетельствуют о том, что «в эпоху Чжоу в Китае должно быть существовал ряд мифов, посвящённых жизнеописанию героев древности.»¹

ЭПОХА ДЕСЯТИ ВЕЛИКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ, ЗАВЕРШАЮЩАЯСЯ ПРАВЛЕНИЕМ ЯО, ШУНЬ И ВЕЛИКОГО ЮЯ

В ранней мифологии эпохи Чжоу в качестве правителей этой значительной эпохи, которая завершилась Потопом, упоминается десять императоров. Таким образом выходит, что здесь мы имеем некое видоизменение древнего шумерского «списка правителей.» Ниже, наряду с именами правителей, я позволю себе перечислить также некоторые атрибуты, которые приписывались им в легендах и, полагаю, это послужит доводом в пользу месопотамской теории; конечно же, я постараюсь передать их в характерной китайской манере. Они представлены в следующем порядке:

1. Фу Си; 2. Шэнь-нун. — В легендах периода Чжоу обоим этим императорам отводится скромная роль. Однако в появившейся позднее «Книге Перемен» 7(И Цзин) они обретают большое значение: Фу Си здесь приписывается изобретение символов, которым посвящён сам труд (см. гл. 7, п. 3), а также говорится, что именно он научил людей использовать сети для охоты и рыболовства; Шэнь-нуну же, который «правил миром на протяжении семнадцати поколений» приписывается изобретение плуга, а также открытие свойств лекарственных растений.²

3. Ян-ди. За долговременным правлением Шэнь-нуна следует краткий век Ян-ди, который был повержен своим славным братом

4. Хуан-ди. Считается, что у этого важного мифического персонажа, который также зовётся Жёлтым императором, было двадцать пять сыновей, потомками которых считались не менее двенадцати феодальных семейств эпохи Чжоу; таким образом, согласно наблюдению Карлгрена, «подношения Хуан-ди должны были быть широко распространены во множестве феодальных семейств, а не только при царском дворе.»³ Хуан-ди изобрёл палочки для

¹ Там же, С. 221

² Там же, С. 276—277 и 212

³ Карлгрен, цит.соч., С. 278

добывания огня (которые уже были изобретены Повелителями огня ранее), выжег леса на холмах, вырубил кустарники, высушил болота и прогнал всех диких животных. Благодаря ему стало возможно разведение скота. В своей добродетельности он смог объединить под своей властью варварские племена со всех четырёх направлений своего царства: некоторые племена отличались наличием дыр в груди, другие — длинными руками, третьи — глубоко впалыми глазами. Размышляя на Лучезарной террасе вместе со своими мудрыми советниками, он приказал создать флейты и устройство из двенадцати колокольчиков, чтобы «привести в гармонию пять звуков»; когда же он отправился на священную гору Тайшань чтобы принять участие в собрании духов, он ехал на колеснице из слоновой кости, запряжённой шестью драконами. Пред ним нёсся бог ветра, расчищая путь; бог дождя омывал пред ним дорогу; впереди неслись тигры и волки, сзади — духи, рядом с ним ползли змеи, а над ним летели фениксы¹.

Здесь важно отметить тип мысли, который я обозначу как *мифологическая этнология*, который характерен не только для китайской философии, но и для всего древнейшего мира. За пределами Срединного царства есть лишь варвары — недолюди и данная свыше задача Китая заключается в том, чтобы управлять ими. Такая же позиция, например, налицо в предостережении, которое великий маньчжурский император Китая отправил королю Георгу III в Великобританию в 1795 году.

Для меня, кто держит весь мир в своих объятиях, нет иной цели, кроме как поддержания совершенного правления и исполнения своих царственных обязанностей. Мне нет дела до диковинок и драгоценностей. ... Мне не интересны производственные достижения вашей страны. Тебе же, о король, подобает с уважением отнестись к моим пожеланиям и в дальнейшем проявлять ещё большую преданность и верность мне, чтобы, преклонившись перед нашим тронem, ты мог обеспечить мир и безопасность собственной державы. У нашего Небесного Императора всё имеется в изобилии и в пределах наших границ нет недостатка в товарах. Потому нам нет нужды в импорте производства заграничных варваров в обмен на наши товары. ... От меня не укрылась одинокая отдалённость вашего острова, отрезан-

¹ Там же, С. 278–80

ного от остального мира буйными водными потоками, и я не упускаю из виду ваше простительное незнание обычаев нашей Поднебесной Империи. ... С трепетом подчиняйтесь и не проявляйте халатности¹.

Вот так да!

5. Шао-хао. В текстах, дошедших до наших дней, об этом императоре сказано лишь то, что он правил всего семь лет (мотив ритуального царевубийства?). Однако, по мере того как наш список Десяти правителей приближается к классическому золотому веку Яо и Шунь, информации становится все больше и кости наконец то обрастают плотью.

6. Чуань Ци: также известный как Као Ян У Као Яна (Чуан Ци) было восемь талантливых сыновей, один из которых — Кун («Великая рыба») стал отцом Великого Юя и его неудачливого предшественника, которому выпало на долю бороться с Потопом (см. заголовок 8)².

7. Ку. У этого правителя было две жены: Цзян Юань и Чень Ти и обе они понесли чудесным образом. Первая забеременела, когда ступила на отпечаток большого пальца ноги божества. Она дала рождение Хоу-цзи «не претерпев каких-либо страданий и разрывов», который стал министром земледелия во время правления Шуня. «Его уложили в борозду от плуга, а быки и овцы аккуратно обходили его стороной. Его уложили на холодный лёд, но птицы спустились и укрыли его своими крыльями.»³ (Мотив непорочного рождения, изгнания в детском возрасте, взращивания животными: эвгемеризация божества земледелия. Ср. с рождением и детством Христа). Второе чудесное зачатие произошло, когда обе женщины находились в своём девятиуровневом дворце наслаждений, где услаждались вином, сладостями и музыкой. Божество послало им ласточку, которая так сладко пела, что они наперегонки погнались, чтобы поймать её. Они накинули на неё одеяло, а когда, некоторое время спустя, подняли его, птица улетела, оставив на месте два яйца. Каждая из них проглотила по яйцу; Чень Ти понесла; её сын через несколько веков дал рождение основателю династии Шан⁴. (Здесь интересно отметить символику числа девять. Это число Данте

¹ Э. Т. Бэкхаус и Дж. О. П. Бланд, *Анналы и воспоминания двора Пекина* (Лондон: В. Хайнеманн, 1914), С. 322; Цитируется Ада Б. Бозман, *Политика и культура в международной истории* (Princeton University Press, 1960), СС. 145–46

² Карлгрен, цит.соч., С. 211

³ Там же, С. 257

⁴ Там же, С. 211

приписывал Беатриче;¹ таково число ангельских хоров, восславляющих Бога; именно столько раз было ударено в колокол Ангелус в честь зачатия Марией Христа от святого духа в форме голубы. Ср. также Леда и лебедь.

8. Яо. Ци Яо, Божественный Яо — наиболее прославляемый монарх китайского золотого века, является образчиком благочестия на все времена. Большая Классическая история (*Шу-цзин*) начинается с воспевания славы его личности и правления:

«Вглядываясь в древние времена,» написано там, «мы видим фигуру Божественного Яо который естественным образом и без всякого усилия демонстрировал качества благородства, разумности, образованности, внимательности, истинной галантности и обхождения. Сиятельность этих его качеств распространялась на все четыре направления, достигала небес и спускалась под землю. Он всегда выделял способных и благочестивых и любовным взглядом окидывал все прочие девять классов своей обители, благодаря чему, там всегда царила гармония. Он регулировал деятельность людей и наставлял их, потому все они под его правлением отличались великим разумом. Он объединил и привёл в состояние гармонии множество царств. Так черноволосый народ претерпел трансформацию. Так во вселенной воцарился мир.»²

Однако, несмотря на великое благочестие и всеобъемлющее влияние мудрого Яо, в его правление всё было не совсем спокойно; ужасающие наводнения приходили одно за другим и, казалось, никто не мог остановить это. Министр труда обещал многое, однако мало в чём преуспел.

Ци Яо произнёс: «Кто найдёт для меня человека, соответствующего нашему времени, которого я мог бы возвысить и установить на должности?»

Фан Чи ответил: «Ваш собственный сын и наследник Чу обладает исключительным разумом.»

Ци Яо ответил: «Увы! Он лишён искренности и склонен к склокам. Разве может он преуспеть в этом деле?»

Ци Яо снова воззвал: «Кто найдёт мне человека, который мог бы соответствовать острой необходимости нашего положения?»

Тогда его коварный советник Хуан-ту ответил: «В недавнем вре-

¹ Данте, Новая жизнь, 2, 3 и 6

² Шу-цзин 1.1; согл. Джеймсу Легге, Священные книги Китая: тексты конфуцианства, часть I, Священные книги Востока, том. III (Oxford: The Clarendon Press, 2-е изд., 1899 г.), СС. 32–33

мени нам были красочно продемонстрированы великие заслуги Министра труда.

Ци Яо ответил: «Увы! Когда все молчат — он много говорит; но, когда берётся за дело, из этого немного выходит. Только кажется, что он достоин уважения. Но смотрите! Воды потопа уже угрожают самим небесам!»

Тогда Ци Яо обратился к своему главному министру: «О мудрый Повелитель четырёх гор, водные потоки ужасающи в своём натиске. Они омывают вершины гор и достигают величайших высот, угрожая самим небесам, обитатели низин же давно стонут и ропщут под их натиском. Неужели нет ни одного достойного человека, которому я мог бы доверить работу по преодолению этого бедствия?»

Тогда весь двор единодушно произнёс: «А как же Кун?»

Как мы помним, Кун был отцом юноши, которому суждено было в своё время стать Великим Юем и сам также был чрезвычайно одарённым сыном предшествующего монарха (6) Чуан Ци.

Ци Яо ответил: «Увы! Но сколько противоречив этот юноша! Не желая внимать нашим указам, он вечно калечит своих сверстников.»

Повелитель четырёх гор согласился: «И все же, неплохо дать ему попытку и посмотреть, что из этого выйдет.»

Так задача легла на плечи Куна. Ци Яо сказал ему: «Ступай и с усердием выполняй свой долг!» Он упорно трудился на протяжении девяти лет, однако не смог выполнить задачу.

Ци Яо сказал своему главному министру: «Дорогой Повелитель четырёх гор, я уже семьдесят лет восседаю на этом троне. Теперь настало время тебе взять на себя бремя моего положения — я завещаю его тебе.»

Но тот ответил: «У меня недостаёт для этого добродетельности. Я опорочу ваше положение.»

Ци Яо сказал ему: «Тогда укажи мне на претендента среди славных или же укажи на человека из числа бедных и несчастных.»

Тогда все присутствующее сказали Ци: «В числе низших есть один неженатый мужчина, его имя Шунь.»

Ци Яо ответил: «Да, я слышал о нём. Что вам есть сказать в его пользу?»

Повелитель четырёх гор ответил: «Он сын слепца. Отец его упорно отказывается следовать каким либо принципам; его приёмная мать лишена искренности; его сводный брат Сян раздражителен. Однако, обладая величайшим сыновним благочестием, он смог ужиться с ними в гармонии и, постепенно, способствовал тому, что они всё более обучались сдержанности и теперь они более не стоят на грани великого зла.»

Ци Яо сказал: «Хорошо, давайте попробуем его. Я женю его на своих дочерях и посмотрю на его поведение.»

Тогда Ци Яо устроил всё соответствующим образом и послал своих дочерей к северу от реки Квай, чтобы они стали жёнами семьи Шунь. В напутствие Ци сказал им: «Должным образом исполняйте свой долг!»¹

Так настал момент выбора и возведения на трон нового Ци, божественного правителя и здесь делается акцент на том, что первостепенным для этой роли выступает не генеалогический, но моральный фактор — это в высшей степени конфуцианская позиция. Более того, здесь эта мысль ещё более подчёркивается за счёт наделения плохим характером как сына императора, так и родителей юного Шуня, чьё сыновье благочестие является главным и, пожалуй, решающим фактором, позволившим ему вступить на престол правителя вселенной. Насколько мне известно, в мифологиях Индии, где акцент всегда делается на рождении претендента, подобных прецедентов нет.

Характерный для Китая мотив передачи монархом своего положения наиболее достойному из его подданных вне зависимости от его положения может свидетельствовать о распространении на его территории ранее матриархального уклада или даже более жестокого обычая «убийства старого правителя», который обсуждался Фрейзером в его *Золотой ветви*; мы видим, что Яо весьма поспешно направляет Шуню обеих своих дочерей. На самом деле, в одной из старых книг есть строки, которые вполне заключают в себе подобный угрожающий тон — там часто употребляются выражения: «Шунь вынудил Яо; Ю вынудил Шуня.»² Однако в позднейшем классическом контексте этот архаический мотив (если он таковым являлся) был переведён на моральную плоскость, которая лежит в основе образа китайского идеального правителя —

¹ Шу-цзин, 1.3., в соотв. с Легге, цит.соч., С. 34—36

² Хань Фей-цзы, цит. по Карлгрену, цит.соч., С. 295

благочестивого правителя и, следовательно, в высшей степени благочестивого человека.

Яо испытывал Шуня различными способами: например, он послал его в лес у подножья диких холмов; однако даже яростный ветер, гром и ливень не останавливали его¹. Здесь перед нами снова изначальный мотив, который китайская мифология разделяет, например, с мифологиями Северной Америки — испытание тестем. Однако мораль остаётся конфуцианской. Также можно провести параллель между этим испытанием Шуня в лесу, среди бушующих ветра, грома и дождя с обетом Спасителя джайнов Паршванатхи. В таком случае контраст между индийской темой абсолютного отречения и конфуцианской — конструктивного включения в деятельность предстаёт наиболее явно.

«Земледельцы Лишаня посягали на границы друг друга. Шунь отправился туда и сам вспахал землю; за год он установил верные границы. Рыбаки на берегу реки Хо соперничали за улов. Шунь отправился туда и сам занялся рыболовством; спустя год юные рыбаки начали уступать улов старшим. Гончары восточных варварских окраин делали грубые и ветхие сосуды. Шунь отправился туда и сам занялся гончарным делом. Спустя год они начали выделять прочные и искусные сосуды.»²

Ци Яо проправил ещё только три года, после чего передал свой трон Шуню; конечно же, благородный юноша сперва отверг его предложение. «И всё же,» продолжается в Классической истории, «в первый день первого месяца Шунь принял отречение от трона Ци Яо в храме их Достопочтимого предка.»³ (ср. с празднеством Хеб-сед, которое проводилось фараонами в завершение рода!). На двадцать восьмом году правления Шуня Яо, которому исполнился 101 год, погиб по пути на север, где собирался наставлять восемь варварских племён той части света, среди которых он был похоронен очень просто, без кургана с северной стороны священной горы Севера⁴.

9. Шунь. Будучи в должности наместника императора, Шунь за двадцать-восемь лет уже успел совершить все великие подношения богам; каждые пять лет он отправлялся с проверкой во все четыре направления страны и там делал подношения у подножья четырёх главных гор; каждые четыре года он принимал феодалов в своей столице и анализировал их деятельность; он распределял

¹ Шу-цзин, 2.1.2., в соотв. с Легге, цит.соч., С. 38

² Хань Фей-цзы 1, цит. по Карлгрену, цит.соч., С. 297

³ Шу-цзин, 2.1.2., в соотв. с Легге, цит.соч., С. 38

⁴ Карлгрен, цит.соч., С. 292–293

назначения, ввёл новые стандарты измерения, разделил страну на двенадцать провинций, установил нормы наказания и наказывал тех, кто заслуживал наказания¹. Он также не был скуп на награды. Например, когда его Хранитель драконов Тунг Фу показал свою искусность в деле привлечения драконов путём предложения им особенной, приятной для них пищи, Шунь был столь удовлетворён, что наделил его фамильным именем, дал в подчинение людей, земли и сделал родоначальником великого дома².

Однако главная проблема — наводнения, всё ещё не была разрешена, ибо Куну не удалось выполнить возложенную на него миссию; согласно Классической истории, он презрел законы природы. «Он преградил путь надвигающимся водам и так вывел из равновесия пять элементов. Это разозлило Повелителя небес, и он не одарил его Великим планом девяти делений. Так он стал причиной крушения неизменного уклада Небес. За это он был помещён на пожизненное заключение; задача отца перешла к его сыну Юю, когда тот достиг зрелости.»³

10. Юй. «Великого Юя», говорится далее в нашем историческом труде, «Небеса одарили Великим планом девяти делений, благодаря чему неизменный уклад небес был должным образом восстановлен.»⁴ Достиг он этого путем, совершенно отличным от отцовского; от Мэн-цзы мы узнаем, что: «Юй вспахал почву и вывел воды к морю; он прогнал прочь змей и драконов, низведя их в болота. Тогда воды начали протекать в центре земель: они стали реками Сянцзян, Хуайхэ, Хо и Ханьцзян. Когда все препятствия были устранены, птицы и звери, одолевающие людей, были прогнаны, и, наконец, народ смог обрести землю для того, чтобы осесть.»⁵

У Юя была длинная шея, рот его был подобен клюву ворона и лицо его было уродливо. Однако все следовали за ним и почитали как святого, поскольку он был очень усерден в обучении⁶. Однажды служанка императора сделала прекрасное вино и принесла ему немного; попробовав его и действительно найдя весьма вкусным, он отослал её прочь от двора. «В будущем,» сказал он, «многие потеряют своё положение из-за этого напитка.» Впоследствии он

¹ Шу-цзин, 2.1.3., в соотв. с Легге, цит.соч., С. 38–40

² Карлгрен, цит.соч., С. 298

³ Шу-цзин, 5.4.1, в соотв. с Легге, цит.соч., С. 139–140

⁴ Там же.

⁵ Мэн-цзы 3.1.4.7, согл. Карлгрену, цит.соч., С. 303

⁶ Карлгрен, цит.соч., С. 306

более никогда не употреблял вино. Всю жизнь свою он провёл в трудах, которые выполнял в соответствии с естественными условиями, складывающимися вокруг него в тот или иной момент. Когда он прибыл в область обнажённых, он снял с себя все одежды в соответствии с местными обычаями. Трудясь, он побывал во всех уголках своей земли. На дальней восточной окраине он достиг места под деревом, где принимают омовение десять солнц, прежде чем отправиться в свой путь; на дальней южной окраине он набрёл на места лаковых деревьев, красного зерна, кипящих озёр, гору девяти совершенств, крылатых людей, обнажённых людей и обитель бессмертных; на западной окраине он обнаружил людей, питающихся росой и воздухом, гору мага, гору золоту и народ, у которого было три лица и одна рука; на северной окраине жили различные варварские племена, там также было множество водоёмов, священная Гора севера и Гора груди камней¹.

Когда он завершил свои труды, он предстал перед Шунем. В Классической истории об этом говорится так:

Шунь сказал: «Должно быть ты можешь многое рассказать о поразительных вещах, встретившихся на твоём пути.»

Юй с поклоном ответил: «В пути я лишь размышлял о возложенных на меня задачах. Потому, что могу я сказать?»

На это министр юстиции ответил: «Да будет! Неужели совсем нечего тебе сказать нам?»

Юй ответил: «Казалось, что воды потопа достигают Небес; в своей величественности они охватили величайшие из гор, превзошли могучие вершины; люди были охвачены ужасом и отчаяньем. Тогда я взошёл на четыре средства передвижения [колесницы на земле, лодки на воде, сани на льду и ботинки с шипами на холмах] и срубил все деревья вдоль холмов. Тогда же я, вместе с министром земледелия [см. заголовок 7] показал людям, как добывать плоть для пищи [путём поимки рыб, птиц и зверей]. На всей территории девяти провинций я проложил пути для водных потоков и направил их к морю, одновременно мы сеяли повсюду зерно вместе с министром земледелия, чтобы показать людям, как растить пищу, которую можно есть наряду с мясом. Далее я подталкивал их к тому, чтобы обменивать

¹ Там же, С. 305

то, что у них есть на то, чего нет и не делать больших запасов. Таким образом, у всех появилось зерно для пропитания и в бесчисленных количествах областей установился мир и порядок. ...

После женитьбы я провёл со своей супругой лишь четыре дня. Если мой сын плакал, я не обращал на это внимания и продолжал направлять все мысли осмысление возложенной на меня задачи.»¹

«На протяжении десяти лет,» говорится в другом тексте, «Юй не видел своего дома. На руках его не было ногтей. На голених не было волос. Кроме того, его охватила болезнь, в результате которой половина его тела сморщилась, потому во время ходьбы ему приходилось подтягивать одну ногу за другой. Такую походку люди прозвали «походкой Юя.»² «А если бы не Юй,» произнёс принц провинции Лю'ао в 541 г. до н.э., «быть может сейчас мы все были бы рыбами?»³

Такова, вкратце, история великого золотого века Китая, которая всего каких-то пятьдесят лет назад совершенно серьёзно воспринималась всеми учеными, включая западных, в качестве подтверждения его древности, на которую он претендовал.

Остановимся здесь, чтобы принять во внимание некоторые факты.

Первый, который мы уже отметили ранее — очевидная аналогия между шумерскими правителями, библейскими патриархами и китайскими монархами, наряду с общим для них мотивом о Всемирном потопе, преодоленном последним претендентом из списка. Можно поспорить, что это лишь совпадение; однако ввиду ряда последующих фактов, подобная теория вряд ли представляется возможной. Например, не заслуживает ли отдельного внимания тот факт, что Ной и Великий Юй оба охромели, во время своих трудов в период потопа? Согласно известной иудейской легенде, библейский герой охромел в результате раны, полученной от льва (солярный зверь) в трюме его могучего корабля. «Однажды на ковчеге,» говорится там, «Ной забыл покормить льва и голодное животное так яростно ударило его своей лапой, что он охромел навсегда и, ввиду такого телесного дефекта, был отстранён от обязанностей жреца.»⁴

¹ Шу-цзин, 2.4.1., в соотв. с Легге, цит.соч., С. 57—60

² Карлгрен, цит.соч., С. 303

³ Там же

⁴ Луи Гинзберг, цит.соч., Том. I, СС. 163—66; и Том. V, С. 187

Именно поэтому по прибытии Сим, а не его отец Ной, исполнял роль жреца во время жертвоприношения быка, овцы, козла, двух горлиц и двух голубей.

В *Белой богине* Роберта Грэйвса есть глава, посвящённая образу хромого правителя в ранних левантских, критских, греческих, кельтских и немецких мифах и легендах, которая, несомненно, заслуживает внимания в этой связи. Он отмечает хромоту Иакова после противостояния с ангелом у брода (Бытие 32:24–32); бычье копыто Диониса, хромоту кузнеца Гефеста, а также кузнеца Велунда. Он также упоминает повторяющиеся падения Христа во время несения креста. И, если я правильно его мысль, она строится на представлении о том, что правитель, который в ранних ритуалах предавался смерти, позднее лишь калечился и подвергался кастрации¹.

Моё предположение заключается в том, что мифологический образ искалеченного правителя связан с луной, которая обычно, как мы выяснили, выступает в качестве небесного двойника, приносимого в жертву и воскрешаемого правителя-быка. Луна хрома то на одну сторону, то на другую и даже когда она полная, она вся испещрена темными пятнами. В *Изначальной мифологии* я приводил сравнение ряда образов божества и древа жизни, которое с одной стороны прекрасно, а с другой — находится в процессе разложения². На пятнадцатый день своего цикла, полная луна обращена прямо к орбите заходящего солнца. В этот момент прямые солнечные лучи ранят луну, после чего она начинает убывать.

Таким же образом лев ранил Ноя, несомненно, в момент наибольшего буйства Потопа, которое он преодолел подобно тому, как луна преодолевает свой зенит. Луна также выступает в качестве небесной чаши, в которой находится амброзия, опьяняющая богов; мы видим, что и Ной (Бытие 9:21) и Юй были опьянены.

Так или иначе, на данный момент мы имеем перед собой три весьма различных версии, объясняющих природу и значение Всемирного потопа, с которым приходится столкнуться десятому монарху мифологического века. Согласно первой — шумерской версии, потоп наступает по завершении вселенского цикла, может быть рассчитан с помощью вычислений, неизбежен и сопровождается уничтожением вселенной. Вторая версия строится на вере в то, что потоп происходит по воле Бога; как мы выяснили, подобное видение стало

¹ Роберт Грейвс, *Белая Богиня* (Нью-Йорк: Creative Age Press, 1948), С. 272.

² Маски Бога, *Изначальная мифология*, глава 5

в семитской традиции причиной формирования представлений об отделении от бога и чувства вины перед ним. (Совершенно противоположна здесь арийская позиция, в рамках которой потоп был вызван демоном, а боги находились на стороне людей). Наконец, в этой последней китайской версии мы видим, как масштабы этой катастрофы низводятся со вселенских до локальных географических масштабов и не предпринимается никаких ни чувственных, ни рациональных попыток выяснения причины, лежащей в её основе. «В первую очередь,» пишет доктор Карлгрен, «это легенда о герое: потому акцент здесь не столько на ужасах наводнения, сколько на герое, сумевшем их преодолеть.»¹ И, в духе классической китайской — возможно уже зародившейся в период Чжоу, однако несомненно развившейся в полной мере при конфуцианстве — мысли должное поведение и добродетель героя находятся в гармонии с законами природы, в результате чего он в своих трудах получает одобрение самих Небес, которые разоблачают пред ним свой Великий замысел.

ПЕРИОД ЛЕГЕНДАРНОЙ ДИНАСТИИ СЯ

Поскольку Юй и Ной пережили Потоп, они оба символизируют конец старой и начало новой эпохи. И, подобно тому, как и в библейском и древнем шумерском описаниях сразу за потопом следует постепенное вступление в исторические рамки, также следующий за эпохой Юя период в истории Китая уже имеет под собой более твёрдые основания. Предполагается, что Юй стал основателем легендарной династии Ся, доказательства существования которой, как полагает ряд достаточно серьёзных учёных нашего времени, есть все шансы обнаружить. Однако, поскольку этого ещё не случилось, мы будем рассматривать ее с позиции легендарной. Датой её основания считается о. 2205 г. до н.э., а датой смерти Юя — о. 2197 г. до н.э.² В рамках этой династии насчитывается семнадцать правителей, каждый из которых правил либо 471 год, либо 600 лет (существует множество точек зрения на этот счёт). Сразу за падением этой династии наступает период археологически отслеживаемой династии Шан. Подобно тому, как Яо, Шунь и Юй в китайской литературе являются образчиками совершенного правителя, последний из списка

¹ Карлгрен, цит.соч., С. 303—304

² Э. Т. С. Вернер, Словарь китайской мифологии (Шанхай: Kelly & Walsh, 1932), С. 597

легендарных правителей династии Ся — Цзе-гуй выступает в качестве примера недостойного правителя.

Мы узнаем, что Цзе-гуй был вместилищем порока. Зимой он не строил мостов, летом не делал переправ лишь для того, чтобы насладиться зрелищем замерзающих до смерти и тонущих людей. Он специально выпускал тигриц на ярмарках, просто чтобы поохотатся над мечущимися людьми. В его подчинении находилось тридцать тысяч певиц, которые распевали и играли на музыкальных инструментах ночи напролёт так громко, что звуки эти разносились по всем улицам города.

В частности, он был падок до женщин. Когда он атаковал земли Ю Ши местные отправили к нему госпожу Мо Си, которая сразу же завоевала его расположение. Затем он напал на земли Ю Мин и их властитель послал к нему двух дам — Юань и Ен, чьи имена он вырезал на знаменитом нефрите; тогда Мо Си впала в немилость и была отослана в низины реки Ло, где вынашивала планы мести.

Далее в легенде рассказывается о другой одинокой безымянной госпоже, обитающей у реки Йи, которая, узнав о своей беременности, в ту же ночь увидела сон, в котором с ней говорил дух. «Когда из ступы потечёт вода,» сказал он, «беги на восток и не оборачивайся.» На следующее утро из ступы потекла вода и женщина, предупредив своих соседей, поспешила на восток. Однако на мгновение она остановилась, чтобы оглянуться. Место, где она жила, погрузилось под воду. Тут же она превратилась в тутовое дерево¹.

Мы видим явную аналогию с женой Лота. «Спасай душу свою», сказали ангелы Лоту, его жене и двум дочерям, «не оглядывайся назад и нигде не останавливайся в окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть.» Однако его жена оглянулась и увидела, как Господь проливает огонь и серу на Содом и Гоморру. Ныне они находятся на дне Мёртвого моря. Тут же она превратилась в соляной столб. (Бытие 19:17–26).

Далее в легенде о падении подлого монарха Цзя появляется третья одинокая женская фигура. У вельможи некой небольшой провинции была дочь; однажды она отправилась убирать листья тутовых деревьев в одиночку и обнаружила в одном из полых тутовых деревьев мальчика. Она отнесла его домой и показала отцу, который передал его повару (мужчине). Они называли ребёнка И-инь в честь реки Йи. Он вырос чрезвычайно умным ребёнком. Слава

¹ Карлгрен, цит.соч., С. 326–327

его достигла ушей Тай-цзуна, монарха возвышающегося дома Шан, который послал в нему посольство. Однако вельможа небольшой провинции, чья дочь нашла ребёнка, не захотел отпускать от себя столь одарённого юношу. Тогда глава Шан посватался к одной из дев его провинции; в качестве её сопровождающего был назначен И-Инь; по прибытии он был захвачен Тай-цзуном, который подверг его очистительным ритуалам в храме, освятил священным огнём, окропил кровью жертвенной свиньи и на следующий день назначил его членом своего двора¹.

В противоположность Цзе Ся, Тай-цзун Шан был образчиком монаршей добродетели. Он хранил зерно чтобы оделять им тех, кто был голоден и давал одежды тем, кто страдал от холода. Он добывал металл и делал из него монеты, чтобы выкупить детей, проданных обездоленными родителями². Когда в его землях началась ужасающая засуха, он в одиночестве отправился в тутовую рощу и там принёс своё тело в качестве жертвенного дара Высшему Богу³.

Повторяющийся мотив тутового дерева в этой повести о возвышении династии Шан и падении дома Ся свидетельствует о значительном влиянии вегетативного культа. Доктор Карлгрен отметил, что два монарха из числа Великой десятки — 5, Шао-хао и 6, Чуан Ци правили из обители под названием «Полое (кон) тутовое дерево (сан)», которое, должно быть, произошло от «некоего известного старого тутового дерева, которое могло играть ключевую роль в древнем культе, что часто случается в Китае и в наши дни.»⁴ Благородная самоотверженность, с которой Тай-цзун был готов принести своё тело в жертву в подобной роще чтобы призвать дождь позволяет отнести легенду к типу «восстанавливающего вселенский уклад ритуального царевийства», описанного Фрейзером в его *Золотой ветви*. (ср. в долиной Инд, Изображение 17.) Тутовая роща и полое дерево практически идентичны римской ритуальной роще в Неми и возвышающемуся там священному дубу Дианы⁵. Если мы прибавим к символическому (не завершённом) принесению себя в жертву Тай-цзуном в тутовой роще сцену непорочного зачатия И-иня от кон и сан пред нами как на ладони предстают все составные элементы мифа о смерти и воскрешении священного дерева (ср. Христос на Святом Кресте).

¹ Там же, С. 329

² Там же, С. 327

³ Там же, С. 328

⁴ Там же, С. 329, прим.1

⁵ Фрейзер, цит.соч., С. 1–2, Введение

Далее можно вспомнить Осириса, который был сброшен в реку Нил (аналогия с рекой Йи) и обнаружен в стволе тамарискового дерева его супругой-сестрой богиней Изидой. Также существует легенда об Адонисе, греко-сирийском аналоге Осириса и Таммуза, который был рождён из древа, ранее бывшего девой по имени Мирра. Возжелав возлечь с собственным отцом, Мирра соблазнила его и понесла; после она была превращена в мирровое дерево. В описании Овидия об этом сказано так: «Дерево щели даёт и вот из коры выпускает бремя живое своё, младенец кричит ...» и его принимает сама богиня деторождения Луцина.⁶⁰¹ Нимфа Дафна также обратилась в дерево, чтобы спастись от преследований Аполлона. Возвращаясь к Лоту мы помним, что когда его жена, обернувшись, обратилась в столп, дочери напоили его, соблазнили и понесли; они полагали, что после разрушения обоих городов они вместе со своим скорбящим отцом остались единственными людьми на планете, как если бы это был Потоп и зарождение нового мира.

«Мы склоняемся,» пишет доктор Карлгрен, «к тому, чтобы приписать этот проявившийся мотив девушки, превратившейся в дерево, эллинистическому влиянию (Филемон и Бавцида, Дафна).»²

Я же считаю, что куда более вероятно предположение о существовании единого основополагающего мифа о смерти и перерождении вселенной, который является неотъемлемой частью наследия любой цивилизации. В своей первичной изначальной форме он породил ритуалы Осириса и Таммуза; в позднейшей литературной обработке в стиле эллинизма проявился в качестве сказаний о Дафне, Мирре и т.д.; а в равной степени псевдо-исторические хронологии Библии и Китая являют его нам в образах Ноя, Лота с одной стороны и Великого Юя и чудесного И-иня с другой, причём между ними пролегал расстояние в пять тысяч миль.

Возможно, кульминационные эпизоды из истории этой легендарной династии имеют под собой некие действительные основания и отражают доисторические схватки между вооружёнными бронзовым оружием воинами династии Шан и населяющими неолитические города-государства представителями культур Яншао и Луншань. Мы узнаем, что добродетельный Тайцзун отправил своего министра И-иня шпионить для него; тот узнал не только о несчастьях, которые терпели люди от жестокого Цзе, но и о ревности дамы,

¹ Овидий, *Метаморфозы*, X

² Карлгрен, *цит.соч.*, С. 329

сосланной в низину реки Ло. Когда пришло время идти в бой, сами Небеса огласили свою волю. Солнце и луна не взошли в назначенный час. Жара и холод беспорядочно сменяли друг друга. Пять видов зерна засохли и погибли. На земле раздавался вой демонов, в небесах вороны кричали на протяжении десяти ночей, а девять сосудов-триподов, которые были символами божественной милости исчезли из обители Ся и появились в обители Шан. Дама у реки Ло — Мо Си держала министра И-иня в курсе всех событий, происходящий при дворе; когда же однажды она поведала ему о том, что императору Цзе приснился сон о двух противоборствующих солнцах, одно из которых взошло на востоке, а другое — на западе и западное одержало верх Тай-цзун понял, что час настал. Он услышал, как к нему взывает голос: «В бой! Ты получишь от меня необходимые силы, ибо у меня есть для тебя мандат Небес.» Тогда добродетельный повелитель Шан послал войско из девяноста боевых колесниц, расположенных клином и шести тысяч воинов, готовых принять свою смерть.

У коварного Цзе имелись жуткие великаны, которые могли разорвать живьём носорога или тигра и убить человека одним пальцем. Однако он не смог избежать кары богов. Чжужун, бог огня, излил потоки пламени на северо-западную часть его города. Тут же Тай-цзун атаковал; за ним последовали его воины. Цзе бежал с поля боя с пятьюстами воинами и был предан изгнанию. Тай-цзун, будучи образцом добродетельности, предложил престол тому, кто чувствует, что достоин принять это бремя. Никто не отважился. Тогда он сам вступил на него и так началась история славной династии Шан¹.

III Феодалный век Китая: о. 1500–500 гг. до н.э.

ДИНАСТИЯ ШАН: о. 1523–1027 гг. до н.э.

Царские захоронения первой официально подтверждённой китайской династии были обнаружены в ходе раскопок 1928–1937 гг. сразу после открытия доктором Дж. Г. Андерссоном древней столицы Шан в Аньяне и, подобно

¹ Карлгрен, цит.соч., С. 331–333

гробницам первой египетской династии в Абидосе, обнаруженным пятнадцатью веками ранее, они указывают на духовный уклад совершенно отличный от любого из представленных в философской мысли мифологического золотого века. Классическая форма гробницы эпохи Шан представлена крупным углублением 15 метров в длину, 12 в ширину и 4,5 в глубину; в центральном углублении было обнаружено ещё одно также на 4,5 метров в глубину, а в нём с ещё одно, уже глубиной в 2,5 метра. Это последнее углубление было достаточно большим, чтобы вместить в себя воина в полном обмундировании, кроме того, оно было выложено изнутри брёвнами, на которых висели царские регалии. Конечно же, все гробницы подверглись разграблению, однако того что осталось было достаточно, чтобы мы могли составить себе представление о порядке захоронения в те времена: в самой глубокой могиле — воин, вооружённый алебардой; над ним — деревянный гроб; в большой зале, расположенной выше, складировались ритуальные изделия из бронзы, нефрита и слоновой кости, оружие и т.д.; в различных примыкающих коридорах располагалось множество лошадей, колесниц со всеми составляющими, собак и прислужников; в главном же захоронении, подобно тому, как это было в Египте, покоились дамы и придворные царского двора. Могила была засыпана спрессованной землёй, которая — новшество, предвосхитившее такой же подход в Египте, была наполнена черепами собак, оленей, обезьян и т.д., перемешанными с человеческими черепами количеством вплоть до сотни с небольшим¹. Не следует полагать, что во времена Конфуция эти архаические мифические традиции были уже забыты. Даже в 420 г. до н.э. моралист того времени Мо-цзы сокрушался о похоронных обрядах царских семей того времени.

«Даже когда умирает совершенно обычный и ничем не выдающийся человек,» писал этот проповедник всеобщей любви, «расходы на его похороны столь велики, что почти доводят семью до разорения; когда же умирает кто-то из царской семьи, то к тому времени, как удастся собрать достаточно золота и нефрита, жемчуга и драгоценных камней для украшения его тела, изящных тканей для его облачения, колесниц и лошадей для захоронения с ним, а также достаточное количество сосудов-триподов, барабанов, кувшинов, чаш, алебард, мечей, перьевых ширм и знамён, изделий из слоновой кости и кожи ... государственная казна будет полностью истощена. Более того, когда погибает император, на смерть обрекается вплоть до нескольких сотен и никак

¹ Фэйрсервис, цит.соч., СС.127–128

не меньше двадцати-тридцати его слуг; это же касается и главных министров, вместе с которым может быть убито от двадцати до тридцати человек, но никак не менее четырех-пяти.»¹

Полагаю, здесь всё очевидно. Таким образом, посредством археологических изысканий в истории Китая были выделены: 1. древние неолитические необработанные изделия из глины; 2. изящные расписные изделия из глины культуры яншао; изящные черные изделия из глины культуры луншань; и 4. изящные белые изделия из глины, бронзовые изделия и захоронение эпохи Шан, которое является неоспоримым свидетельством того, что культурные особенности, издревле существовавшие на Ближнем Востоке, прибыли на Дальний Восток с запозданием; точно таким же образом фрагменты ранней китайской мифологии, дошедшие до нас после эвгемеризации и морализации конфуцианских учёных, в такой же степени подтверждают правильность установленного направления культурных заимствований по линии «с запада на восток».

Однако ряд не менее красноречивых свидетельств указывает также на существование в Китае в период гробниц Шан иной — возможно более древней культурной ячейки; ибо здесь, как и в Индии, мы замечаем знаки, указывающие на наличие «незримого противовеса», которые в данном случае, согласно предположению, высказанному выше, могут исходить из монголоидного приполярного очага.* Так, множество бронзовых изделий шанской культуры имеют не круглую (как в глиняных изделиях), но квадратную форму (характерную для деревянных изделий); узоры же, украшающие эти квадратные изделия, кардинальным образом отличаются от тех, что характерны для более западных регионов. «Краеугольные изделия из бронзы,» отмечает доктор Ли Цзи, «унаследовали не только форму своих деревянных прототипов, но и метод выделки, а также сами узоры, выделяемые резчиками по дереву, в то время как отлитые из бронзы овальные изделия, созданные по большей части по образцу керамических, начали украшаться гораздо позднее.»²

Также было обнаружено стилистическое сходство между декоративными узорами периода Шан и теми у множества племён Северной и Южной Америки; заслуживает внимания отделка тотемных столбов рыбацких народов Северо-Западного побережья, а также монументы из регионов майя и ацтеков (Изображения 22 и 23). Среди наиболее поразительных совпадений этого

¹ Перевод Артура Уэйли, Три образа мысли в древнем Китае (Нью-Йорк: The Macmillan Company, 1939, Гарден-Сити, Нью-Йорк: Doubleday Anchor Books, 1956), С. 123.

² Ли Цзи, цит.соч., С. 32

околотихоокеанского стиля: формирование столбов посредством вертикального установления ряда схожих фигур (по типу тотемного столба), изображение животных в распластанном виде (либо с задней стороны, либо с передней), когда они раскидывают конечности, подобно открытой книге (двустороннее разделение), изображение глаз и лиц на связках и руках и особенный вид объединения угловых спиралей и меандров.

Для обозначения этого культурного комплекса профессор Роберт Гейне-Гельдерн ввёл термин «Старый тихоокеанский стиль»; на данный момент мы можем гипотетически отнести его зарождение к некой арктической монголоидной народности. В своей энциклопедии *«Наука и цивилизация Китая»* профессора Джозеф Нидхэм и Ван Лин отметили в этой связи «ряд свидетельств, указывающих на существование обширного культурного сообщества на всём протяжении северных широт Заполярья т.е. Северной Азии и Северной Америки» и предположили, что вся эта область «может вполне считаться областью шаманизма.»

Типичным орудием, распространённым на всём протяжении этого обширного региона [пишут они] выступает прямоугольный, либо в форме полумесяца каменный нож, совершенно не схожий с орудиями, обнаруженными в Европе и Ближнем Востоке, однако часто встречающийся у эскимосов, американских индейцев, а также китайских и сибирских народов. ... Подобные ножи были также в ходу в период династии Шан, и они продолжали изготавливаться в Китае (однако уже из железа) вплоть до недавних времён. Ещё одной характерной особенностью этой северной культурной области выступает использование землянок или лепных земляных хижин, округлая форма которых напоминает дома крестьян периода Тан, которые изображаются на расписных фресках Дуньхуан. Кажется, что в этом регионе был также изобретён складной или составной лук. Если придерживаться версии о том, что Америка была заселена народами через Берингов пролив в начале неолита факт наличия стольких необыкновенных сходств между американскими и восточноазиатскими цивилизациями находит своё объяснение; однако этот вопрос представляет множество затруднений. ...¹

¹ Джозеф Нидхэм и Ван Линг, *Наука и цивилизация в Китае* (Кембридж, Англия: издательство Кембриджского университета, 1954), Том. I, С. 81.

Так, в тщательно задокументированном ныне устройстве царских гробниц периода Шан замечено во-первых, пересечение культурных веяний Запада, идущих из бронзового века и выраженных как в распространении керамики в древности (яншао, луншань), так и в использовании колесниц более поздними воинственными народностями по типу гомеровско-арийского эпосов и во-вторых — следы «шаманистских» околополярных культур и различных монголоидных вкраплений.

Шаманизм играет важную роль как в буддизме и синтоизме Японии, так и в китайской и тибетской религиозной жизни; в качестве подтверждения его влияния в период Шан можно привести мотив демонической маски животного под названием *таоте*, который часто появляется на бронзовых изделиях этого периода. На фигурке из слоновой кости (Изображение 22) маски таоте изображены на трёх из пяти разделов; на оставшихся двух эти же демонические существа представлены в распластанном виде. М. Рене Груссе в своём красочном томе, озаглавленном *Китайское искусство и культура* пишет, что: «Факт отсутствия нижней челюсти в изображениях таоте, а также прочих зооморфных демонов может свидетельствовать о том, что они произошли от шкур животных, используемых шаманами и колдунами во время их ритуальных танцев, где голова животного образовывала подобие «головного убора» для шамана, а потому нижняя челюсть обязательно удалялась.»¹ «Иногда нижняя часть головы животного обрамляется когтями и так создаётся видимость того, что оно крадётся, готовое к прыжку. Поскольку это изображения настоящих животных, образы получаются достаточно живыми. На многих бронзовых изделиях Шан в таоте можно отчётливо разглядеть морды быка, барана, тигра или совы (реже оленя).»² В своём труде *Танцы и легенды древнего Китая* Марсель Гранэ отмечает, что «хотя из имени исходит, что это должна быть сова, на деле образ напоминает барана с человеческим лицом, зубами тигра, человеческими ногтями и глазами в области подмышек.»³ Добавим к этому, что как в бронзовых изделиях Шан, так и в искусстве Юкатана

¹ Рене Груссе, перевод с французского Хокона Шевалье, Китайское искусство и культура (Нью-Йорк: The Orion Press, 1959), С. 17

² Там же

³ Марсель Гранэ, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Париж: Феликс Алькан, 1926), стр. 491, примечание 2; цитируется Груссе, цит. соч., С. 18, примечание 37.

и Мексики появляется мотив человека (жреца либо воина) с головным убором в форме животного¹.

Мы помним, что греческая богиня Афина также носит высокий, подобный маске шлем на своём прекрасном челе, а на щите её изображена голова Медузы Горгоны. Исходит ли из этого, что шаманизм, который является уникальным явлением для монголоидных околополярных регионов, на самом деле имеет далёкую и обширную историю, уходящую корнями в палеолит?² Таким образом, несмотря на очевидность идиосинкразии стиля отделки в период Шан, свидетельствующее о не подающимся подтверждению иным способом влиянии восточноазиатского или тихоокеанского культурного очага того периода, мы не можем быть до конца уверены в том, что изначально мифологические мотивы, фигурирующие в этом искусстве, не были занесены с Запада, где образы Шан в виде змея, тигра, оленя, дракона и таоте хорошо известны, хоть и не переданы в его специфическом стиле.



Изображение 22 Старый тихоокеанский стиль: слева, Каменная рукоять, Китай (Шан), о. 1200 г. до н.э., справа Тотемный столб, Северная Америка (Северо-западное побережье), недавн.

¹ См., Например, серию иллюстраций в книге «Мигель Коваррубас», «Орел, ягуар и змей» (Нью-Йорк: Альфред А. Кнопф, 1954), СС. 48–49

² Маски Бога, Изначальная мифология, Глава 6, п. 1 и далее



Изображение 23 Старый тихоокеанский стиль: сверху, Северная Америка (Северо-западное побережье), недавн.; снизу, Мексика (тахинский стиль), о. 200–1000 гг. н.э.

То же может быть сказано и об искусстве предсказания, о чём свидетельствует внушительный ряд костяных табличек-оракулов с надписями; например:

Гадая в день У-У Ку спросил:

«Мы отправляемся на охоту в Чиу, ожидать ли нам добычи?»

Во время этой охоты добычей были:

1 тигр

40 оленей

164 лисы

159 безрогих оленей. ...?¹

«Подобные кости применялись», отмечает профессор Нидхэм, «для гадания, известного как скапулимантия, которое, по-видимому, было распространено в этом регионе и наверняка образовалось задолго до расцвета Шан. Заключалось оно в нагревании лопаток млекопитающих, либо панциря черепах углями или бронзовым прутом; ответ богов определялся по форме и направлению трещин, образованных подобным образом. Был составлен список часто

¹ Ли Цзи, цит. соч., С. 23

задаваемых вопросов; к числу наиболее важных относятся: (а) какому духу необходимо вознести дары; (б) в каком направлении отправиться в путь, где делать привалы и какое время они должны занимать; (в) охота и рыбалка; (г) урожай; (д) погода; (е) болезни и выздоровление и т.д.»¹

Таким образом здесь мы также видим типично китайские черты в искусстве, которое, однако, развилось задолго до этого на Ближнем Востоке; насколько мы помним, гадание было особенно популярно в Месопотамии. Таким образом, как определённые мифологические сюжеты, так и попытки постижения воли богов путём гадания указывают на существование особенной связи древнего Китая с шумерской культурой.

РАННИЙ И СРЕДНИЙ ЧЖОУ:

о. 1027–480 гг. до н.э.

В легенде о падении династии Шан и расцвете Чжоу мы встречаем мотивы схожие с теми, что представлены в легенде о падении Ся и расцвете Шан. Далее в классической истории (*У-цзин*) описывается, что когда благородный основатель династии Чжоу правитель У серьёзно заболел спустя два года после одержанной им победы, его младший брат, вельможа Чжоу, загорелся мыслью умереть вместо него; исполненный с этой целью ритуал, обращённый к предкам по его линии, представляет для нас значительный интерес:

Вельможа Чжоу на тщательно расчищенном пространстве возвёл три алтаря, а затем поставил ещё один к югу от них лицом на север, рядом с которым и встал. Поместив круглый нефритовый символ на каждый из первых трёх алтарей и держа в руках удлинённый нефритовый символ, указывающий на его положение, он обратился к трём великим правителям-предкам его рода. Согласно великому историку, составившему сей труд, молитва на его табличке была такова:

«Его величество, ваш великий потомок, страдает от тяжкого и жестокого недуга. Если вам, о великие три правителя, на небесах назначено присматривать за ним — этим великим Сыном Небес, позвольте мне, Тану, занять его место. Я был любящим и послушным сыном

¹ Нидхэм и Ван Лин, *цит.соч.*, ... Том. II. С. 84.

своему отцу; я наделён множеством способностей и талантов, что делает меня достойным услужения божественным созданиям. Ваш великий потомок, с другой стороны, не столь талантлив и умел как я, а потому не сможет также искусно служить божественным созданиям. Более того, в зале совета самого Повелителя небес он был назначен на роль защитника царства, дабы мог он упрочить положение ваших потомков на нижней земле. Народы всех четырёх направлений обращены к нему с почтительным восхищением. О, не позволяйте этому драгоценному камню, дарованному самим Небесами, пасть! Так для длинного ряда наших предков-правителей всегда будет тот, на чьи жертвоприношения они могут положиться.

Ныне я взываю вашего решения в этом вопросе по этому величественному панцирю черепахи. Если вы удовлетворите мою просьбу, то я возьму эти символы и этот нефрит и вернусь, чтобы ждать ваших приказов. Если же нет, я уберу их прочь.»

Затем герцог совершил гадание с помощью трёх черепаших панцирей и каждое из них дало положительные результаты. Затем он с помощью ключа открыл место, где хранились таблички оракулов, просмотрел их и также обнаружил, что они положительны. Тогда он сказал: «Согласно предсказаниям, наш правитель не пострадает. Я, дитя, добился обновления его назначения тремя правителями, которые сулят ему большое будущее. Теперь остается только ждать разрешения вопроса. Они смогут позаботиться о нашем Единственном.» Когда герцог вернулся, он поместил таблички со своей молитвой и металлический ларец и на следующий день правитель поправился¹.

В классической Книге песен (*Ши-цзин*) содержится 305 различных ритуальных гимнов и поэтических строк, сохранившихся со времён феодального века. Многие из них являются китайскими аналогами (как по времени, так и по смыслу) Вед. Пять приписываются династии Шан, остальные — Чжоу; последние относятся к правлению правителя Дин Чжоу, о. 606—586 гг. до н.э.

Как совершенен! Как прекрасен!

¹ Шу-цзин, 5.6 1., в соотв. с Легге, цит.соч., С. 152—154

Так начинается первая песня из серии Шан:

Барабанов наших ряд:
Они бьют, они звучат
Гармонично, громогласно,
Так усладой благодатной
Предка щедрого даря,
Тан династии царя.

Этой музыкой потомки
Призывают вниз его,
Дабы тот, о ком все мысли
Показал своё чело.

Бойко бьют здесь барабаны,
Звонко флейты тут звучат
Сладостно переплетаясь
Гармоничный звон дарят.

О великий Тан правитель,
твоя музыка сладка!
Наполняют ею уши
Звонкие колокола,
К ним величья добавляют
В танце бойкие тела.

С нами вместе все почтенны
Гости Яо, Шун и Ся
Радостны всенепременно
И довольны до конца.

Древних лет благие предки
Дарят нам живой пример:
Как всегда, быть смиренным,
Исполнительным у дел.
Пусть же примет Тан правитель

Жертвы наши таковы
Предлагаем их как должно
Славным предкам вознести!¹

Кажется, до нас уже доносится гармоничное звучание этих барабанов, пронзительный звон флейт и бой колоколов, а перед глазами нашими проносятся прекрасные танцоры в своих чинных «шаманистских» облачениях, подобных тем, в которые облачают танцоры во время синтоистских празднеств в Японии и по сей день. Этот величественный гимн, отдающийся в наших ушах звучанием древности, дошедшим сквозь века, куда более могущественен, глубок и убедителен в своей силе, чем все причудливые анекдоты о невозможных вещах, выдуманные позднее конфуцианскими моралистами.

Прекрасные и непревзойдённые жертвенные изделия из бронзы красноречиво говорят о величии той эпохи.

«В наших сосудах ясные мысли,» говорится в другом гимне из наследия Шан; «с ними все заблужденья излишни.»

В них вы найдёте горячий суп —
Ингредиенты измерены тут.
В них мы возносим ему дары,
Слов не нужно, когда есть эти тары.

Он благословит нас бровями долголетия —
Тот, чей влас сед и старо чело одарит нас в неограниченной степени.

Вот едут те — их колеса кожей обитые,
Упряжь звенит колокольцами — восемь их непокрытые.
То принцы царственны спешат с благоволением,
Чтобы вкусить нашего подношения.

Так нам дарован мандат величайший,
Так Небеса дарят нам процветанье тишайшим.
Ждём мы от них долгих лет плодородия,
Когда незачем будет печалиться о своих угодьях.

¹ Шу-цзин, Жертвенные песни Шан, Ода 1

Скоро появится предок наш почитаемый,
Он насладится дарами ему предлагаемыми
И одарит нас счастьем неизмеряемым¹.

А теперь ознакомимся с жемчужной нитью песен Чжоу:

В одеяньях шёлковых и чистых,
В головном уборе столь почтенном,
Шаг ведёт он к лестницы перилам,
Переходит от овец к быкам он,
Смотрит триподы больши и малы
И разглядывает кубок носорожий.

В настроенье мирном пребывает
И не слышно звуков дерзновенных
Это все сулит ему почтенному
Многи лета бытия блаженного².

* * *

Расступись пред ними травы буйные,
Под пугами их сомнитесь вы кусты —
Тысячами рук взрывают корни:
Кто в болотах, кто среди плотин.

Вот идёт умелец с сыном старшеньким,
Вслед за ним помладше сыновья,
А за ними отроки их юные,
Там уже помощники, прислужники —
О, отрадно слышать, как собравшись,
Все вкушают яства благодатные!

¹ Шу-цзин, Жертвенные песни Шан, Ода 2

² Шу-цзин, Жертвенные песни Чжоу, Декада 3, Ода 7

Нежно мыслит муж здесь о супруге,
А супруга рядом с мужем держится.
Крепко взявшись за орудья острые,
Отправляются они на земли южные.

Сеют там зерно своё в обилии —
В каждом зёрнышке — сокровищница жизни.
Ровными рядами встают зёрнышки,
Длинными стеблями удобряемые.

Как роскошна эта зелень юная,
В обрамлении земель прополотых.
Вкруг неё здесь сборщиков немерено,
Быстро обирают стебли буйные.

Сотни, тысячи мешков здесь, миллионы их,
Духам благостным мы в дар готовим их,
Предкам нашим: и мужам и женщинам —
Ими церемонии все обеспечены.

Как сладок их запах — величье страны оттеняет;
Подобен он перцу — старцам облегчение дарит.

Не только у нас здесь царит такое обилие,
Не только теперь это время сейчас изобильное,
Но вечно оно таково, испокон веков тянется¹.

* * *

Вот уже распустились цветы чан-чан;
И ведут птицы трели свои инь-инь.
Вот одна вознеслась над долиной тьмы,
С криком села в объятья буйной листвы,
Трель ведёт, чтобы друга себе найти.

¹ Там же, Декада 3, Ода 6

Взгляни — ведь это только пташка,
Но ищет друга и она!
А что тогда до человека?
Найдёт подругу и тогда
Все духи будут благосклонны
Гармонию и мир даря¹.

В противоположность ведам, мы видим здесь преобладание земледельческих, а не скотоводческих мотивов; мольбы здесь возносятся предкам, а не сверхъестественным силам и богам; в исполнении ритуалов главенствующую роль занимают правители, а не жрецы — правители, которые и сами являются потомками почитаемых предков.

В *Закате Европы* Шпенглер писал о различии между «временным мышлением» в рамках развивающейся судьбы и «пространственным мышлением» в рамках вневременных законов природы. Первое по большей части представлено опытными политиками, которые, предчувствуя возможности, сами творят судьбу; второе присуще жрецам и учёным, которые зная и искусно оперируя вечными законами природы, могут подчинять события своей воле. При рассмотрении основных отличий в устройстве мысли Китая и Индии мы ясно видим, как это противоречие проявляется на практике. Ибо в Китае судьбу цивилизации определял государственный служащий, а в Индии эту роль исполнял жрец; и действительно, с одной стороны мы видим, какой акцент в Китае уделяется гаданию, способному приоткрыть завесу над прихотями переменчивой судьбы, *тао*, и достижениям в сфере политики, а с другой перед нами предстаёт система неизменных законов, *дхарма*, воплощённая в постулатах, которые провозглашаются вечными: с одной стороны — полное погружение в исторический план, с другой — полное отстранение от него; поклонение предкам (направление во времени) в Китае; поклонение божествам земли, воздуха и небес (направление в пространстве) в Индии: с одной стороны — ощущение полной и значимой вовлеченности, с другой — отрешённость, как высшая цель человеческого существования.

При этом, что особенно поразительно, обе этих культуры проходят почти идентичные стадии развития, которое для обеих начинается почти одновре-

¹ Там же, *Малые песни царства*, Декада 1, Ода 5

менно: с вступления арийцев в Индию и наездников Шан в Китай. Феодалный век ведической культуры завершается в период княжеств приблизительно около восьмого века до н.э. и примерно в это же время в Китае начинают происходить глубокие перемены схожего характера.

29 августа 776 года до н.э. китайские звездочёты наблюдали затмение солнца — так официально было признано вступление в эпоху упадка, который уже давал о себе знать во многих сферах. Теперь в Книге песен (*Ши-цзин*) появляются стихи, отражающие новые настроения Китая — исполненные духа безнадёжности причитания: *

Вот первый день луны, десятый месяц,
Луна и солнце соединены,
Затмение поглотило яркий светоч —
Примета что нет хуже для страны.

Сперва сошла на нет луна, теперь вот солнце,
Не обрести спасенья люду низины,
Пренебрегая волею судьбы
И отступив от своего пути
Отдались светочи под управление тьмы.

Давно уж нет достойных управителей —
Ведь искренние все отстранены.
Совсем не ново скрыться для луны,
Но солнце если скрылось — трепещите вы!¹

* * *

Несправедливы Небеса, что посылают
Нам эти беспорядки, что изматывают дух.
Несправедливы Небеса, что ниспускают
Страданья — бесконечный поток мук.

Пусть возьмётся достойный муж за управление —
Так будет народу успокоение.

¹ Там же, Малые песни царства, Декада 4, Ода 9

Пусть наладит достойный уже правосудие,
Чтоб пресечь беспокойства и словоблудие.

Запряг я длинношеих скакунов —
Их у меня есть четверо голов.
Взглянул на все четыре стороны —
Нет места, где мне скрыться от беды.

Вот между нами злоба хлещет,
Воздеты пики ввысь остры,
А чрез мгновение мир чудесный
И клятвы произнесены.

Мы лишены благоволенья
Небес высоких, а наш царь,
Не внемля воле провидения
Ничем не явит искупленья,
Не испытает угрызенья
И возмущён на то молением.

Чиа Фу мне имя, я поэт
Царя зову внемлить прошенью —
Смягчит пусть сердце он смирением
И тем спасёт свои владения¹.

Период, когда в Китае осуществлялся переход от распада феодализма к расцвету княжеств, обычно зовётся Периодом Протектората (771—480 гг. до н.э). Из представленного Мо-цзы описания их похоронных обычаев можно составить себе некоторое представление о характере их благочестия. Начинать отсчёт этой эпохи принято с момента убийства императора И одним из его западных вассалов. Его преемник Пин перенёс столицу к востоку от Лояна и так единственной могущественной силой на западе осталось сравнительно варварское государство Цинь, которому суждено было, в период следующий за Конфуцием, обрести главенство над всем Китаем, привести Китай к ста-

¹ Там же, Малые песни царства, Декада 4, Ода 7

тусу военной империи, возвести Великую стену, осуществить сожжение книг философов и внедрить тот внушительный стиль политического деспотизма (временами совершенно неприкрытого), который служит средством исполнения воли Небес Срединного государства и поныне.

На следующих страницах мы прочитаем множество прекрасных фраз, воспевающих добродетель в том или ином ее аспекте; но между тем необходимо осознавать, что в действительности на всём протяжении китайской истории доминировала неприкрытая философия совершенно иного плана, а именно — составленные классиками Цинь труды по искусству ведения политики главным из которых выступает Трактат учителя Суня (*Сунь-Цзы*), который по своей неприкрытой жестокости сравним разве что с индийской Артхашастрой. Последняя, цитируя слова современного индийского государственного деятеля и философа К. М. Паниккара: «выходит далеко за пределы ограниченного воображения Макиавелли,» и таким образом «позволила индуистским мыслителям развить чисто светскую теорию государства, которое держится исключительно на могуществе.»¹ Однако и у Китая имеется история политических систем, основанных на военной мощи, что будет красочно продемонстрировано в следующих ниже коротких примерах.

Представленные ниже отрывки демонстрируют нам политику династии Чжоу в последние годы её существования:

«Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; ритуал и музыка способствуют распушенности нравов; доброта и человеколюбие — мать проступков; назначение и выдвижение на должности [добродетельных людей] — источник порока. Там, где одновременно существуют все эти восемь [паразитов] народ сильнее своих властей; в стране же, где отсутствуют эти восемь [паразитов], власти сильнее своего народа. Поэтому, если в государстве существуют все эти восемь [паразитов], правитель не в состоянии заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда государство непременно будет расчленено и погибнет.»

Если [управлять] людьми как добродетельными, они будут любить своих близких; если же [управлять] людьми как порочными, они полюбят эти по-

¹ К. М. Паниккар, «Индийские доктрины политики», первая ежегодная лекция в Институте политических наук Гарольда Ласки в Ахмедабаде, 22 июля 1955 г.; цитируется Боузмэн, цит.соч. С. 264. Для понимания классической индийской философии политики отсылаем к Циммер, Философия Индии, СС 87–127; для китайской, Уйэли, Три способа мышления в Древнем Китае, СС. 152–88; и для обзора этих взглядов в связи с историей политической мысли в Азии. Адда Б Боузмэн, Политика и культура в международной истории (Princeton University Press, 1960), СС. 118–161

рядки. Сплочённость [людей] и взаимная поддержка [проистекают оттого, что ими] управляют как добродетельными; разобщённость людей и взаимная слежка [проистекают оттого, что ими] управляют словно порочными.»¹

«Лучше воспитывать народ так, что если они хотят добиться чего-либо, единственный способ к этому — грабёж; если они боятся ужасов войны, единственный способ избежать этого — борьба. Тогда всем в стране будет понятно, что счастья не добиться, не работая и не принимая участия в военных действиях. Тогда какой-бы малой не была страна — у неё будет вдоволь зерна; как бы ни было мало население — военная мощь его будет велика. Старна, посвятившая себя этим двум целям очень скоро установит гегемонию или даже полное господство над другими государствами.»²

«В стране, где руководство благородно, подлые будут страдать, а потому сократится её мощь; в стране же, где руководство подлое, число добродетельных сократится и так она станет могущественнее. ...»

А что до такой мелочи, как честь: «Если вы можете сделать то, что ваш враг постыдился бы сделать, преимущество на вашей стороне.»³

IV. Век великих классиков

о. 500 г. до н.э. — 500 г.н.э.

ПОЗДНИЙ ЧЖОУ: 480–221 гг. до н.э.

(ПЕРИОД ВОИНСТВУЮЩИХ ГОСУДАРСТВ)

Для классической китайской мысли, в отличие от индийской, которая была направлена на отрешение от социума и мира как такового, на первом месте всегда были вопросы политики; таким образом, ключевой вопрос здесь — установление истинного правителя, обладающего истинным влиянием и могуществом. Приведённая выше поэма-плач от обвинения небес в конце концов перешла к обвинению императора; согласно мифологическому видению Китая, между небесами, землёй и человеком существует взаимная связь: в человеческой сфере главным источником влияния выступает император, который,

¹ Шан-цзюнь ши, Перевод Васильев А. С.

² Шан-цзюнь ши, Перевод Васильев А. С.

³ Там же.

в духе мифологической иерархии, считается сыном небес. Однако император вполне мог потерять свой мандат; поэтому в конце концов всё упиралось в вопрос о том, а достаточно ли у императора благочестия, чтобы подтвердить своё право на обладание им.

Вопрос этот достаточно глубок, однако главным образом сводился к двух аспектам: 1. макрокосмического порядка времени: анализировалось, как сменяют друг друга времена года, какие запросы возникают в данный момент времени и какие решения на них предлагаются — всё это, в совокупности, толковалось в качестве предзнаменований, либо снисхождения богов; 2. микрокосмического человеческого уклада: поиск и применение самых продвинутых возможностей человека для гармонизации жизни на земле. «Вся философия Китая», отмечает мистер Артур Уэйли в своём прекрасном вступлении к Дао де цзин, «сводится к тому, как наилучшим образом помочь людям жить вместе в гармонии с природой и идеальным укладом небес.» «Любая китайская философия формулировалась не как абстрактная теория, но как искусство управления.»¹ Образцом же такого идеального социального устройства, безоговорочно принимаемым всеми без исключения школами, был мифологический золотой век Яо, Шуна и Великого Юя.

Главным китайским трудом, направленным на рассмотрение первого, или макрокосмического аспекта этого вопроса, является Книга Перемен (*И цзин*), которая, по сути, представляет собой энциклопедию предсказаний, основанную на мифологическом видении вселенной, которое является фундаментальным для китайской мысли. Согласно легенде, основные элементы ее были обнаружены первым из Десяти легендарных императоров — Фу Си (см. ранее п. 2). Их всего два: сплошная линия

— ассоциируемая с мужским принципом *ян*, который в то же время является небесным (светлый, сухой, тёплый, деятельный), и прерывистая линия - -, ассоциируемая с женским принципом *инь*, который также является земным (тёмный, влажный, холодный, пассивный). В первую очередь термины *ян* и *инь* относятся к освещённой и находящейся в тени частям озера, горы или улицы и т.д. Натяните навес, вступите под него и вот — вы уже подвержены влиянию земной энергии *инь* - -; выйдите из под него, и вот — вы во власти солнечной небесной энергии *ян* —. Во все времена и во всём сущем проявляют себя энергии *ин* и *янь*, пусть и в разной степени; назначение Книги перемен

¹ Артур Уэйли, Путь и его сила, СС. 64 и 41

заключалось в том, чтобы составить полный перечень возможных проявлений и взаимодействий этих энергий. Четыре вида их взаимодействия представлены в простейших комбинациях:



Они известны как Четыре основных символа. Предполагается, что Фу Си ввёл способ организации их в 3 ряда, в результате чего получилось восемь триграмм, название, порядок и интерпретация которых представлены ниже:

	Имя	Качества	Изображение	Какими членами семьи представлены
1	Цянь, Созидание	Сила	Небо	Отец
2	Кунь, Восприятие	Преданность, мягкость	Земля	Мать
3	Чжэнь, Пробуждение	Побуждение к движению	Гром	Первый сын
4	Кань, Бездна	Опасность	Вода	Второй сын
5	Гэнь, Неподвижность	Отдых	Гора	Третий сын
6	Сунь, Нежность	Проникновение	Ветер, дерево	Первая дочь
7	Ли, Переменчивость	Светозарный	Огонь	Вторая дочь
8	Дуй, Дарящий радость	Радостный	Водоем	Третья дочь

«Сыновья,» отмечает Ричард Вильгельм в своём комментарии к ним, «олицетворяют принцип движения в его различных проявлениях — начало движения, опасное движение, перерыв или окончание движения. Дочери олицетворяют преданность в её различных проявлениях — нежная привязанность, ясное понимание и принятие, исполненное радости умиротворение.»¹

¹ Ричард Вильгельм, перевод Кэри Ф. Бейнса, 1-я Цзин или Книга перемен (Нью-Йорк: Pantheon Books, Bollingen Series XIX, 1950), Том. I, С. xxxi.

Дальнейшее развитие этих знаков и их символики приписывается правителю Веню (отцу основателя династии Чжоу правителя У). Считается, что именно он объединил триграммы в форме шестидесяти четырёх гексаграмм; его младший сын же, герцог Чжоу (тот самый юноша, который готов был принять смерть вместо своего брата) согласно легенде составил труд, в котором анализируется значение каждой линии в каждой из их комбинаций. Говорят также, что Конфуций составил к ним комментарий. С течением времени добавились и другие комментарии. Таким образом она смогла пережить Сожжение книг 213 года до н.э., так как считалась уже не «паразитом», но практическим трудом и ныне представляет собой совокупность практически всех существующих в Китае школ мысли.

Гадание заключалось в шести бросках стеблей тысячелистника, после каждого из которых, снизу вверх, чертились выпавшие линии; после того, как рисунок полностью составлен, обращались к энциклопедии для его толкования. Например (возьмем первый попавшийся):

7.Ши: Войско



Сверху: Кунь, Воспринимающая, Земля (вторая триграмма)



Снизу: Кань, Бездна, Вода (четвёртая триграмма)

Эта гексаграмма состоит из триграмм *Кань* — воды и *Кунь* — земли и указывает на грунтовые воды, содержащиеся в поверхности земли. Аналогичным образом, военный потенциал скрыт в людской массе, невидимый в мирные времена, однако всегда готовый к применению в качестве боевой силы. Признаками двух триграмм выступают: опасность внутри и подчинение снаружи. Это указывает на природу воинства, которое должно быть преисполнено угрозы, однако внешне демонстрировать дисциплину и подчинение.

Вывод: Воинство нуждается в стойкости и сильном лидере. Будет удача без осуждения. ...

Образ: вода, скрытая в земле: воинство Главенствующий увеличивает своё могущество, будучи великодушным к своему народу. ...¹

¹ Там же, Том I, С. 32–34, сокр.

Из всех этих высказываний вопрошающему следует постараться обнаружить указания на своё положение — так создаётся довольно обширный ассоциативный ряд. Следует не обдумывать, но прочувствовать эти таинственные символы, позволяя каждому из них развиваться в целую вселенную ассоциативных рядов. В основе всего стоит первичный принцип диалектики двух сил — инь и ян, которые, в некотором смысле, аналогичны индуистским лингаму и йони. Однако если в Индии упор делается на сексуальные атрибуты диады, в Китае существует тенденция к абстрактному, математическому (геометрическому) стилю символизации. Эти противоположные тенденции пронизывают каждый атом двух мифологий: индийская преисполнена пышности, сладострастия и, в качестве противовеса — яростной аскетичности; Китай ограничивается либо сухой практичностью, либо юмористической символичностью, однако никогда не впадает в крайности.

Однако, в основе своей обе этих системы схожи. Так, сравните индийское мифологическое представление о разделившей себя Самости и следующее утверждение из Великого приложения Книги Перемен, а также основной символ Дао (инь-ян).

«Существует Великий Предел, из которого формируются две Первичные формы. Две эти Формы формируют четыре Символа, которые, в свою очередь, формируют восемь Триграмм. Восемь Триграмм служили выявлению благих и неблагоприятных влияний событий и выводы, основанные с их помощью, определяли судьбу великих деяний.»¹

Другими словами, Книга Перемен представляет собой некую геометрию мифологии, применимую к непосредственной реальности, а именно — моменту броска стеблей тысячелистника. Она готова поведать нам о том, что час прошёл, или посоветовать покачаться на волнах времени, ожидая подходящего момента, кроме того, она является наиболее значительным, из дошедших до нас, свидетельством того аспекта древней китайской мысли, который позволял человеку обрести гармонию с внешним миром.

Теперь же обратимся к укладу внутреннего мира: поиску наиболее действенной из находящихся в распоряжении человека сил, способной обеспечить ему мирную жизнь на земле. В этом направлении существуют три заслуживающих внимания точки зрения (помимо уже приведённых «Размышлений

¹ И Цзин, «Великий комментарий»; перевод Джеймса Легжа,

Священные книги Китая: тексты конфуцианства, часть II, Правитель И. Священные книги Востока, Том. XVI (Oxford: The Clarendon Press, 1899), СС. 12 и 373

о народе» господина Шана): Конфуция, Мо-цзы и даосов, в рамках каждой из которых будут проявляться различные, однако типично китайские психологические (в противоположность космологическим) варианты трактовки мифа.

Конфуций, 551—478 гг. до н.э. Чем больше мы узнаем о Конфуции, тем более смутное представление о нём получаем. Ранее предполагалось, что он сделал редакцию всех классических произведений. Однако, как отметил доктор Фэн Юлань: «Конфуций не был ни автором, ни комментатором, ни даже редактором ни одного из классических произведений.»¹ Ранее предполагалось, что у нас есть некоторые труды, изошедшие из под его пера, однако согласно Фэн Юланю: «О написании книг в частных, а не официальных целях, тогда даже не имели представления и эта тенденция получила развитие только после времён Конфуция»². Самая ранняя из дошедших до нас биографий этого мудреца появляется в сорок седьмой главе *Ши цзи* («Исторических записок») — первой династической хронике Китая, которая была составлена о. 86 г. до н.э.³ Таким образом, разрыв между его жизнью (551—478 гг. до н.э.) и наиболее ранней из известных биографий о нём примерно как между жизнью Будды (563—483 гг. до н.э.) и древнейшими из записей его учения — Палийским каноном (о. 80 г. до н.э.).

Кратко, в легенде говорится, что Конфуций родился в незначительном городке Лу в благородной семье, которая вела свою родословную от имперского дома Шан (т.е. дожоувский период, подобно тому, как наследие Будды принадлежит к доарийскому). Его отец был офицером в армии и погиб, когда ему было три года, поэтому он воспитывался матерью (мотив «Сын вдовы»: эвгемеризованный фольклорный вариант Непорочного зачатия).* Он женился в возрасте 19 лет, добился продвижения по службе в управляющих структурах городка Лу и, приблизительно в возрасте 50 лет вступил на должность премьер-министра. Однако, обнаружив, что правитель пренебрегает своими обязанностями и предпочитает проводить время в обществе танцовщиц и музыканток, которые были присланы ему в качестве подарка от одного влиятельного лица, разочаровавшийся в своих идеалах Конфуций ушёл в отставку (видение тленности; великое отправление) и, в обществе своих учеников, начал

¹ Фэн Юлань, Краткая история китайской философии, под редакцией Дирка Бодде (Нью-Йорк: Компания Мастилла, 1948), С. 39.

² Там же, С. 40

³ Там же, С. 38

путешествовать по стране, переходя из одной области в другую и всюду наставляя людей (мотив «Странствующего мудреца»). Затем он вернулся в Лу, где провёл последние три года, посвящая всё время литературным трудам, после чего погиб. Главное его желание состояло в том, чтобы стать наставником правителя, который смог бы восстановить праведное правление золотого века Яо, Шуна и Великого Юя (весьма отличное от того Будды, который жаждал передать заботы о мире другим*).

Конфуций считал себя проводником знаний, а не их творцом;¹ и действительно, доктрины, которые приписываются его перу, во многом схожи (по крайней мере по замыслу) с классическими трудами. Однако поскольку и они были тщательно проработаны более поздними конфуцианцами, невозможно сказать наверняка, что было раньше, конфуцианство или Конфуций. Часто приводимый пример беседы Конфуция со старцем Лао Цзы ныне отвергается, поскольку Лао Цзы — *полностью* вымышленный персонаж, а философия, приписываемая ему, относится к четвёртому и третьему тысячелетиям до н.э., а не шестому. Высказывание, приписываемое Конфуцию в Лунь Юй о том, что если бы он только смог прожить немного дольше, то потратил бы 50 лет на изучение Книги Перемен и тогда, возможно, смог бы избежать великих ошибок², также отвергается: эта фраза является более поздней подделкой³. В источнике, который считается главным трудом, содержащим его учение (*Лунь Юй*) нет и строчки, вышедшей из под его руки⁴. Таким образом, исходя из имеющихся в нашем распоряжении данных нам придётся смириться с тем фактом, что мы имеем дело с рассмотрением учения не Конфуция, но конфуцианцев.

Конфуцианство возводит во главу угла «великодушие» (*Жэнь*), принимая его в качестве наиболее действенной силы в деле гармонизации жизни на земле и, таким образом, занимает оппозицию по отношению к философии земледелия и войны, в рамках которой ритуалы и музыка, поэзия и история, развитие благочестия, сыновней почтительности и проч., считались лишь «паразитами», которые способствуют загниванию государства. Китайский иероглиф *жень* состоит из двух элементов: знака, означающего «мужчину», и знака, означающего «два», что приблизительно можно истолковать как доброжелательность

¹ Аналекты 7.1

² Там же, 7.16

³ Нидхэм и Ван Лин, *цит.соч.*, Том. II, С. 307

⁴ Фэн Юлань, *цит.соч.*, С. 39

или чувство человека. Упор здесь делается на отношение: доброжелательность, искренность и взаимное уважение между двумя людьми. В конфуцианских текстах провозглашается пять подобных взаимоотношений: между правителем и министром, между отцом и сыном, между мужем и женой, между старшим и младшим братом, между друзьями.

«Чжун-гун спросил о человеколюбии,» читаем мы в Лунь юй, «Учитель ответил: — Вне своего дома относись к людям так, словно принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь важное жертвоприношение. Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве, и в семье к тебе не будут чувствовать вражды.»¹

Таким образом, великодушие занимает первое место в системе взаимоотношений Конфуция. Сразу за ним следует «исправление имён», без которых невозможно установить правильные взаимоотношения:

«Учитель сказал: — Необходимо начать с исправления имён. ... Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести. Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть ничего неправильного.»²

«Циский Цзин-гун спросил учителя об управлении государством.

Конфуций ответил: — Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном.»³

«Другими словами,» комментирует доктор Фэн Юлань, «каждое название содержит определённый заряд, который отражает суть того класса вещей, по отношению к которому применяется. Именно поэтому между этими двумя сферами должно существовать совершенное соответствие.»⁴

Это предположение полностью соответствует индийской идее о *сат* («бытие»), *сатье* («истине») и их отношении к поддерживающей вселенную вечной дхарме. Как отмечает Генрих Циммер в своих *Философиях Индии*:

¹ Аналекты 12.2, Джеймс Легге, Четыре книги, С. 157

² Аналекты 13.3 5–6, Джеймс Легге, Четыре книги, С. 176

³ Аналекты 12.11, Джеймс Легге, Четыре книги, С. 165–166

⁴ Фэн Юлань, цит.соч., С. 41

«Некто либо «есть» (*сат*), либо «его нет» (*а-сат*) и дхарма является проявлением во времени этого вечного »бытия«. «Разделение на касты и варны воспринимается в качестве отражения в человеческой сфере законов вечного естественного порядка; таким образом, всё, что происходит в их рамках, считается проявлением вечной гармонии, даже если со стороны может показаться, что существуют некие противоречия. Каждый народ и государство, придерживающиеся законов добродетели, вносят свой вклад в ход мироздания. Таково служение, благодаря которому индивидуум может вознестись над ограничениями собственных идиосинкразий и обратиться в живого проводника все-ленской силы. ... Существуют чистая и нечистая деятельность, однако через оба этих вида деятельности проявляет себя священная энергия. Таким образом «добродетель» заключается в совершенном исполнении своего долга.»¹

В классическом конфуцианском труде «Учение о середине» (Чжун юн), который приписывается внуку Конфуция Цзысы, однако в действительности скорее всего был создан во время династии Цинь или Хань², написано: «То, что дано небом (*мин*), называется врождённой природой (*син*). Согласно с природой зовётся Путь (*дао*). Объяснение Дао называется учением.»³

А теперь переходим на следующую ступень: «Искренность (*чэн*) — путь Неба. Достижение искренности — Путь человека.»⁴

«Только одна самоочевидная правда должна осуществляться людьми. Осуществляющий правду будет в состоянии познать натуру человека. Познавший натуру человека будет в силах постигнуть сущность вещей. Кто постиг сущность вещей, тот будет в состоянии помочь вещам достигнуть своего назначения. Могущий пособить вещам достигнуть своего назначения будет в состоянии участвовать в мировой жизни (т.е. в жизни неба и земли).»⁵

Таким образом, эта формирующая личность китайская система мысли держится на четырёх столпах: доброжелательности, обращении к другому для установления взаимоотношений, исправлении имён с целью понимания сути взаимоотношений и искренности в качестве совершенного инструмента по пониманию сути собственной природы, которая ранее была обозначена посредством исправления имён.

¹ Циммер, Философии Индии, СС. 162–163

² Фэн Юлэнь, цит.соч., С. 370

³ Чжун юн (Изд. Восточная литература РАН 2003), 1.1

⁴ Там же, 20.18

⁵ Там же, 22

Из этого следуют три важных заключения:

1. «Всегда сообразуясь со своим положением, мудрец не желает внешнего величия. Когда он имеет богатство и положение в обществе, то он будет жить как богатый и имеющий положение. Когда он находится в бедности, то он и будет жить как бедный. Когда он находится среди варваров, он будет действовать так, как нужно в таком положении. Когда он находится в несчастье, то будет действовать так, как нужно в беде. Для мудреца нет ничего, чего он не мог бы достигнуть»¹

2. «Учитель сказал: «Воодушевляйся «[Книгой] стихов», опирайся на Правила, совершенствуйся музыкой.»² Иными словами, поэзия возвышает ум, правила поведения закаляют характер, а музыка позволяет отточить его до совершенства.

«Не зная воли [неба], нельзя стать благородным мужем. Не зная ритуала, нельзя утвердить себя [в обществе]. Не зная, что говорят [люди], нельзя узнать людей.»³ — И, наконец:

3. «Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду (ли: выгода).»⁴

Исполнять свой долг не жажда плодов (санскр. карма-йога); понимать, что общественный уклад есть совершенное и непреложное руководство к постижению и совершенствованию своей природы (санскр. дхарма); и верить в то, что благочестивое исполнение предписанной деятельности позволяет поддерживать совершенный вселенский уклад (санскр. сатья): таков, по сути, урок древнего иератического города-государства. Ввиду этого, разница между Ману и Конфуцием, Индией и Китаем лишь в локальных определениях долга, исполнению которого должны посвятить себя добродетельные: в Индии это регулирующие принципы каст, а для Конфуция — должное поведение в рамках пяти взаимоотношений. Однако метафизика двух систем одинакова.

Мо-цзы, о. 480—400 гг. до н.э. Первый серьёзный философский вызов системе Конфуция был брошен проповедником учения вселенской любви, чьё сетование на похоронные обычаи его времени мы приводили выше. Мо-цзы

¹ Там же, 14 1—2

² Аналекты, 8 8, Легге, Четыре книги, С. 100

³ Аналекты, 23, Легге, Четыре книги, С. 306

⁴ Аналекты, 4.16, Легге, Четыре книги, С. 44

родился приблизительно тогда же, когда погиб Конфуций, потому можно предположить, что его учение было на пике приблизительно ок. 480—400 гг. до н.э.

«Даже долгожители не могут приобрести достаточной квалификации, чтобы разобраться в конфуцианских премудростях, писал он. «Даже люди в расцвете юности и сил не могут исполнять всего церемониала. Даже те, кто скопил состояние, не могут позволить себе постоянно слушать музыку. Конфуцианцы насаждают привлекательность коварных искусств и сбивают людей с пути истинного. Их учение не соответствует нуждам нашего века, а их постулаты отвергаются разумными людьми.»¹

Мо-цзы спросил конфуцианца: «Зачем исполнять музыку?» Последовал ответ: «Ради самой музыки». [Слово «музыка», *ло*, также означает «удовольствие»; таким образом здесь кроется подвох, который Мо-цзы не заметил.] Мо-цзы сказал: «Я не получил ответа на свой вопрос. А если бы я спросил: «Зачем строить дома?», а ты бы ответил мне: «Чтобы зимой спастись от холода, летом от жары, и чтобы разделять мужчин и женщин» — только тогда ты бы ответил на мой вопрос. Но, если я спрашиваю: «Зачем исполнять музыку?», А ты отвечаешь: «Ради самой музыки», То это подобно тому, как если бы я спросил: «Зачем строить дома?», А ты бы ответил: «Просто чтобы они были.»²

«Поскольку музыка не несёт практической ценности, от неё следует избавиться, « пишет доктор Фэн Юлэнь, описывая позицию Мо-цзы, «аналогичным образом, следует избавиться и от прочих видов искусства. Будучи порождением эмоций, они могут оказывать влияние лишь на них. ... Согласно же его философии позитивного утилитаризма, всевозможные эмоции человека не только совершенно бесполезны, но и вовсе бессмысленны. Следовательно их следует воспринимать не иначе, как препятствия на пути человеческого развития.»³

«Конфуцианцы всё упражняются в добропорядочности, не задумываясь о том, какой от этого толк; они бдят за чистотой своих привычек не интересуясь тем, будет ли от них какая-то практическая отдача. Моисты же уделяют первостепенное внимание «выгоде» и «пользе».»⁴» Прежде чем утверждать

¹ Мо-цзы, 39, Фэн-Юлэнь, История китайской философии, Том I, С. 52

² Мо-цзы, 48, Фэн-Юлэнь, История китайской философии, Том I, С. 86

³ Фэн Юлэнь, *цит.соч.*, С. 90

⁴ Там же, С. 84

ценность чего либо, нужно убедиться в том, что от него будет какая-то польза стране и народу, а наибольшую ценность для них, верит Мо-цзы, представляет богатство и большое население.»¹

Что до общественного уклада и способов общественной организации, они всё ещё остаются под вопросом, как и во времена Конфуция; однако вера в животворящую силу искусства и ритуалов в качестве инструментов развития врождённой природы человека умирает. Более того, умирает также и вера в существование врождённой природы, как таковой. Конфуцианцы верили, что эта природа вкладывается в людей и утверждается в них самим Небом. Пробуждённая с помощью поэзии, ритуалов, красоты и т.д., она расцветает и обретает гармонию с дао. Однако Мо-цзы был лишён такого утешения.

Когда только зарождалось человечество [заявляет Мо-цзы], не было ни закона, ни управления и все жили по принципу: «Каждый сам за себя.» Так, если человек жил один, он жил как ему вздумается, ели их было двое — они придумывали два образа жизни, когда их стало десять и больше, то и представлений о жизни стало столько же. Чем больше становилось людей, тем больше появлялось концепций. Так как каждый человек признавал свою точку зрения и не признавал других, между ними начала нарастать вражда. В результате отец и сын, старший и младший брат стали врагами и чужими друг для друга и не могли они достигнуть никакого соглашения. Применяли люди друг против друга воду, огонь и яд. Избыточная энергия не употреблялась на общую пользу; избыточные продукты гнили без пользы; величайшие учения держались в секрете от всех. Между людьми начались такие же своры, какие бывают между птицами или животными. Очевидно было, что все эти беспорядки происходят из-за отсутствия правителя.

Тогда начали выбирать из всех людей того, кто был бы добродетелен и способен и его установили на положение Сына Неба. ... Когда все руководящие должности были распределены, Сын Неба издал мандат, в котором говорилось: «Каждый, кто узнает о хорошем или плохом поступке другого, должен доложить об этом вышестоящему. Что вышестоящий посчитает правильным, то и будет правильным для

¹ Там же, С. 87

всех. Что вышестоящий посчитает неправильным, то и будет неправильным для всех.»¹

С утратой веры во внутреннюю природу, единственным оплотом остался деспотизм, тщетно приукрашаемый заявлениями о его происхождении от Неба; для его развития требовалась не музыка, но шпионаж, страх наказания и жажда наживы:

Пусть же правитель установит законы и заявит во всеуслышанье: «Кто-бы не нашёл добродетеля — пусть сообщит о нем; кто-бы не нашёл вредителя — пусть сообщит о нем.» Тогда тот, кто заметит и сообщит о добродетеле, сам будет равен ему.

Признав его заслугу, вышестоящий наградит его. Тогда тот, кто не скажет о вредителе тут же, заметив его, сам будет подобен предателю. Узнав о его проступке, вышестоящий накажет его; прослышав о его поведении, соседи осудят его. Тогда все члены общества будут стремиться к получению награды и чести и избегать бесчестия и наказания от вышестоящего. Когда благородные будут награждаться, а подлые караться, в обществе, несомненно, наступит порядок. Так как же достигается порядок в обществе? Он достигается, когда управление построено на принципе Согласия с вышестоящим (Шансянь)².

Где же здесь тот принцип вселенской любви, за который так славится Мо-цзы?

«Задача добросердечного — приносить благо мир уи устранять его бедствия. Из всех бедствий, что ныне охватывают мир, какое является величайшим? Я скажу так: величайшим бедствием считается нападение больших государств на малые, подавление слабых сильными, эксплуатация многими малого, обман простых хитрыми, презрение к скромным почитаемыми — таковы бедствия этого мира. ... Задумаемся же о причине этих бедствий — откуда могли они произойти?»

¹ Мо-цзы, 11, Фэн-Юлэнь, История китайской философии, Том I, С. 100

² Мо-цзы, 12, Фэн Юлэнь, История китайской философии, Том I, С. 101–102

Произошли ли они из любви и благожелательности к другим? Нет нужды говорить, что это не так. Вернее будет, если мы скажем, что они выросли из ненависти и желания навредить другим. Какое слово подойдёт для описания тех, кто ненавидит и вредит другим? Будет ли это «ущемляющий» или «добродушный»? Согласимся, что они являются «ущемляющими». Тогда не является ли «взаимное ущемление» причиной всех основных бедствий мира? Именно поэтому принцип ущемления неверен. Однако тот, кто критикует другое, должен иметь что-то на замену тому, что он критикует. Потому я говорю: «Замените ущемление добродушием.»¹

Однако провозглашение войны, в качестве средства установления этого «всеобщего добродушия», никого не смущало.

«Предположим, [читаем мы] существует страна, где народ притесняется и подавляется правителями. В таком случае, мудрый правитель соберёт сильную армию, чтобы очистить мир от паразитов и наказать злодеев. Если мудрый правитель, победив врага, будет придерживаться философии Конфуция, то ему придётся выкрикивать такие приказы: «Не преследуйте бегущих! Не стреляйте в тех, кто лишился шлема! Если у противника перевернулась колесница, помогите поставить её прямо!» — в таком случае все злодеи и подлецы спасутся и мир не будет очищен от паразитов. Наступит день, и эти злодеи устроят резню, будут сотнями убивать невинных мужчин и женщин и станут источником великого вреда. Потому не может быть большей несправедливости, чем позволить им спастись бегством.»²

Моисты, в соответствии с их собственным утверждением, представляли собой организацию со строгой дисциплиной, способную к участию в военных действиях. Их лидер звался «Великим учителем» *Чу Цзу* Мо-цзы был первым Великим учителем. И мы знаем, что у него было: «сто восемьдесят учеников, готовых пойти в огонь и воду, встать [грудью] навстречу острию меча, умереть, не дрогнув ни единым мускулом.»³

¹ Мо-цзы, 16, Фэн Юлэнь, История китайской философии, Том I, С. 54

² Мо-цзы, 9.39, Фэн Юлэнь, Три пути мысли, С. 131

³ Фэн Юлэнь, Краткая история, С. 51

Даосизм начиная с о. 400 г. до н.э. Учитывая сложившееся положение, где общество состояло с одной стороны, из эксплуатируемой массы плохо организованного «низшего» народа и с другой — из беспорядочной массы неправяемых деспотов, либо самовлюбённых аристократов (чья порочность довела до ручки даже самого Конфуция) с небольшим вкраплением самодовольных жёстких утилитаристов — последователей моизма, неудивительно, что достаточно большая часть чувствительных китайских умов в третьих веках до н.э. взяла курс на удаление в лес. Это эпоха в чём-то схожа с той лесных философов Индии, которая прошла за три-четыре века до неё, поскольку тогда в Индии также наблюдалось падение феодального уклада. Описывая одного из наиболее известных из числа горных мудрецов-одинок, конфуцианский философ Мэн-цзы говорит: «Принцип Ян Чжу гласит: «каждый сам за себя». Если бы даже судьба всей империи зависела от того, захочет ли он вырвать у себя один единственный волосок, он и то не пошевелил бы пальцем.»¹ Неизвестный же автор третьего тысячелетия в своём труде под названием Хань Фэй Цзи описывает это мирное движение как людей, которые «держатся в стороне от толпы, утешая себя горделивыми мыслями о том, что они отличаются от других.»

«Они проповедуют доктрину квиетизма,» отмечает автор, «однако толкуют его неким загадочным и таинственным образом.»

... Я верю, что долг человека заключается в служении своему господину и заботе о родителях и не вижу, как эти цели могут быть достигнуты в рамках квиетизма. Далее утверждаю я, что долг человека заключается в том, чтобы провозглашать прилежность, добрую веру и правовые основания своего учения. Сложно представить, чтобы это могло быть сделано посредством столь расплывчатых и загадочных постулатов. Учение квиетистов ложно и только сбивает людей с толку.»²

Признаем однако, что учение об уходе людей в лес было ничем не хуже для общества и напротив, выступало даже более достойным образчиком порядочного поведения человека, чем вера в тотальное уничтожение всех инакомыслящих, стремящихся уклониться от указаний власти, либо противостоять ей.

«Правитель», утверждает другой философ жёсткой школы легалистов, «не должен прислушиваться к тем, кто считает, что у народа есть собственное

¹ Мэн-цзы, 7.26.1

² Хань Фэй цзи 51

мнение и что жизнь каждого индивидуума важна. Подобные учения приводят к тому, что люди удаляются в тихие места и прячутся по пещерам критикуя господствующее правительство, насмехаясь над властью имущими, принимая важность ранга и поощрения и презирая тех, кто занимает официальные посты.»¹

Однако, как отлично показал мистер Уэйли, на самом деле эти люди отказывались от получения официальных выплат и настаивали на том, чтобы жить плодами своего труда потому что верили, что общество должно состоять из самодостаточных личностей, а потому поддерживать своё существование за счёт «волос, вырывааемых из страдающего чела общества» было противно их убеждениям.

Ярым представителем этого класса отшельников был Чень Чан. Он принадлежал к важному роду в землях Ци (ныне часть Шань-дуна). Его предки занимали высокие посты на протяжении многих поколений, а его старший брат управлял вотчиной, с которой получал доход в размере 10 000 чунг *. Поскольку поддерживать жизнь посредством так называемых «дурных» доходов было противно убеждениям Чень Чана, он покинул дом своего брата и обосновался в отдалённом местечке Улин. Здесь он промышлял продажей сандалий из конопли, а его жена плела конопляную нить. Доход этот был весьма непостоянен и бывало так, что Ченю нечего было есть по три дня².

Более того, в своём уединении, практикуя различной степени сложности дисциплины самоосознания, эти индивидуалисты натолкнулись на нечто, что предстало им силой способной более послужить благу человечества, чем еда, одежда и укрытие, которые моисты считали фундаментом всякой добродетели, однако которые были до определенной степени отброшены этими горными отшельниками; также представлялась эта сила им более могущественной, чем те войска и руководящие органы, которые, согласно мнению моистов, должны были обеспечивать равномерное распределение перечисленных выше материальных благ; этой чудодейственной силой стало Дао, которое, согласно их

¹ Куан-цзы 65

² Уэйли, Путь и его сила, СС.37—38 ссыл. на Мэн-цзы 3.2.10; Легге, Четыре книги, 681—685

опыту, являлось *действительной* основой всех вещей, всего живого и всего истинно человеческого в человеке.

«Нам известно,» пишет мистер Уэйли, «что в четвёртом и третьем тысячелетиях до явления Христа, в Китае существовало множество разнообразных школ квиетизма. Однако лишь небольшая часть их трудов дошла до наших дней.»¹ «Возможно, однако этому нет подтверждения,» отмечает он, «что уже в формативный период этого движения т.е. в четвёртом веке до н.э., существовали некие влияния извне, которым оно подверглось. В последующие же века эти влияния начали открыто проявляться во всём своём могуществе.»² Внедрение железа, кавалерии, принятие отличных от традиционных китайских одежд и последовавшее за этим знакомство с новыми способами упокоения³, а также появление в китайских письменных источниках индийских мотивов в совокупности свидетельствуют о том, что в этот период иноземные влияния были особенно сильны. «Полагаю, уже всё ученые пришли к соглашению о том,» отмечает Уэйли, «что литературные источники третьего тысячелетия изобилуют географическими и мифологическими элементами, заимствованными из Индии. Полагаю нет причины сомневаться в том, что «святые горные-люди» (*шен-сянь*) описанные Ле-цзы, это индийские *риши*; а когда в *Чжуан-цзы* мы читаем о том, что некоторые даосисты практиковали движения, весьма схожие с *асанами* индуистской *йоги*, стоит по крайней мере предположить возможность того, что некоторые познания о технике йоги, которую практиковали *риши*, могли перейти в Китай.»⁴

Однако при более подробном сравнении квиетистского движения в Китае с тем в Индии, мы обнаруживаем множество значительных различий. Как мы знаем, благодаря йоге индийские мудрецы развивали в себе некие мистические «силы» (*сиддхи*), посредством которых могли вершить различные чудесные деяния. Однако конечная цель индийского йога не ограничивается ими; таким образом, хотя индийские трактаты и изобилуют описаниями различных *сиддхи*, превалирующая духовная традиция требует отказа от заинтересованности в них. Так, в классическом тексте школы Веданта, принадлежащей к пятнадцатому веку Ведантасаре утверждается, что прежде чем начать заниматься йогой, кандидат на достижение йогического просветления должен обладать

¹ Уэйли, Путь и его сила, С. 46

² Там же, С. 114

³ Там же, С. 52

⁴ Там же, С. 114—115

четырьмя качествами: 1. способностью находить отличие между вечным-истинным и преходящим-ложным (вивека); 2. отказаться от желания наслаждаться плодами действий в этом мире и в будущем (вайрагья); 3. шестью духовными сокровищами: умением контролировать свои поступки, умением сдерживать свои внешние органы восприятия, отвержением незначительной деятельности, безразличием к жаре и холоду, хвале и хуле и прочим проявлениям пар противоположностей, концентрацией ума, верой в духовное знание и практику; и 4. сильным стремлением к освобождению мумукшутва¹. С другой стороны, в Китае основной интерес был направлен как раз на эти способности (те). »Дэ означает скрытую силу, содержащуюся в том или ином предмете «благодать», отмечает Уэйли.¹¹⁹ Таким образом Дао дэ представляет собой «скрытую силу (дэ) Пути, уклада вселенной (дао)», которую истинный квинтист может найти как в себе, так и вне себя, поскольку она — «Мать всех вещей.»²

Дух горной лошины не умирает,
Он есть Неведомая Праматерь, что скрыта во тьме.
Неведомая Праматерь — это проход,
Она является корнем Неба и Земли.

Тянется беспрерывно, словно живая нить,
Все в работе, в трудах, а не устает ничуть!³

В китайской философии Дао, классическим трудом которой является Дао Дэ Цзин — «Книга (цзин) о Силе (дэ) Пути (дао)» утверждается, что квинтистское созерцание Дао наделяет силами, которые индийцы называли бы сиддхами и которые китайцы зовут дэ — силами, позволяющими обретать такую власть над внешним миром, которая и не снится тем, кто находится в вечной борьбе с материей, всё сильнее подпадая под её влияние.»⁴ Сами даосы твёрдо убеждены, что лишь посредством этой силы дэ), полученной в результате личного переживания Дао, древние монархи золотого века могли поддерживать порядок как в обществе, так и в мире.

¹ Ведантасара 15—25

² Уэйли, Путь и его сила, СС. 45—46

³ Дао Дэ Цзин 6, Перевод Малявин В. В.

⁴ Уэйли, Путь и его сила, СС. 45—46

Лучшие люди древности, следовавшие Пути
Достигали невообразимых, удивительных результатов,
глубину которых невозможно постичь.
Лишь тот, кто не стремится постичь,
Лучше всех ощутит глубину моих слов!
Говорю тебе: Будь ровным и спокойным, словно

Переpravляешься через реку зимой.
Будь внимательным и осмотрительным,
как если бы со всех сторон тебя окружали опасности.
Соблюдай такое достоинство, которое подобает путнику,
обрётшему лишь временный приют.
Будь раскрытым во вне, подобно замёрзшему озеру,
которое начало освобождаться от льда.

Будь простым и естественным,
подобно самой Природе.
Будь пустым и открытым,
подобно долине в горах.
Будь сокрытым и непредсказуемым,
подобно вещи, окутанной туманом.
Будучи непредсказуемым, оставайся трезвым.
Успокоив свой ум, обретёшь ясность духа.
Помня о своей цели, будь терпелив.
Ведь изменения — это то,
что приходит не сразу,
но как бы само собой.

Тот, кто придерживается этого Пути,
не стремится к избытку.
Лишь тот, кто не стремится к избытку,
сможет стать несведущим подобно ребёнку
и уже не желать никаких новых свершений¹.

¹ Дао Де Цзин 15, Перевод Малявин В. В.

* * *

Сохраняя своё сознание в неподвижности и безмолвии,
я достигаю пустоты, пределов этого мира.

Там вся тьма вещей соединяется вместе, и, созерцая,
я могу видеть их возвращение.

Все бесчисленные существа, рождённые в мире,
все они возвращаются назад, к своему началу.

Возвращение к началу именуется
обретением покоя и безмолвия.

Это и называют исполнить свою судьбу.

Исполнить свою судьбу значит познать извечное.

Познать извечное значит стать сиянием, светом.

Не думая об извечном,
ты слепо идёшь навстречу собственному несчастью.

Познав извечное вместилище всего,
поймёшь, что оно и есть всеобщая казна,
что эта казна и есть верховный правитель,
что этот правитель и есть Небо,
что Небо и есть Дао,
что Дао и есть неизбывное, вечное.

Оно утратило свое тело,
и потому его жизненные силы неисчерпаемы¹.

Существует анекдот о даосском мудреце Чжуан-цзы (приблизительно о. 200 г. до н.э.); когда его жена погибла, логик Хуэй Ши прибыл к нему, чтобы принять участие в похоронном обряде, однако нашёл Чжуан-цзы сидящим на полу — он держал в руках перевернутую чашу, стучал по ней и напевал. «В конце концов,» сказал ему поражённый Хуэй Ши, «она ведь жила с тобой, воспитывала твоих детей, и вы состарились вместе. Разве не стоит это того, чтобы хоть немного скорбеть о ней? А ты сидишь здесь перед нами, своими друзьями, и распеваешь, наигрывая мелодию — это уже никуда не годится!»

«Ты зря осуждаешь меня,» ответил Чжуан-цзы. «Когда она погибла, я предавался такому же горю, как и любой на моём месте. Однако поразмыслив над случившимся, я понял, что в смерти нет ничего нового и странного. Скорбя,

¹ Дао Де Цзин 16, Перевод Малявин В. В.

я стал думать о том, чем она была вначале, когда ещё не родилась. И не только не родилась, но ещё не была телом. И не только не была телом, но не была даже дыханием. Я понял, что она была рассеяна в пустоте безбрежного Хаоса. Хаос превратился, и она стала Дыханием. Дыхание превратилось — и стало Телом. Тело превратилось, и она родилась. Теперь настало новое превращение, и она умерла. Все это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Если кто-то устал и желает прилечь, мы не преследуем его со стонами и причитаниями. Та, кого я потерял, прилегла отдохнуть в Великих внутренних покоях. Прерывать её отдых причитаниями, значит не понимать природы Высшего закона.»¹

«Подобное отношение к смерти, « пишет мистер Уэйли касательно этой повести, «которое снова и снова приводится в Чжуан-цзы, является частью отношения к универсальным вселенским законам в принципе и характер этого принятия не столько смиренный и трепетный, сколько лирический, доходящий вплоть до экстаза и именно это настроение вдохновило даосов на создание наиболее трогательных из их литературных трудов. Подвергать сомнению право природы на создание и разрушение, стремиться к роли, которая не уготована нам судьбой — всё это не только наносит ущерб «спокойствию духа», которое лежит в основе даосизма, но и выставляет нас, ввиду нашей полной беспомощности в этих вопросах, одновременно в комическом и постыдном свете.»²

В общем целом мы можем сказать, что Конфуций и даосы сходились на том, что главный источник созидającego могущества находится в самом человеке; однако они расходились в вопросах глубины понимания этого могущества и способах его пробуждения.

Даосы обращались для этого к интровертированной медитации, «бдении с чистым умом,» «возвращении к состоянию необработанного камня», во время которой обнаруживали, что сила эта скрыта глубже, чем что-либо из когда-либо названного, образованного, почитаемого и отвергаемого и проявляет себя через антиномии. У-вэй, «неделание, немотивированность» был их опознавательным знаком, а путь парадокса (*фан-йен*) их учением:

Ущербное сменяется полным,
Ложь сменяется правдой,

¹ Чжуан-цзы 18.2, Перевод Малявин В. В.

² Уэйли, Путь и его сила, СС.54—55

После низкой воды наступает сезон половодья,
Старое сменяется новым,
В уменьшении — источник выгоды,
В умножении — источник тревог.

Вот почему мудрый
Следует Единому
и тем являет пример для всей Поднебесной.
Он не обнаруживает себя,
и потому дух его ясен.

Не считает себя непогрешимым,
и потому сияние его очищается.
Он не борется с собой
и потому достигает успеха.
Не испытывает жалости к себе
и потому может совершенствоваться.
Лишь тот, кто не стремится оказаться впереди всех,
способен жить в ладу со всей Поднебесной.
Но разве слова древних о том,
что ущербное сменяется полным — пустые речи?
Воистину, став цельным,
в конце концов придёшь к этому¹.

Конфуций же придерживался экстравертного пути, в рамках которого искренность, уважительное отношение к искусствам музыки, поэзии, ритуала и украшения являлось катализатором чувств доброты, мягкости и великодушия (жэнь), которые зарождались и достигали своего наивысшего проявления в результате взаимодействия между людьми.

В своей вере в природу, будь то во вселенском её проявлении или в качестве свойства души, они занимали диаметрально противоположную позицию по отношению как к Мо-цзы и так называемым легалистам или реалистам, чей образ мысли продемонстрирован в Рассуждениях господина Шана и для которых единственной действенной силой являлась грубая,

¹ Дао Де Цзин 22. Перевод: Малявин В. В.

а единственными благами, к которым должно стремиться — еда, укрытие и мировое господство. Даосская максима: «Стремитесь к единству,» была лишена своего метафизического смысла и превратилась в политическую максиму;¹ а принцип необработанного камня вылился в вырезание каменных блоков мечом и сталью.

ДИНАСТИЯ ЦИНЬ: 221–207 гг. до н.э.

Нигде не была конфуцианская доктрина морали и доброты принята столь радушна, как в маленьком государстве Лу. Однако в 249 г. до н.э. Лу подвергся вторжению и был разрушен². К 318 году до н.э. совершенно лишённое философских наклонностей государство Цинь, где до сих пор практиковались человеческие жертвоприношения, победило объединённую армию соседствующих с Лу государств; в 312 году сокрушительное поражение потерпело царство Чу, которое находилось в юго-восточной области страны под влиянием даосизма; в 292 пали Хань и Вэй, а в 260 — Чжао. К 256 г. до н.э. укрепления династии Чжоу были окружены со всех сторон. В 246 году правитель Ин вступил на престол Цинь и уже в 230 году аннексировал Хань; в 228 — Чжао; в 226 — Ци; в 225 — Вэй; в 222 — Чу; в 221 он, в качестве первого императора Китая³, принял титул Цинь Шихуанди, тут же приступив к постройке Великой стены для защиты империи от дальнейших набегов варваров, подобных ему, а в 213 выпустил первый эдикт о сожжении книг.

Смерть была уделом тех учёных, которые дерзнули бы собираться вместе для обсуждения произведений классической литературы; те, в чьих домах обнаруживались книги по истечении периода 30 дней с оглашения запрета, клеймились и отправлялись на постройку Великой стены; сотни были захоронены в ней заживо⁴. Однако в 210 г. до н.э. Цинь Шихуанди погиб и уже в 207 году его династия пала. (Как отличен его путь от его индийского современника Ашоки!) В 206 году столица была разграблена, пожары во дворцах пылали на протяжении трех месяцев и все те книги, которое просмотрел Ши Хуанди были поглощены божеством огня Чжу-юном.

¹ Уэйли, Путь и его сила, С. 84

² Там же, С. 72

³ Нидхэм и Ван Лин, цит.соч., ... Том. I СС. 97–98

⁴ Легге, Священные книги Китая: Тексты по конфуцианству, СС. 6–7

К 100 году до н.э. открылся Шелковый путь, проходящий через эллинистическую Бактрию, буддийскую Индию, зороастрийскую Персию и Рим; начиная с этого времени, не прекращающиеся и всё возрастающие по объёму взаимные течения идей между этими четырьмя областями: Европой, Левантом, Индией и Дальним Востоком, привели к развитию на всей территории Евразии общего комплекса мифологических образов, которые, однако, в каждой области проявились в рамках изначально присущего ей стиля, мысли и чувства, которые не могли быть ни переданы, ни сглажены. Ситуация была схожа с той, которую мы имеем сейчас, когда институты, речи и идеалы Запада распространяются в Африку и Азию, где под влиянием инородных традиций они внедряются в политику, мироощущение и социальное устройство стран и начинают выполнять роль прямо противоположную или совершенно отличную от той, которая была присуща им на родине изначально. Таким же образом ситуация обстоила в Риме, парфянской Персии, Индии Канишки и ханьском Китае: межкультурный указатель мифологических мотивов содержал в себе набор основных из них; однако пройдя через стиль, мироощущение и мыслительную обработку четырёх областей, эти мотивы получали тогда, также как и сейчас, совершенно индивидуальный местный окрас, который вряд ли когда-либо будет изжит.

Здесь вспоминается пьеса Сартра: *«За закрытыми дверями»* Комната в аду. Она пуста. Коридорный вводит внутрь мужчину. Затем женщину, а потом ещё одну. Всё — теперь они заперты тут навечно. Они обречены на адские страдания, поскольку никто из них не может измениться. Мужчина нуждается в сочувственном понимании. Старшая женщина могла бы дать ему его, однако она лесбиянка и потому презирает его, жажда обладания юной дамой, всё помыслы которой направлены на мужчину, которого она не может понять или освободить от внутренних метаний. Несколько позже, когда все трое взвинчены до предела, дверь открывается на какое-то время и они могут бежать из того ада, который сами себе устроили. Однако снаружи не видно ничего, кроме пустоты и они столь обеспокоены своей участью, что ни один из них не дерзает преступить порог в неизвестность. Дверь снова закрывается и они остаются в прежнем составе, также как и мы на этой планете Земля: Европа (которая теперь включает в себя Северную Америку и Австралию), Левант (который, в рамках сложившейся ситуации, включает Россию), Ин-

дия, Дальний Восток, а теперь ещё Южная Америка и Африка. Все прибыли. Комната полна. Сверху все покрыты европейскими одеждами, однако какое разнообразие внутри!

До сих пор никому не удалось с достоверностью установить место происхождения мифологического источника этих пяти элементов. Мое предположение, основанное на характере распространения мифологических и культурных мотивов, заключается в том, что мы, наиболее вероятно, обнаружим когда-нибудь эти свидетельства в табличках Шумера и Аккада. Наиболее ранние свидетельства в Греции выражаются в трудах Анаксимандра (о. 611—545 г. до н.э.), который перечисляет элементы огня, воздуха, земли, воды и безграничное. Конечно же, когда эти элементы были впервые обнаружены в Индии до сих пор не установлено, однако первый дошедший до нас письменный источник, где они упоминаются — Тайттирия Упанишада относится к о. 600 г. до н.э.:

Из Самости (*атмана*) произошло пространство;

Из пространства — ветер;

Из ветра — огонь;

Из огня — вода;

Из воды — земля;

Из земли — лечебные травы, пища ...¹

В системе Санкхья Капилы пять этих элементов связываются с пятью чувствами: соответственно пространство или эфир — со слухом; ветер или воздух — с осязанием; огонь — со зрением; вода — со вкусом; земля — с запахом.

Первая аналогичная китайская система появляется в период Хань и, хотя по характеру она отлична, мы можем наблюдать схожие черты. Самое раннее достоверное свидетельство встречается в главе «Классической истории» (*Шу Цзин*) под названием «Великий замысел или Уклад» Хуан Фан, который, согласно легенде, был поведен правителю У — основателю династии Чжоу Великим учителем Чи, принадлежавшим к павшему двору Шан, который, естественно, указал на её происхождение от Великого Юя. «Что до действительной датировки «Великого уклада», пишет доктор Фун Юлань, «современные учёные склоняются к четвёртому или третьему векам до н.э.»²

¹ Тайттирия Упанишада 2.1

² Фан Юлань, Краткая история китайской философии, СС. 181—182

К пяти китайским элементам относятся: вода, огонь, дерево, металл и земля. «[Постоянная природа] воды — быть мокрой и течь вниз; огня — гореть и подниматься вверх; дерева — [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла — подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и даёт урожай. То, что мокрое и течёт вниз, создаёт солёное; то, что горит и поднимается вверх, создаёт горькое; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, создаёт кислое; то, что подчиняется и изменяется, создаёт острое; то что принимает посев и даёт урожай, создаёт сладкое.»¹

Философы периода Хань очень тщательно углубились в эту систему и выстроили на её основе некое подобие пагоды идей, всё из которых были связаны аналогиями из пяти пунктов \ частей.

ЭЛЕМЕНТЫ	Дерево	Огонь	Металл	Вода	Земля
НАПРАВЛЕНИЯ	Восток	Юг	Запад	Север	Центр
СЕЗОНЫ	Весна	Лето	Осень	Зима	Все вместе
ЦВЕТА	Зелёный	Красный	Белый	Черный	Жёлтый
ДОБРОДЕТЕЛИ	Доброта	Пристойность	Справедливость	Вера	Мудрость
ОБОЗНАЧЕНИЯ	Цзяо	Чи	Шан	Ю	Кун
БОГИ	Гоу-шан	Чжужун	Жу-шоу	Гунгунн	Хоуту
ИМПЕРАТОРЫ	Дай-чао	Жен-ди	Шао-хао	Чуан-сю	Хуан-ди

Очевидно, что к этому моменту креативный период китайской мифологической мысли был давно пройден и за дело взялись уже не поэты или жрецы, но образованные господа, стремившиеся к тщательной систематизации и сопоставлению осколков драгоценных нефритовых мыслей прошлого, формируя из них узоры, подчиняющиеся строгим правилам. Они руководствовались принципов: объединение по аналогии. Их теория заключалась в том, что предметы из одной категории заряжают друг друга энергией. Здесь, как

¹ Шу-цзин 5 4., Легенды Священные книги Китая: Тексты по конфуцианству, СС. 139—141

и в Индии, не было нужды искать творца проявленной вселенной, так как сложившийся органичный подход указывал на то, что в любом элементе изначально заключена его жизнь и наполняющее энергией дао. Вера в это резонансом отдалась в действующих принципах всего сущего и так вселенная заиграла гармоничными красками и каждый из её элементов, таких, как музыка, мог быть познан и понят в настроении тихого восторга. Когда некий опытный в своей сфере (будь то управление империей, изготовление мечей, поэзия, атлетика или строительство) человек искусно управлялся в своей деятельности в соответствии с законами, он становился творцом нового элемента, который, наполненный жизнью и дао, обретал собственное независимое существование. И в этом своём существовании новое творение служило бы свежим отражением этих вечных законов. Таким образом, по сути, китайское искусство, архитектура, садоводство, управление государством или любая другая деятельность были неотличны друг от друга¹.

Империя, построенная на крови, теперь приводилась мудрыми в порядок, чтобы все её очертания соответствовали порядку Дао. Принципы этого порядка уходят корнями в мифологическую древность. Однако сейчас изобретаются тактики по их применению в жизнь. Так, в благоденственной и величественной военной империи Хань (которая была основана в мгновение ока, когда её основатель Лю Бан, заключив договор с главным соперником Сян Чи, в результате которого его пленённый отец и жена были возвращены ему, нарушил его тут же, когда они в безопасности были переданы ему и так, с помощью эффекта неожиданности, смог установить своё господство) общими трудами множества благоговейно сложенных ладоней, разделяющих веру в порядок и действующих в гармонии друг с другом суждено было возникнуть такой упорядоченной цивилизации, что несмотря на её преисполненное безжалостности холодной жестокости правление, ей суждено было возвыситься над миром в качестве непоколебимой оси вселенной, Срединного царства, навеки вечные.

Как точно отмечает доктор Карлгрен, описывая полноценную картину этого века:

«Как только мы подходим к отметке 200 г. до н.э. условия меняются кардинальным образом. Система феодальных царств, которая процветала на протяжении тысячелетия, полностью рушится.

¹ Карлгрен, цит.соч., С. 222

Стираются барьеры, как политические, так и экономические между различными культурными центрами; создаются новые пути, соединяющие различные части Китая; низшие классы, классы торговцев и земледельцев получают условия жизни совершенно отличные от тех, к которым они были привычны в феодальную эпоху — вкратце, объединению более или менее независимых маленьких государств пришла на смену могущественная централизованная империя, в которой стремительными темпами повысилась рождаемость, стирающая провинциальные контрасты и разрушающая местные обычаи и верования. Храмы предков феодальных господ более не считались ритуальными и культурными центрами, *litterati* образовали социальный класс, независимый от покровительства господ, литературные труды эпохи Чжоу сильно пострадали в результате сожжения книг 213 г. до н.э., а традиции и культы феодальных царств более не были повседневной реальностью, но лишь воспоминаниями, лелеемыми небольшой группкой ученых, однако забытыми и презираемыми людьми власти и представителями народа, излагающими его волю из центрального Имперского двора в столице, куда были призваны для исполнения этой роли. В 250 г. до н.э. авторы ещё могли описать культы, свидетелями исполнения которых являлись сами, в 100 г. до н.э. им оставалось лишь вспоминать о том, как всё обстояло до бедствия 221—211 гг. (Культы их эпохи были помесью различных новшеств, многие из которых были установлены имперским указом). В то же время усилилось влияние на страну извне. Страну заволокли западноазиатские веяния, однако в наибольшей степени Китай времён Хань соприкасался и вёл обмен идеями и традициями с кочевыми народами Севера и Северо-Запада, а также с культурами регионов, которые сейчас образуют Южный Китай т.к. усилия по постепенному обоснованию и колонизации этой территории далеко к югу от Янцзы принесли свои плоды всего через каких то пару сотен лет. Таким образом, предания эпохи Хань представляют собой смесь гораздо более гомогенную и исконно китайскую, чем те эпохи Чжоу.

Однако есть и другое условие, проложившее пропасть между Китаем начала эпохи Хань и тем второго тысячелетия нашей эры. Помимо того, что за первые три столетия своего правления династия Хань полностью видоизменила китайский уклад жизни, существовал

и другой немаловажный фактор. В первый век правления Хань учёные умы были ещё не столь оторваны от феодальной эпохи: учителя их учителей застали последний её этап и потому, несмотря на то, что обычаи и культы уже непоправимо пошатнулись и, по большей части, канули в лету, воспоминания о них до какой-то степени жили в их кругах. Однако спустя два тысячелетия, в век великих учёных Чэн Чжунна, Фу Цзяна, Сюй Шеня, Ма Юна, Цин Сюаня, Као Ю и многих других, это знание, переданное по долгой цепи преемственности, более не было основано на живых воспоминаниях, но уже превратилось в предание о древних временах.»¹

ШЕСТЬ ДИНАСТИЙ: 190/221–589 гг. н. э.

Буддизм начал своё распространение в Китае в период Хань начиная с о. 67 г. н. э.; однако его ощутимое влияние на мифологическую мысль, а вместе с этим и цивилизацию империи стало значимым лишь в период беспорядков, последовавший за падением имперского дома Хань. Около четырёх сотен лет войны и опустошения, последовавших за этим событием, вернули страну к состоянию, которое большую часть истории Китая было характерно для него; так снова сложились условия, актуальные для глубоких исканий Реальности внутри себя, которые впервые зародились при падении феодального уклада. Интересно отметить, что каждая из десяти китайских буддийских сект, перечисленных профессором Дзюндзио Такакусу в его главе *Основы буддийской философии*, была основана в своё время «теми способными людьми», как пишет он, «которые переводили и распространяли оригинальные тексты»². Ранее мы уже ознакомились с паломничеством в Индию Фасяня в 399–414 гг. н. э. и отметили, что работы по созданию вырезанных в камне храмовых комплексов в Юньгане начались в год его возвращения.

Однако в этот период значительное оживление произошло также и в сфере даосизма. Умы интеллектуальных кругов стали постепенно освобождаться от хватки конфуцианства по мере обрушения бюрократической системы упорядоченного государства, где продвижение и престиж достигались посредством изучения классических трудов. Всеобщие экзамены более не проводились

¹ Карлгрен, цит.соч., СС,200–201

² Дзюндзио Такакусу, *Основы буддийской философии*, изд. У. Т. Чан и Чарльз А. Мур (Гонолулу: Гавайский университет, 1947, второй компакт-диск, 1949), СС. 14–16

и в употребление вошёл новый термин: «Учение о таинственном» *сюань-сюэ*, название которого подразумевало, что даосское учение находится за пределами сферы тех имён и форм, которыми, по большей части, было занято конфуцианство.

«Из-за четырёх обстоятельств», говорится в даосском труде этого века (Ле-цзы: 3 в.н.э.), «люди не могут найти отдохновения: Первое — долголетие, второе — слава, третье — должность и четвёртое — имущество. Тот, кто владеет этими четырьмя, боится духов, боится людей, боится власти, боится наказаний. Такого я зову «бегущим от правды». Их жизнь подчинена внешним условиям. Тот, кто не идёт наперекор судьбе, станет ли мечтать о долгой жизни? Тот, кого не смущают награды, станет ли мечтать о славе? Тот, кто не хочет власти, станет ли мечтать о должности? Тот, кто не хочет богатства, станет ли мечтать об имуществе? Такого я зову «живущим в согласии с правдой». Их жизнь устроена в соответствии с внутренними условиями.»¹

В соответствии с наставлением этих учителей третьего и четвёртого тысячелетий нашей эры, человек должен жить в соответствии с принципом *Цзы жань* — «естественности, спонтанности», а не *мин-чао* — «институтами и моралью.»²

«Ушам угодно слышать музыку и пение, и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение. Глазам угодно видеть женскую красоту, и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение. Носу угодно обонять благоухание перца и орхидей, и, когда ему в этом отказано, он терпит стеснение. Устам угодно обсуждать истинное и ложное, и, когда им в этом отказано, ум терпит стеснение. Телу угодно облачаться в роскошные одежды и питаться изысканными кушаньями, и, когда ему в этом отказано, оно терпит стеснение. Мыслям угодно скитаться привольно, и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение.

Все эти стеснения — начало жестокости и насилия в человеке. Если ты можешь освободиться от них и ждать покойно смерти, пусть бы жизнь твоя продлилась один день, один месяц, год или десять лет, то ты сможешь осуществить то, что я называю «вскармливанием жизни». А если ты не сможешь освободиться от гнёта этих

¹ Ле-цзы, глава Ян Чжу, Перевод: Малявин В. В

² Фэн Юлэнь, Краткая история, С. 223

стеснений, то живи ты в неволе хоть сто, тысячу или десять тысяч лет, ты не постигнешь искусства «вскармливания жизни»¹.

А теперь посмотрим, как это учение применялось на практике:

Ван Хуэй-чжи [погиб о. 388 г.н.э.] жил в Шань-Инь (неподалёку от нынешнего Ханчжоу). Одной ночью он проснулся из-за сильного снегопада. Открыв окно, он обнаружил, что всё усыпано белым снегом и внезапно подумал о своём друге Та Куэе. Тут же он взял лодку и отправился к нему. Потребовалась целая ночь, чтобы добраться до дома Та, однако, когда он подошёл к его двери, то развернулся и ушёл. Когда его спросили о причине такого поведения, он ответил: «я прибыл сюда по зову удовольствия, но теперь он прошёл, так зачем же мне оставаться? Зачем встречаться с Та?»²

Озорные повадки даосских товарищей выходят на свет в следующей повести мудреца Лю Лина (о. 221—300 г.н.э.), который был членом сообщества, известного как «Семеро достойных из бамбуковой рощи». В своей комнате он предпочитал ходить обнажённым и когда один из гостей раскритиковал его за это, он ответил: «Для меня вся вселенная — дом, а эта комната — моя одежда. Так зачем ты залез в мои брюки?»³

Однако в этот же период развивалось и другое направление в даосизме. Уже под конец периода Хань даосы ставили одной из своих целей достижение состояния «трансформации в сянь», т.е. «горного человека», иными словами — одного из числа мифологических бессмертных персонажей. Таким образом, с одной стороны (той, которую предпочитают описывать философы) в Китае в этот период бытовало чудесное учение о жизни спонтанной, бесцельной, движимой мотивацией дао; в другой же части бамбуковой рощи велись труды по изделию чудодейственных пилюль бессмертия из киноvari.

«Возьмите три фунта настоящей киноvari и один фунт белого мёда», — писал великий даос Гэ Хун (о. 400 г.н.э.). «Смешайте их. Высушите смесь на солнце. Затем держите над огнём до тех пор, пока не станет возможным вылепить из смеси таблетки. Каждое утро принимайте десять таблеток размером с семя конопли. В течение года белые волосы превратятся в черные, рассыпавшиеся зубы вырастут снова, а тело обретёт гладкость и блеск. Если старик на протяжении длительного времени будет принимать эти таблетки, он

¹ Ле-цзы, там же

² Фэн Юлэнь, Краткая история, С. 23—236

³ Фэн Юлэнь, Краткая история, С. 225

превратится в юношу. Тот, кто принимает их постоянно, будет наслаждаться вечной жизнью и никогда не умрёт.»¹

«Если занимающиеся пестованием жизни хотят многое услышать и превратить важнейшее из этого в жизнь, многое увидеть и выбрать наилучшее из увиденного, то занятий лишь одним каким-то методом недостаточно для того, чтобы положиться на него.» — пишет этот же автор. «Ученики, озабоченные правильными делами, зачастую полагаются на один какой-нибудь метод, считая его важнейшим: те, кто знает искусство Сокровенной Девы и Чистой Девы[книги, посвящённые постельным утехам, которые не дожили до наших дней], говорят, что только искусство «внутренних покоев» может вывести за пределы мирского;» Понимающие путь вдоха и выдоха говорят, что только регуляция пневмы может продлить жизнь; Знающие способы сгибания и вытягивания утверждают, что только гимнастические упражнения дао инь могут предотвратить старение; Знающие способы изготовления растений заявляют, что только лекарственные лепёшки из них могут обеспечить безграничную жизнь. Если изучающие Дао-Путь не достигают успеха, то это только из-за такой односторонней пристрастности. Люди, видящие лишь мелкое, считают, что раз уж они узнали нечто одно, то и говорить больше не о чем, однако истинный искатель не прекратит свои поиски даже после того, как уже нашёл нечто стоящее.»²

Таким образом, как это часто случается на Востоке, в едином движении совмещались два совершенно противоположных подхода: с одной стороны провозглашался отказ от долгой жизни, а с другой — её поиски.

Более того, в это время даосизм начал развиваться в организованную религиозную систему т.е. буквально в церковь, со своим патриархом — Небесным учителем. Инициатором этого движения второго века н.э. был Чжан Лин, который собирал со своих последователей десятину в размере пяти бушелей риса, и потому его учение звалось «Дао пяти бушелей риса». Приблизительно в это же время (о. 147—167 гг.н.э.) Вэй Боян стремился объединить даосскую философию, алхимию и Книгу Перемен в своём труде под названием «Единение триады: Желтый император, Лао-цзы и Книга Перемен объединённые и приведённые в соответствие» (*Цаньтунци*). Наконец Гэ Хун, с чьим рецептом из киновари мы только что ознакомились, прибавил ко всему этому

¹ Баопу-цзы 7, Перевод: Шуцкий Ю. К.

² Баопу-цзы, 6.42, Перевод: Шуцкий Ю. К.

толику конфуцианской этики, в результате чего учению был придан также некий индийский привкус:

Поскольку мир — Небо и Земля — предельно велик, то он должен быть наделён духовной силой. А если это так, то сей дух вполне может награждать за добро и карать за зло. ... Так, рассматривая даосские заповеди, можно заметить, что все они гласят о следующем: взыскующий долгой жизни непременно должен накапливать добрые дела и обретать заслуги, быть добросердечным по отношению к другим существам и доброжелательным по отношению к другим людям, быть добрым даже к насекомым; Он должен радоваться счастью других людей и печалиться их горестям, помогать находящимся в нужде и спасать попавших в беду, не поднимать руку ни на одно живое существо, не произносить проклятий и смотреть на успехи других людей, как на свои собственные, а на беды других людей так же, как и на свои собственные несчастья; он должен не гордиться собой и не превозносить себя, не завидовать людям, превосходящим его, никому не лстить и не предаваться разврату. — Взыскующие бессмертия должны считать корнем преданность, сыновнюю почтительность и поведение, следующее нормам гуманности и верности. Если совсем не совершенствоваться в добродетельном поведении, а только заниматься магией, то продления жизни обрести невозможно. Если совершены большие злодеяния, Властелин Судеб делает об этом запись, а если малые проступки, то производит расчёт. По соотношению совершенных злодеяний и проступков он определяет, велико или мало наказание. Если человеку предопределено долголетие, выраженное неким числом лет, и если это число достаточно велико, то записи Властелина Судеб медленно сокращают жизнь, и смерть приходит не сразу.

Если же отмеренный срок жизни невелик, а совершенных проступков много, то записи Властелина Судеб быстро сокращают жизнь, и человек умирает рано. И ещё там говорится, что если человек хочет стать земным бессмертным, то ему надо совершить триста добрых дел, а если небесным бессмертным — то тысячу двести добрых дел. Если совершено тысяча сто девяносто девять добрых дел, а потом вдруг одно злое, то утрачивается действенность предыдущих добрых

дел и их совершение надо начинать сначала. Поэтому речь не идёт о том, чтобы добрых дел было много, а злых — просто мало. Если даже никакого дурного дела не совершено, а человек только и разглагольствует о своих поступках и начинает требовать вознаграждения за них, действительность содеянных им добрых дел также немедленно сходит на нет, но только этих конкретно, а не всех его добрых дел вообще¹.

Далее в книге говорится: «Если совершение добрых дел ещё не закончено, а приём снадобий бессмертных уже начат, пользы от него никакой не будет.» «В качестве религии масс,» пишет профессор Вин-цзит Чан в своём рассмотрении этих верований,

Даосизм ... располагает одним из наиболее обширных пантеонов богов в мире: здесь имеются божества, отвечающие и олицетворяющие природные объекты, исторических личностей, определенные профессии, идеи и даже части человеческого тела. Здесь есть множество бессмертных и духов, а также богатое скопление знаков и символов, формирующих обширную систему гадания, астрологии и т.д. В его рамках развилась обширная система алхимии, направленная на поиск долголетия, которая внесла значительный вклад в материальную культуру и научное развитие средневекового Китая. По внешним атрибутам, включая храмы и образы, иерархию жрецов и адских и райских планет, он был схож во многом с буддизмом. Он часто ассоциировался с эклектичными сектами и тайными обществами, и поэтому играл не последнюю роль в ряде народных восстаний. Сегодня даосизм стремительно сходит на нет. Однако его упор на праведную жизнь на земле, уважение как к телесному, так и к духовному здоровью, учение о гармонии с природой, призыв к простоте, естественности, спокойствию ума и свободе духа продолжает служить вдохновением для китайского искусства и озарять китайскую мысль и нормы. Пусть он не смог утвердиться в качестве упорядоченного культа, он обогатил китайские празднества романтическим беззаботным и жизнерадостным духом, характерным для этого культа бес-

¹ Там же, 6.5.6-7а, 3.10а-6, Перевод: Шуцкий Ю. К.

смертных, а его символы, церемонии и фольклор отразились в жизни Китая особенными красками и шармом¹.

Таким образом, до того, как буддизм смог утвердиться на китайской почве, ему, в некой пародийной мере его собственных форм, противостоял ему этот местный соперник Срединного пути.

Коу Цяньчжи (погиб в о. 432 г.н.э.) привёл в порядок уставы и церемонии этого культа, установил имена божеств и сформулировал его теологию. Благодаря своему влиянию, в 440 г.н.э. даосизм занял статус государственной религии и буддизм был на некоторое время отстранен². И опять же наше противостояние: другой уголок этой бамбуковой рощи и послужил тем местом, где сформировался основной словарь китайского буддизма; так, очень тонко произошёл переход от Будды, известного в Индии как *татхагата*, «так пришедшего», к Будде *цзы-жань* — «пришедшему случайно»; а путь Будды, Срединный путь, понимался здесь точно так же, как и Дао.

V. Век великих верований: о. 500–1500 гг.н.э.

Систематический обзор распространения школ буддийских, даосских и конфуцианских направлений не входит в рамки нашей нынешней задачи, которая состоит в том, чтобы в общих чертах обозначить основные направления и эпохи развития мифологического наследия человечества. Однако вопрос о влиянии чувств и идей, переносимых из одной области в другую, который является основой нашего исследования, настолько хорошо иллюстрируется анналами распространения буддизма в Китае, что здесь уместно сделать паузу.

Ранее мы уже описали модель межкультурного воздействия и реакции на него в Индии того времени: римских влияниях в период династии Гуптов, вызванном ими высвобождением исконной индийской энергии, уже требующей развития, и поглощении ею чужеродных влияний; также мы проследили, как посредством этого там было создано мифологическое прошлое, за кото-

¹ Вин-цит Чан, Источники, С. 265

² Там же, С. 297

рым была скрыта действительная история страны, а вместе с ней — и любые имеющиеся влияния извне. Примерно в то же время в Китае происходило аналогичное развитие в отношении веяний буддизма из Индии. Мы отметили следующие даты: Феодосий I, 380—415 гг н.э. ; Чандрагупта II, 378—414 гг н.э.; и путешествие Фасяня в Индию 399—414 гг.н.э. Этот период отмечен для Китая великим напряжением.

«Между 304 и 535 годами, — отмечает профессор Нидхэм, — не менее семнадцати «династий» боролись друг с другом на севере — из них четыре были гуннскими, четыре тюркскими, шесть монгольскими и только три управлялись домами китайского происхождения. Тем не менее, все это время «варвары» китаизировались в гораздо большей степени, чем северные китайцы. Конечно, повсеместно вводилось кочевническое облачение, однако в целом китайское земледелие и техники управления страной не были подвержены изменению, но напротив, к ним старались адаптироваться; смешанные браки были повсеместными и поощрялись, и даже многосложные имена вождей варваров были заменены на китайские»¹.

Аналогичным образом, чужеродное буддийское верование, которое к этому моменту бытовало в Китае уже на протяжении пяти столетий, вылилось в формирование двух исконно местных ответвлений: с одной стороны — широко распространённая даосская версия, о которой говорилось выше, в рамках которой более грубый народный вариант буддийской системы был переведён (так сказать) на китайский язык, и, с другой стороны — гораздо более утончённая дальневосточная буддийская школа, известная как Чань (японское Дзэн от санскритского термина *дхьяна*, «созерцать»), где типично даосская мысль и восприятие были переведены на язык буддийской символики.

Возникновение этой занимательной школы связывают с визитом в Китай некоего (вероятно, легендарного) индийского монаха, который предположительно был двадцать восьмым патриархом ортодоксального буддийского ордена. Ниже приводится их полный список:²

- | | |
|----------------------|-------------|
| 1. Гаутама Шакьямуни | 4. Шанаваса |
| 2. Махакашьяпа | 5. Упагупта |
| 3. Ананда | 6. Дхритика |

¹ Нидхэм и Ванг Лин, цит.соч., Том. I, С. 119

² Дайсэц Тейтаро Судзуки, Очерки дзен-буддизма (первая серия) (Нью-Йорк, Лондон и т. Д. Rider and Company, n.d.), С. 168

- | | |
|---------------------|------------------|
| 7. Миччака | 18. Самгхаяшас |
| 8. Буддхананда | 19. Кумаралата |
| 9. Буддхамитра | 20. Джаята |
| 10. Бхикшу Паршва | 21. Васубандху |
| 11. Пуньяшас | 22. Манура |
| 12. Ашвагхоша | 23. Хамлекаяшас |
| 13. Бхикшу Капимала | 24. Бхикшу Шимха |
| 14. Нагарджуна | 25. Башасита |
| 15. Канадэва | 26. Пуньмитра |
| 16. Арья Рахула | 27. Праджнятара |
| 17. Самгхананди | 28. Бодхидхарма |

Легенда гласит, что по прибытии в Китай в 520 году нашей эры Бодхидхарма, сам сын короля, был приглашён императором У-ди из династии Лян на аудиенцию в Нанкине.

У-ди: «С момента восхода на престол, я возвёл множество монастырей. Я руководил созданием множества копий священных писаний. Я давал пожертвованию множеству монахов и монахинь. Сколько благочестия накопил я таким образом?»

Бодхидхарма: «Ни капли.»

У-ди: «Почему же?»

Бодхидхарма: «Всё это внешняя деятельность. Благодаря ей можно обрести благоприятное рождение на земле или на небесах, но она — суть земная и следует за своими объектами, подобно тени. Кажется, что она существует, однако она бесплотна. Однако поистине благочестивые деяния относятся к категории чистой мудрости, совершенства и тайны, а потому не могут быть охвачены человеческим разумом и достигнуты выполнением материальной деятельности.»

У-ди: «Тогда, какова Благородная истина в её высочайшем проявлении?»

Бодхидхарма: «Она пуста. В ней нет ничего благородного.»

У-ди: «Кто же тот монах, который сидит сейчас предо мной?»

Бодхидхарма: «Это мне неизвестно.»

Некоторое время спустя святой пересёк реку Янцзы, прошёл через столицу Вэй Лоян, и прибыл в монастырь Шаолинь, где на протяжении девяти лет безмолвно сидел, уткнувшись лицом в стену. Один конфуцианский мыслитель — Хуэйкэ прибыл к нему, желая принять его в качестве учителя и, не получив ответа, на протяжении многих дней стоял рядом с ним, однако безрезультатно. Шёл снег. Он достиг его колен. Чтобы показать всю серьёзность своих намерений, он отрезал себе руку и тогда Бодхидхарма повернулся к нему.

Хуэйкэ: «Я ищу наставлений в учении Будды.»

Бодхидхарма: «Здесь ты их не найдёшь.»

Хуэйкэ: «Тогда прошу, успокой мою душу.»

Бодхидхарма: «Сначала сотвори её и я сделаю это.»

Хуэйкэ: «Я множество лет искал её, однако, где бы ни смотрел, так и не смог найти».

Бодхидхарма: «Так вот же! Она уже умиротворена.»

Таким образом, получив наставления от самого Бодхидхармы, Хуэйкэ стал Вторым патриархом буддийского ордена на Дальнем Востоке; когда Первый готов был уйти, ученики собрались вокруг него.

Бодхидхарма: «Пришло время мне покинуть вас. Продемонстрируйте мне, чего вы достигли.»

Дай Фу: «Истина находится за пределами утверждения и отрицания. Так она ведёт свой ход.» Бодхидхарма: «У тебя моя кожа.»

Монахиня Цунг Чи: «Она подобна видению Ананды Обителя Будды Акшобхьи: является лишь однажды и пропадает навсегда.»

Бодхидхарма: «У тебя моя плоть.»

Тао Ю: «Четыре элемента — суть пустота; пять составляющих формы, ощущение, представление, размышление и сознание — также пустота. Не существует ничего, что можно было бы в действительности воспринять.»

Бодхидхарма: «У тебя мои кости.»

Однако Хуэйкэ, зная своего Учителя, стоял, не произнеся ни слова.

Бодхидхарма: «У тебя моя сущность.»¹

¹ Сузуки, цит.соч., СС. 186—89; Такакусу, цит. соч., С. 159, цитируя Тао Сианя, «Записи о передаче лампы» (составлен в 1004 г.).

Считается, что и сам Будда давал наставления таким же таинственным образом, что описано в мифологической сцене, имевшей место на Вершине коршунов. К месту, где он сидел, приблизился Господь Брахма и, поднеся ему цветок кумбхаки, стал умолять его дать всем собравшимся наставления. Спустившись с Львиного трона, Будда поднял вверх этот цветок; увидев это, один лишь Махакашьяпа радостно улыбнулся. «Махакашьяпа,» сказал Будда, «Я обладаю Истинным Глазом Дхармы, Чудесным Сознанием Нирваны. Я доверяю его тебе. Прими и распространи его.»¹

Так безмолвно передаётся суть этой проповеди по цепи Патриархов и таковой она дошла до наших дней:

Особенное учение,
находящееся за пределами священных писаний;
Не основанное на словах и буквах;
Направленное прямо в сердце человека;
Позволяющее ему осознать свою природу;
Позволяющее достигнуть состояния Будды².

Что же случилось с Бодхидхармой, когда он покинул свою обитель?
Это никому не известно.

ДИНАСТИЯ СУЙ: 5810618 гг.н.э.

Длительный период политического разобщения Китая был прерван краткой, но ужасно продуктивной династией Суй (581–618 гг.н.э.), второй и последний император которой Ян-ди особенно прославился завершением строительства канала, соединяющего Жёлтую реку и Янцзы. «Он правил,» пишет автор периода Мин, «без всякой доброжелательности.»³

«Около 5,500,000 рабочих,» отмечает профессор Нидхэм, «включая всех местных жителей определённых областей в возрасте от пятнадцати до пятидесяти, собирались вместе и принуждались к работе 50, 000 воинами. Каждая пятая семья обязана была предоставить человека для обеспечения и подготов-

¹ Сузуки, цит. соч., С. 165; Такакусу, цит.соч., СС. 158–59

² Сузуки, цит. соч., С. 174; Алан В. Уоттс, Путь дзен (Нью-Йорк: Pantheon Books, 1957), С. 88.

³ Ю Шен-Син, цитируется в Фу Цзэ-Хун, Золотое зеркало текущих вод (Син Шуй-Чин Цзянь), 92; цитируется Нидхэмом и Ван Лингом, цит. соч., Том. I, С. 123.

ки продовольствия. Тех, кто не мог или не хотел выполнять предъявляемые к ним требования, «наказывали поркой и повешением»; некоторым пришлось продать своих детей. Около двух миллионов человек были признаны «пропавшими без вести.»¹

Великая китайская машина из «миллиона человека с чайными ложками» сделала своё дело и громадный скачок вперёд был достигнут. Однако сам император был пленён во время войны с тюрками, и его династия пала. Тем не менее, как за варварством Цинь последовала цивилизация Хань, так и за Суй — Тан, «время правления которой,» как пишет Нидхэм, «большинство историков, как китайских, так и западных, считают золотым веком Китая. ..»²

ДИНАСТИЯ ТАН: 618–906 гг.н.э.

Первая часть этого в высшей степени космополитического периода ознаменовалась расцветом, а вторая часть — разрушением буддийского ордена в Китае. Чань, школа молчания, играла ведущую роль в китаизации доктрины. Однако в 841–845 годах конфуцианско-даосский натиск привёл к уничтожению более 4600 монастырей, секуляризации более 260 000 монахов и монахинь, упразднению около 40 000 храмов и святынь, конфискации 1 000 000 акров плодородных буддийских земель и освобождении 150 000 монастырских и храмовых рабов³.

Именно в мирном горном монастыре Жёлтой Сливы величайший из буддийских учителей школы Чань, Хуэйнэн, который стал шестым и последним патриархом своей школы, достиг осознания, которое и по сей день представляет собой кульминационный синтез индийской и китайской духовной мысли. Преемственность дальневосточных патриархов выглядит следующим образом:

1. Бодхидхарма: 520 г.н.э.
2. Хуэйкэ: 486–593 гг.н.э.
3. Сэнцань: погиб в 606 г.н.э.
4. Даосинь: 580–651 гг.н.э.

¹ Нидхэм и Ван Линг, цит. соч., Том. I, С. 123–124

² Там же

³ Эдвин О. Рейшауэр, Путешествие Эннина в Китае Тан (Нью-Йорк: авторское право 1955 г., The Ronald Press Company), С. 227.

5. Хунчжэнь: 601—674 гг. н.э.

6. Хуэйнан: 638—713 гг. н.э.

Хуэйнан родом из Синьчжоуской области. Его отец погиб, когда он был маленьким. Он поддерживал мать, продавая древесину. Однажды, ожидая покупателя у дверей его дома, он услышал, как мужчина внутри читает Алмазную сутру:

Будда сказал: «Как ты думаешь, Субхути, можно распознать Татхагату по обладанию его знаками на теле?» —

«Воистину нет, о Владыка. А почему? То, чему учил Татхагата, как обладанию знаками, на самом деле совсем не обладание знаками.» — —

Будда сказал Субхути: «Там, где существует обладание знаками, существует обман, там, где нет обладания и нет знаков, нет обмана. Поэтому Татхагату видят по отсутствию знаков, как по знакам.»¹

Юный торговец древесиной Хуэйнан сразу же осознал суть, покинул мать и путешествовал на протяжении месяца, пока не достиг монастыря Жёлтой Сливы, где его принял патриарх Хунчжэнь, который стоял там во главе около пяти учеников.

Хунчжэнь: «Откуда ты, и чего хочешь?»

Хуэйнан: «Я фермер из Сыньчжоу и хочу стать Буддой.»

Хунчжэнь: «У южан нет природа Будды.»

Хуэйнан: «Воистину, есть в мире и южане и северяне, однако, что до состояния Будды, можно ли применять по отношению к нему подобного рода различия?»

Удовлетворённый патриарх отправил его на кухню, где тот занимался готовкой для всего братства; по истечении восьми месяцев пребывания там наступило время, когда старый патриарх должен был передать свою символическую чашу для подаяний и одеяние преемнику. Было провозглашено соревнование, в рамках которого монахи должны были обобщить всё, что они

¹ Алмазная сутра 5

знают о Законе, в одном стихе и начертать его в зале для медитации. Один из учеников — Шэньсюй (о. 706 г.н.э.), весьма искусный в познании Истины, написал поэму, которую все признали лучшей:

Тело наше — это древо Бодхи,
Сердце подобно подставке для ясного зеркала.
Час за часом мы тщательно протираем его,
Не оставляя ни мельчайшей пылинки.

Тем же вечером Хуэйцзэн, который не был обучен грамоте, попросил друга прочесть ему стих, после чего попросил его написать под ним.

Изначальное бодхи — отнюдь не дерево,
У пресветлого зеркала нет подставки.
Изначально не существовало никаких вещей,
Так откуда же взяться пыли?

Когда поутру стихи были обнаружены, весь монастырь был взбудоражен и патриарх, выразив великое негодование, стёр второй стих своим тапком. Однако следующим вечером он призвал мальчика с кухни, отдал ему свою чашу для подаяний и одеяние и тайно отослал его, наказав спрятать их, пока снова не настанет их время. С тех пор прекратилась традиция передачи чаши и одеяния, поскольку после этого озарения сама суть монашеской жизни потеряла смысл¹.

Новости о бегстве Хуэйцзэна быстро распространились и когда его настигли на горном перевале, он положил одеяние на камень и сказал Мину, одному из прибывших: «Вот символ нашей веры. Его не получают силой. Возьми его, если желаешь.»

Однако, когда тот попытался поднять её, она показалась ему сравнимой по тяжести с горой. Он пал лицом вниз: «Я пришёл сюда,» сказал он, за верой, а не за одеянием.»

Тогда шестой Патриарх сказал ему: «Если жаждешь веры, оставь желания. Не размышляй о добре и зле. Сейчас же обрети своё истинное лицо — то, которое было у тебя до рождения.»

¹ Сузуки, цит.соч. СС. 203–206; Уоттс, указ. соч., СС 91–92.

Мин сказал: «Помимо скрытого значения этих слов, хранят ли они в себе ещё какую-то тайну?»

Шестой Патриарх ответил: «В том, что я сказал, нет скрытого смысла. Загляни внутрь себя. Пойми, что твоё истинное лицо предвосхищает рождение мира. Все тайны скрыты в тебе самом¹.

Но не таков ли урок школы Дао?

В Дао де цзин мы уже читали о «необработанном камне.» Познающий Дао «возвращается к состоянию безграничности»; возвращается к состоянию Необработанного камня»: ²

Дао вечно, однако не имеет имени:

Необработанный камень кажется мал,

Однако он более велик, чем что-либо под небесами.

Когда камень будет обработан имена исчезнут³.

«Ибо само Дао всегда таково — устойчивое, неизменное, «состоящее из себя и не имеющее причины для бытия «таковым», пишет мистер Уэйли. «В индивидууме оно проявляется в качестве необработанного камня — сознания, на котором ничего не «запечатлено», во вселенной оно есть Изначальное единство, находящееся в основе кажущегося разнообразия. Наиболее близок к состоянию Дао младенец. Мэн-цзы, в чьей системе Сознание, чувствительность к добру и злу заменяет понятие Дао, говорит, что «морально великий человек» — это тот, кто в зрелые годы сохранил свое «детское сердце». Эта идея пронизывает всю литературу третьего века до н.э.» ⁴

К восьмому веку н.э. это учение слилось с произведением о нирване. Ибо двойное отрицание, выраженное в осознании Будды того, что не существует в абсолютном смысле ни объекта, ни субъекта, с которым можно было бы отождествляться, равносильно, как мы видели, безоговорочному позитивистскому: убийству всех «ты должен»; убийству дракона с золотой чешуёй; и последующему освобождению ребёнка — самокатающегося колеса, обладающего природой Будды, *татхагаты*: «таковости». * Подобным же образом из уче-

¹ Сузуки, цит.соч. СС. 208—209

² Дао Де Цзин 28

³ Там же, 32, сокр., Перевод: Малявин В. В.

⁴ Уэйли, Путь и его сила, С. 155

ния Дао мы узнали, что, когда произвольные «препятствия», налагаемые алкающими мыслями устраняются, проявляется «самость» (*цзы-жань*). Теперь два этих понятия: *татхагата* и *цзы-жань* слились воедино.

Однако подобная самость не всегда является мягкой, а если бывает, что она предстаёт грубой, то и это не грубость, но лишь причудливость и жёсткость, которая присуща жизнеописанию и изображению мудрецов, достигших самосознания на пути дао.

В 840 году нашей эры, когда императорский трон Китая пустовал после смерти императора Вэнь-цзуна (поскольку он ранее, страшись заговора, убил своего сына, наследного принца), один из самых могущественных евнухов — придворный Цю Ши-лян, Уполномоченный по достойным делам на Улицах левых, помог брату покойного монарха У-цзуну вступить на престол. Когда последний, таким образом, был наделён небесным мандатом, он немедленно казнил — согласно отчёту — «более четырёх тысяч жителей столицы, которые пользовались благосклонностью во времена предыдущего императора»¹. В следующем году он начал демонстрировать расположение к даосизму и противоположное отношение к буддизму. А в 842 году весь правительственный аппарат был пущен на дело тушения любых отблесков чужеродного света на родной почве.

Был издан указ, предписывающий буддийским монастырям не только не принимать более новых послушников, но и вернуться в мир тем монахам и монахиням, которые ещё не были официально зарегистрированы при дворе. В соответствии со вторым указом, изданным в том же году, все монахи и монахини с сомнительными привычками должны были немедленно вернуться к мирской жизни, а те, у кого есть деньги, зерно или поля, должны были немедленно сдать их государству. Те монастыри, что находились в столице, должны были всегда быть закрытыми и монахам запрещалось выходить оттуда. Одному монахиню позволялось иметь лишь одного раба, а монахине — только трех рабынь. Остальных предписано было вернуть домой, а если у них не было дома — продать государству². В 843 году был издан ещё более тревожный указ, который предписывал сожжение всех буддийских писаний во дворце и захоронение изображений Будды, Бодхисаттв и Небесных правителей четырёх сторон света, которые вручили Будде его четырёхсоставную чашу для

¹ Райшауэр, цит.соч., С. 235

² Там же, С. 238—239

подаваний. После этого пожары охватили монастыри по всему городу и стало очевидно, что началась эпоха террора.

Так случилось, что в этот период в Китай прибыл с визитом буддийский монах Эннин, чей дневник, как отмечает доктор Эдвин О. Райшауэр — его переводчик, не оставляет сомнений в повсеместном распространении буддизма в те времена.

«Прощецветающие и богатые умами общины монахов, — пишет Райшауэр, «находились во всех городах и горных перевалах страны; буддийские празднества всегда посещали массы народа; миряне жадно слушали религиозные лекции и службы; и монахи, и верующие миряне шли по каменистым тропам паломничества. Конечно, буддизму оказывалась поддержка со стороны правительства и ранее, а наибольшего своего расцвета он, несомненно, достиг несколькими веками позднее, однако нельзя спорить с тем, что Эннин застал Китай в тот момент, когда факт широкого распространения этого верования среди народа наряду с её разумным принятием в интеллектуальных кругах совместились, возведя буддизм к точке апогея»¹.

Эннин был членом японской школы Тэндай (китайское Тяньтай), названной в честь горы в Южном Китае, где жил и учил её основатель Чжиин (531—597); но его паломничество также привело его во многие другие центры. Одним из наиболее знаменательных был тот, что расположен на горе Утайшань на крайнем северо-востоке от нынешней провинции Шаньси, где почитали бодхисаттву Манджушри. Эннину сказали, что когда-то он явился перед императором в облике монаха; и когда он попросил и получил столько земли, сколько можно покрыть циновкой для сидения, он расстелил циновку, покрывающую пятьсот ли (около ста шестидесяти миль).

Разозлённый император рассыпал семена лука по всей местности, но монах ответил рассыпанием семян орхидеи, которые лишили лук запаха; и во времена Эннина на всех террасах можно было видеть орхидеи, а запаха лука не чувствовалось вовсе. Пятьсот ядовитых драконов обитали в горах вокруг и из-за них погода была такой облачной, что, как писал Эннин, путнику никогда не доводилось видеть на небе даже «ясной полосы». Но эти драконы не были опасны для человека; поскольку они были подданными короля-дракона, обращённого Манджушри в буддийскую веру.

¹ Там же, С. 211

Также монах узнал, что в стародавние времена в эти земли, привлеченный их славой, прибыл индийский монах Буддхапала, которого на подходе к ней встретил старик и отправил его назад в Индию, чтобы тот сперва захватил один эзотерический текст. Когда тот снова вернулся, старик, который оказался самим Манджушри, провёл его к пещере и попросил войти, что тот и сделал. Вход закрылся и тот пребывает там и поныне. «Каменная стена, — пишет наш странник — твёрдая и имеет жёлтый оттенок, а там, где должен был быть вход в пещеру возвышается высокая башня [напротив скалы]. Вход в грот находится у основания башни, но его никто не видит»¹. Внутри — согласно рассказам и твёрдой вере людей того времени — помимо индийского монаха Буддхапалы находились три тысячи видов музыкальных инструментов, сделанных одним святым из семи драгоценных металлов, а также колокол на 120 бушелей — те, кто слышал его звук, сразу получали четыре плода первого этапа просветления; также там была серебряная арфа на 84 000 нот, каждая из которых излечивала одну из мирских страстей; кроме того, ценная пагода в 1300 этажей; помимо этого — описание Китая золотом на серебряной бумаге и ещё миллион документов, посвящённых описанию других континентов².

«Когда вы вступаете в эту область, находящуюся под покровительством Его Святейшества Манджушри,» писал монах в своём журнале, «завидев человека небольшого роста, вы не дерзнёте посмеяться за ним, и даже увидев осла вы не можете быть уверены, что это не сам Манджушри, решивший проявиться в таком обличии. Всё, что не предстало бы перед вашим глазами, навеивает мысли о Манджушри. ...»³

Таким образом, в общедоступной форме преподносилось учение о том, что «всё что есть — есть Будда.»

Однако при дворе тем временем назревала настоящая буря. Восстание регионального командующего армией в Лучжоу (на юго-востоке Шаньси) вызвало необходимость отправить войска в этот район; но сам командир сбежал и, как говорят, переоделся монахом. По этому случаю было схвачено и казнено три сотни монахов, а его жену и детей обезглавили. За этим последовал имперский указ, в котором проведение празднеств (подобных тем, что проводились в Утайшань) не запрещалось, однако паломникам более не разрешалось на них присут-

¹ Эдвин О. Райшауэр, Дневник Эннина (Нью-Йорк: Copyright 1955, The Ronald Press Company), СС. 246—47

² Там же, СС.247—248

³ Райшауэр, Путешествие Эннина в Китай Тан, С. 196

ствовать. Любой, замеченный за приношением подношений получал двадцать ударов тростником по спине; монах или монахиня, обнаруженные на празднестве, также получали двадцать ударов. Всех обнаруженных допрашивали, а тех, у кого не хватало веских доказательств, казнили на месте. Ведь каждый из них мог на самом деле быть скрывающимся военным командующим Лучжоу!

Безумно фантазирующий император, гораздо более заботящийся о безопасности своей священной личности, чем о чем-либо другом во вселенной, единственной опорой которой он должен бы был считаться, призвал даосских жрецов в количестве восьмидесяти одного и построил во дворце ритуальную площадку Девяти Небес. «Было возведено,» пишет Эннин, «восемьдесят помостов; они были изящно задрапированы тканями и церемонии во славу небесных божеств велись там днями и ночами без перерыва. ... Однако поскольку площадка для ритуалов не была крытой, все церемонии проводились под открытым небом; когда погода была ясной, жрецы мучились от солнца, а когда было ненастно они промокали насквозь, в результате чего вскоре заболело около 81 человека. ...»¹

Между тем в битве с мятежниками Лу-чжоу успехи войск были не велики и когда император потребовал от своих офицеров результатов, они начали захватывать фермеров и пастухов региона и отправлять их обратно в столицу под видом захваченных мятежников. «Император», говорит Эннин, «одарял их церемониальными мечами, а пленников казнили прямо на улицах разрубая на три части. — Так, поскольку пленных всё продолжали и продолжали слать, армия все пополнялась и продолжала получать своё жалование. Время от времени все дороги были завалены трупами.

Кровь, хлещущая оттуда, впитывалась в землю, превращая её в кровавую грязь. В дни казни всюду собирались зеваки, а иногда приходил и сам император — по таким случаям все было утыкано знамёнами и копьями. ... Каждый раз, когда воины убивали человека, они вырезали у него глаза и куски плоти и поедали их; повсюду шептались о том, что в этом году жители Чанъяня поедят людей.»²

«В соответствии со следующим имперским указом (пишет Эннин), по всей стране должны были быть закрыты горные монастыри, а залы

¹ Райшауэр, Дневники Эннина, С. 341

² Там же, С. 345

Будды и залы для поста у общественных колодцев и в деревнях, которые были меньше определенного размера и не зарегистрированы официально, подлежали уничтожению — их монахи и монахини обязаны были вернуться к мирской жизни. У границ Чанъаня находилось около трёхсот залов Будды. Находящиеся там изображения Будды, писания и т.д. не уступают по великолепию тем, что описаны в Законе и всё они являются произведениями великих мастеров. В одном зале Будды здесь обстановка превосходит ту целого полноценного монастыря в области. Однако, в соответствии с указом, все они должны быть уничтожены.

Другой указ призвал всех Сынов государства — выпускников Университета, учёных и тех, кто получил статус Совершенного ученого мужа страны, а также тех, кто на данный момент проходит обучение принять даосизм, однако до сих пор этого ещё никто не сделал.

Начиная с этого года [844 г.н.э.] каждый раз, когда дождя выпадало мало, Уполномоченные по добродетельным делам по указу императора уведомляли различные буддийские и даосские монастыри о том, что они должны помолиться о дожде. Однако, когда дождь выпадал, награду получали лишь даосские монастыри, буддийские же монахи и монахини оставались ни с чем. Люди в городе уже даже шутят о том, что когда нужно помолиться о дожде, бегут к буддийским монахам, но, когда дело доходит до наград, прибегают только даосские.»¹

Император отправился в даосский монастырь, где жила прекрасная даосская жрица, которую он вызвал к себе. Он одарил её тысячью рулонами шелка и приказал перестроить монастырь, чтобы соединить его с дворцом. Затем он отправился в даосский монастырь и, после очередного дара в тысячу рулонов, добился установления там своей статуи из бронзы в полный рост².

Воистину верно высказывание доктора Сузуки: «Есть нечто божественное в том, чтобы быть спонтанным и ничуть не сдерживаемым человеческими условностями и их искусственно изопщренным лицемерием. Есть нечто точное и освежающее в том, чтобы не быть сдерживаемым ничем человеческим и так чувствовать божественную свободу и творческую потенцию.»³

¹ Там же, С. 347–348

² Там же, СС.343–344

³ Там же, СС.347–348

«На восьмую луну, « писал паломник Эннин в судьбоносный для китайского буддизма 844 год н.э., «погибла вдовствующая императрица. ... Поскольку она была в высшей степени религиозной и придерживалась буддизма, то всегда отчитывала императора, когда он совершал нападки на монахов. Император убил её, опоив отравленным вином.

Императрица семьи Сяо — сводная Императора была очень красива. Император приказал ей стать его наложницей, однако та отказалась. Тогда он вытаскивал лук и застрелил ее. Стрела пронзила её грудь, и она умерла на месте.»¹

Влиятельный евнух Цю Ши-лян уже давно погиб, однако однажды его сын, сильно напившись, начал бахвалиться: «Пусть император так почитаем и благороден, на престол он смог взойти только потому, что мой отец помог ему.» У-цун убил его на месте и, в соответствии с указом, его жена и прочие женщины его дома были схвачены, обриты и отправлены в ссылку сторожить имперские гробницы. Всё богатство семьи было конфисковано. Состояние его было огромным: комнаты были забиты слоновьими бивнями, кладовки ломились от драгоценностей, золота и серебра, а деньги, шелк и прочие ценности невозможно было даже сосчитать².

Жестокое правление безумца У-цзуна — красочная демонстрация того, до каких безумств может дойти правитель, если в государстве не было разработано никаких социальных институтов, либо просто гуманных человеческих ценностей, которые могли бы помочь сдержать, или хотя бы осудить и подвергнуть критике божественного деспота. В этом заключается ошибка великого Востока. Магическое представление о том, что вселенная сама по себе, естественным путём существует по принципу благожелательности, сострадания и т.д., остановила Восток в точке, которую Египет пересёк в о. 2850 г. до н.э. в период палетки Нармера. От мистических понятий о благочестии, находящихся за пределами добра и зла, мало толку на социо-политическом поприще. Они годятся лишь на то, чтобы поддерживать с мифологической, либо осуждать с аскетической стороны банальные, с их точки зрения, события окружающего мира, которые признаются ими в качестве проявлений божественного, либо чисто материальными в зависимости от того, задействован ли положительный или отрицательный метод вербализации. Всё есть Будда; всё есть брахман; всё есть иллюзия; всё исходит от ума.

¹ Там же

² Там же, СС. 350–351

От многочисленных и разнообразных политических философий конфуцианского типа толку было тоже мало. Иронично то, что в период У-цзуна конфуцианство даже переживало значительный подъем: создавалось множество отличных трудов на тему природы (цай), чувств (чжун) и мудрости шунь), саморазвития, самосознания и влияния добродетели на вселенной. Например, заслуживают внимания работы неоконфуцианцев этого периода Хань Юя и Ли Ао. (погиб в 844). Тем временем в жестокой реальности, управляемой грубыми фактами, благополучие не вселенной, но одного только Китая в конечном счёте сводилось к физическому местонахождению монарха и наличию или отсутствию в его дворце или поблизости от него какой-либо военной силы со стороны которой он мог быть низложен. Единственная божественная черта, которую он получил от архаичного мифологического прославления его власти, проистекающей от небесного мандата и наделяющей его статусом его представителя — настоящая и ужасающая бесчеловечность. Он велик и на этом всё. Он «плод божественного деяния», что находится за пределами закона, но сам является его источником, поддержателем и самой сущностью — одним его словом приводится в движение всё сущее.

В год своего торжества — на девятую луну 844 — даосские жрецы направили во дворец следующую *summa contra gentiles*:

«Будда был рождён среди западных варваров и учил «не-рождению». «Не-рождение» это просто смерть. Он обращал людей к нирване, но нирвана также смерть. Он много говорил о непостоянстве, боли и пустоте — предметы, весьма странные, для духовного учения. Ему были неизвестны принципы спонтанности и бессмертия.

Однако высочайший Лао-цзы, как нам известно, был рождён в Китае. Он странствовал по Небесам и претерпел спонтанную и естественную трансформацию. Он создал эликсир и, приняв его, достиг бессмертия и стал одним из сонма духов, чем принёс великое и безграничное благо другим.

Мы просим возвести во дворце залу бессмертных, где мы могли бы очищать наши тела и возноситься к небесным туманам, странствовать по девяти небесам и сохранять на века способы достижения бессмертия на благо народу и императору¹.

¹ Там же, С. 351–352

Так этот год великой для Китая метаморфозы завершился последним безумным чудом. «На десятый месяц,» говорит нам Эннин,

«император призвал целых два воинства на постройку во дворце залы бессмертных 15 метров в высоту. ... Ежедневно три тысячи воинов ... перевозили землю на её постройку. К наблюдению за работой были приставлены Высшие наблюдающие, вооружённые палками. Когда император отправился на проверку, он спросил Высших управляющих, что это за люди держат палки. Когда ему ответили, он сказал: «Мне здесь не нужны наблюдатели с палками — вы тоже должны заняться переноской земли. И он также занял их в транспортировке. Позднее император снова посетил дворец, где возводилась зала, взял лук и без причины застрелил одного из Высших наблюдающих, что было совершенно беспринципным поступком. ...»

Зала бессмертных достигала 15 метров в высоту. Она венчалась террасой достаточно большой, чтобы на ней уместился фундамент семиэтажного здания и на этой крыше была возведена пятиконечная башня. Её, будто бы парящую в пространстве, видно издалека. Булыжники они носили прямиком с горы Чжуннань и соорудили наверху некое подобие горных склонов с пещерами и каменистыми тропинками. Они также посадили там прекрасные сосны, туи и другие редкие деревья, что вышло очень красиво. Император был в высшей степени доволен и издал указ, в соответствии с которым семеро даосских жрецов должны были неустанно трудиться над созданием эликсира бессмертия на этой трассе. ...¹

Император дважды восходил на вершину к этой террасе. В первый раз он пожелал увидеть, как оттуда толкнут человека, а когда тот, кому отдали приказ это сделать, воспротивился, он получил двадцать ударов тростником по спине. Во второй раз он обратился к даосским жрецам: «Дважды Мы уже взбирались на вашу террасу, однако ни один из вас ещё не достиг бессмертия. Что бы это могло значить?»

На что догадливые даосы ответили: «Поскольку в стране буддизм существует наряду с даосизмом, дуги *ли* («горе») и *ци* («дыхание»)

¹ Там же, СС. 352–253

преобладают, преграждая путь к бессмертию. Поэтому не можем мы подобраться к нему.»¹

Тогда император объявил: «Яма, из которой они копали землю [для залы] очень глубока, а потому пугает людей и заставляет их тревожиться. Её следует наполнить. В день жертвоприношения объявите о том, что будет великий пир в честь возведения террасы, соберите всех монахов и монахинь с двух половин города, обезглавьте их и пусть их головы заполняют яму.»

Однако его советник возразил: «Эти монахи, по сути, тоже граждане вашего государства, и если они вернутся к обычной жизни и будут работать, это пойдёт на пользу стране. Я настоятельно советую вам не убивать их. Вместо этого, лучше прикажите военным вынудить их вернуться к мирской жизни и отправьте их обратно туда, откуда они пришли.»

Император покивал головой и спустя некоторое время пробурчал: «Как скажешь».

Когда монахи различных монастырей узнали об этом, они совсем пали духом и не знали, куда обратиться.»²

Этот жестокий фарс продолжался и дальше и, когда после многочисленных трудностей Эннин отправился обратно домой, один из тех, кто видел, как он отбывает на корабле, сказал ему: «В этой стране буддизм погиб. Однако он течёт на восток. Так было испокон веков. Надеюсь, ты сделаешь все возможное, чтобы достичь родины и развивать буддизм там. Я, твой ученик, считаю своей высшей удачей то, что имел возможность так долго общаться с тобой. Сегодня мы расстаёмся и вряд ли когда-нибудь увидимся снова. Достигну состояния Будды не забывай о своём ученике.»³

Говорится, что вскоре император погиб от передозировки таблетками бессмертия.

ДИНАСТИЯ СУН: 960–1279 н.э.

После ударов 841–845 гг. буддизм в Китае так и не восстановился. На фоне доминирующего даосизма он играл роль неразвитого культа для селян, более не развивался и служил лишь для семейных и общественных нужд

¹ Там же, С. 357

² Там же, С. 358–359

³ Райшауэр, Путешествие Эннина в Китай Тан, С. 262

в качестве источника красочных церемоний по случаю рождения, свадьбы и смерти; проведения символических игр для установления хода и особенностей времён года; утешением для тех, кто в печали; обеспечением мифологических целей для тех, у кого на земле их более не осталось; дарил идущие издревле наставления на ещё не успевшие развиваться вопросы о загадках бытия; хранил таинственные и загадочные тексты древности; и служил сверхъестественной поддержкой родительской и государственной власти.

В частности, китайское исполнение этих традиций уходит корнями к Бронзовому веку и потому может считаться что он, наряду с Индией, сохранил для современности пяти тысячелетнее наследие. Основа строится на восхвалении мирного и трудящегося «простого» люда. Однако, в противоположность Индии и большей части Европы, китайцы в далёком прошлом вовсе не были земледельцами. Они были кочевниками народности, которая (по всей видимости) развилась на северной оконечности обитаемых регионов Арктики и переместились на юг после Ледникового периода, вытеснив тех, кто находился там до них. В их культах мы находим интересную характерную смесь из неолитических элементов плодородия, почтения к предкам и т.д. с ярко выраженным шаманизмом. Явление одержимости является распространённым у монголоидных народов как в домашних, так и в общественных культах. Оно служит дополнением к гаданию как средство познания и даже влияния на волю невидимого. Здесь шаманизм также пронизывает семейный культ поклонения предкам, который относится в ведении не шамана, но отцов семейства. В китайской мысли понятие о предках с одной стороны соотносится с такими благородными терминами, как *Ди*, *Шан Ди*, и *Тянь*, которое обычно переводится как «Бог», а с другой — с такими терминами, как *шэнь*, «духи» и *куэй* «приведения.» Последнее определенно относится к шаманизму. Сфера отцов семейства ограничивается семейными культами их собственной линии предков. Имперский же культ развивается из семейного с вкраплениями шаманизма: родословная императора (сын Неба), который отождествлялся практически с «божественным существом (ди) свыше (*шан*) — Шан-Ди.

По отношению к культу рождения и смерти выделяются два типа души: первая, *по* (слово составлено из иероглифа «белый» и также того, который употребляется в слове «демон», т.е. «белый дух») появляется в момент зачатия; вторая, *хунь* (слово составлено из иероглифов «облака» и «демон» т.е. «облачный демон») объединяется с *по* в момент рождения, когда мир света объединяется с миром тьмы. В более поздней мысли *по* соотносится с *инь*, а *хунь*

с *ян*. В момент смерти *по* остаётся во чреве вместе с трупом на протяжении трех лет (сравн. с египетским *Ба*), а затем спускается к Жёлтым источникам; либо, если она не смогла упокоиться, она возвращается в качестве *куэя*, привидения. С другой стороны *хунь*, которая относится к принципу света, возносится на небеса, где становится *шэнь*, духом.

Сейчас считается, что термины Шан Ди (Повелитель свыше) и Тянь (Небо) произошли в периоды Шан и Чжоу соответственно. Первый подразумевает личность. Второй более склоняется к безличностному. Оба означают одно и то же — волю, волю Неба. Однако воля эта воспринимается в соответствии с пониманием иератического города-государства, в качестве математически структурированного космического уклада (*маат, ме, рита, дхарма, дао*). История китайской мысли и цивилизации недвусмысленно демонстрирует, что все усилия Срединного царства были направлены на достижение и осознание этого порядка. Основная идея строится на том, что индивидуум (микрокосм), общество (мезокосм) и вселенная, состоящая из Неба и земли (макрокосм) неразрывно соединены и что благополучие всех зависит от гармонии между ними. Также как и в Индии, в Китае нет представления о раз и навсегда созданном мире. Однако, в отличие от Индии, где упор делается на мотиве непрерывного цикла создания и разрушения, в Китае мифология строится на вере в то, что мир существовал всегда. А потому вместо систематической последовательности из четырёх ухудшающихся циклов, Китай представляет нам Книгу Перемен — руководство по искусному управлению с текущим моментом времени. Аналогичным образом, как удачно отметил профессор Йозеф Китагава: «Как осознать Дао,» вопрос более значимый, чем «Что есть Дао?» и именно он на протяжении веков занимал китайцев, будь то простой народ или мудрых философов.»¹

Ещё одним отличием от Индии, где теоретическая статичная система каст представляла собой выраженное в социуме проявление вселенского уклада и долг индивидуума определялся в зависимости от его принадлежности к той или иной касте, выступает то, что в Китае этот долг определялся текущим семейным и государственным положением и главным элементом этой системы выступает не преданность божеству, но сыновье благочестие. В Каноне сыновьей почтительности (*Сяо Цзин*)* говорится: »Тот, кто любит родителей своих, не осмелится подвергнуть себя риску стать ненавистным друго-

¹ Джозеф М. Китагава, Религии Востока (Филадельфия: Вестминстерская пресса, 1960), С. 44

му человеку и тот, кто почитает родителей своих, никогда не пойдёт на риск подвергнуться осуждению другого человека.»¹ Таким образом, философия вселенской любви Мо-цзы служила лишь отблеском этого основополагающего убеждения и потому, вплоть до 1950 года, пока она не была вновь продвинута коммунистами, с идеологией которых она отлично соотносится, Мо-цзы играл относительно скромную роль в формировании системы верований, на которых цивилизация держала начиная с эпохи Хань. Считалось, что и сам правитель должен быть образцом сыновней почитательности.

«Когда, таким образом, любовь и почитательность Сына Неба проявляются в высшей степени в его служении родителям,» читаем мы далее в Каноне сыновней почитательности, «весь народ внимает данному им уроку благочестия и он становится образцом для каждого, кто пребывает в пределах четырёх морей: такова сыновья почитательность Сына Неба.»²

«Таким образом мы видим,» пишет профессор Китагава, «что в Китае никогда не проводилось различия между сакральным и светским. Религиозная этика китайцев пронизывает насквозь их повседневную жизнь даже больше, чем их церемониал, хотя и в последнем он занимает немаловажную роль. Смысл жизни искали в самой жизни, не отрывая какого-либо её куска под религиозность.»³

Однако, как мы могли наблюдать, когда этот же самый сын Неба позабыл о надлежащем ему сыновнем благочестии, ему на это не было ничего сказано. Здесь во всей красе проявилось учение о спонтанности и до чего это довело! Иными словами, с социологической точки зрения китайцы также могут без возражений претендовать на пяти тысячелетнюю историю.

Буддийское общество в Китае смогло несколько оправиться после дебоша У-цзуна и там произошло развитие того, что может быть названо (по крайней мере в рамках нашего предмета) заключительной формой китайского мифологического уклада. Династия Тан, чьи монархи считали, что происходят от мифического мудреца Лао-цзы, пала в 906 г.н.э. и, спустя пять десятилетий военного правления (так называемые Пять династий) зародилась политически слабая, однако в высшей степени развитая в культурном плане династия Сун (960–1279). Её основатель спонсировал первое печатное издание китайских буддийских писаний, а второй монарх выстроил в столице величественную

¹ Сяо Цзин 2

² Там же

³ Китагава, цит.соч., С. 50

буддийскую ступу. Чань-буддизм, который, по крайней мере в одной из своих ветвей (а именно в той, которая вдохновила Хуэйньэня) отступил от монашеского идеала, был наиболее распространён среди учёных кругов Китая и так, в качестве некоего синтеза буддийской, даосской и конфуцианской мысли, зародилось неоконфуцианство.

«Конечная цель буддизма,» отмечает доктор Фэн Юлэнь,

«заключается в том, чтобы помочь человеку достичь состояния Будды. ... Аналогичным образом, конечная цель неоконфуцианства заключается в том, чтобы помочь человеку обрести мудрость, подобную той Конфуция. Разница между Буддой и буддизмом и Мудрецом в неоконфуцианстве в том, что в то время, как Будда провозглашает развитие духовности за пределами общества и мира в целом, Мудрец делает то же самое в их пределах. Наиболее важным развитием китайского буддизма была его попытка к обесцениванию «иномирия» изначального буддизма. Эта попытка почти увенчалась успехом, когда учителя Чань заявили, что «в ношении воды и колке дров можно найти всё совершенство дао.» Однако ... они не довели эту мысль до логического завершения, не признав то, что служение семье и государству также таит в себе чудесное дао¹.

Уже во времена Мэн-цзы (о. 372—289² гг. до н.э.) и Сюнь-цзы (о. 298—238 гг. до н.э.) — двух главных конфуцианцев доханьской эпохи, были установлены фундаментальные принципы, на которых должна была строиться совершенная цивилизация Китая (в противоположность тем ужасам, которые проявились в рамках истории); а именно:

1. Мэн-цзы: «Десять тысяч вещей пребывают в нас в полном единстве. Нет большего восторга чем тот, что приходит от осознания этого через саморазвитие. И нет лучшего пути к добродушию (*жэнь*), чем упражнение в принципе альтруизма (*шу*)»²

2. Сюнь-цзы: «Жертвоприношения есть выражение нежного томления человека. Они выражают степень силы и верности любви и уважения в нем. Они также выражают всю полноту приличия и утончённости. Всю полноту их

¹ Фэн Юлэнь, Краткая история китайской философии, С. 271

² Мэн-цзы, 7.1.4

значения могут познать только поистине мудрые. Мудрые понимают их значение. Вышестоящие наслаждаются их исполнением. Для исполнителей они становятся повседневной деятельностью. Для народа — обычаем.

Вышестоящие понимают их в качестве деятельности, достойной человека, а обычные люди полагают, что они как-то связаны с духами и привидениями. ... Их существование приносит пользу как мёртвым, так и живым, как потерянным, так и существующим. Их результата не пощупаешь, и он не отбрасывает тени, однако они представляют собой всю полноту культуры и изысканности.»¹

«В таком толковании», отмечает Фэн Юлэнь, «оплакивание и жертвенные ритуалы предстают перед нами не в религиозной, но в совершенно поэтической форме.»²

Здесь, добавим мы, на том берегу, что я зову цивилизацией, наконец была преодолена бездна между путём религии и искусства.

¹ Сюнь-цзы, 19

² Фэн Юлэнь, Там же.

Глава 8

МИФОЛОГИЯ ЯПОНИИ

1. Доисторические корни

Когда мы обращаемся к Японии, перед нами незамедлительно предстают четыре факта. Первый: тот факт, что период зарождения буддизма и развития буддийских искусств развитого типа точно совпадает здесь с христианизацией германских народов Европы; таким образом, в то время как Индия и Китай могут быть рассмотрены в качестве совершенных в себе, выгоревших или, как говорил Шпенглер — феллахских, Япония, всё ещё юная и преисполненная воображения, оказалась в состоянии, как сказал бы Ницше: «дать рождение танцующей звезде.»

Второй факт заключается в том, что по причине своей юности, Япония была лишена такого основополагающего опыта как крушение иллюзий в сфере социума или и вовсе вселенских масштабах, которое мы наблюдали в Египте, Месопотамии, Индии и Китае; поэтому, когда сюда добрался буддизм, его первая благородная истина: «Вся жизнь исполнена страдания» только произносилась, но так и не проникла в сердце местных жителей. Нечто иное слышалось японцам в произведении Будды.

Следующий факт заключается в том, что будучи сравнительно первобытным народом — а именно такими являлись японцы в момент их вступления в мировую историю, они всё ещё находились под властью того первобытного

чувства нуминозного во всём сущем, которое Рудольф Отто обозначил состоянием *sui generis* религии.*

Четвёртый же факт состоит в том, что Япония, подобно Англии, является островом — областью, где самопровозглашенное взаимодействие сосуществует наряду с природой во всех сферах социального уклада; таким образом, в то время как на основном материке норма социальной истории выражена в бесконечных схватках между расами, культурами и соперничающими классами, Японская империя даже в дни величайших беспорядков сохраняла дух единого органического целого. До такой степени было развито это единство, что даже сегодня здесь можно почувствовать, что социальное тело пронизано духом исконно героическим и аристократическим, облечённым качеством чести, которое проникло во все сферы, от высших до самых низших, и, вместе со своим противовесом в виде чувства восторга и блаженства восприятия нуминозного, которое было указано выше, продолжает играть значительную роль в структуре жизни, поддерживаемое изнутри чуткостью народа, однако в то же время проникающее во все сферы культурного спектра до самой вершины.

Археологические изыскания в Японии выделили пять этапов. Первый, по большей части гипотетический — период палеолитических охотников типа синантропа и питекантропа, о. 400,000 г. до н.э., когда острова, по-видимому, были связаны с основным континентом. Имеются отчёты об обнаружении там изделий по типу чопперов и как минимум один фрагмент костей, возможно, является частью таза питекантропа. Следует ожидать и дальнейших находок, однако пока их нет, мало что можно добавить к истории существования гоминидов в межледниковый период Японии¹.

Второй доисторический период, также по большей части гипотетический — охотников мезолита, возможно начинается после 3000 г. до н.э. На острове Хонсю было обнаружено несколько крошечных артефактов, которые были отнесены некоторыми к типу микролитов, однако здесь также спор остаётся открытым и, в любой случае, никак не затрагивает наш нынешний предмет изучения². Однако третий период имеет для него решающее значение. Он

¹ Фэйрсервис, цит.соч., сс. 145—46, ссылаясь на Дж. Maringer, «Einige faust- keilartige Geräte von Gongenyama (Japan) und die Frage des Japanischen Paläolithikums», Антропос, 1956, стр. 175—93; там же, «Осколочные и цельные изделия палеолитического типа Центральной Японии», *Artibus Asiae*, Том. XIX, 2, СС. 111—25; и Р. К. Бердсли, «Япония в доисторический период», Дальневосточный ежеквартальный журнал, т. XIV, 3, 1955, С. 321.

² Там же, С. 146, цитируя Дж. Э. Киддера, «Реконструкция пре-керамического периода культуры Японии», *Artibus Asiae*, XVII, 1954, СС. 135—43.

известен как Дзёмон («верёвочного орнамента») и, что исходит из названия, характеризуется грубыми ручными керамическими изделиями шнурового типа. Он датируется начиная с о. 2500 до о. 300 гг. до н.э., в ходе которых выделяется пять фаз: 1. Прото 2. Ранняя 3. Средняя 4. Поздняя 5. Завершающая. Предполагается, что эта культура была занесена кавказоидами. Их возможные потомки, Айны, ныне проживают на северном острове Хоккайдо, однако в былые времена населяли также большую часть Хонсю. Занятиями, характерными для севера, выступают рабыловство и охота на морских млекопитающих. На юге питались моллюсками и морскими желудями. Первые три фазы характеризуются костяными рыболовными крючками, скорченными погребениями неподалёку от жилищ и отсутствием земледелия. Во время четвертой начинают появляться керамические фигурки и отлично выполненные, ритмичные керамические узоры, которые отражают влияние бронзового века, поступающее с основного континента. На последней фазе начинают появляться постоянные поселения и развивается сельское хозяйство, представленное такими культурами, как гречневая крупа, конопля, фасоль и кунжут, а также скотоводство, представленное рогатым скотом и лошадьми¹.

Четвёртый этап — Яёй датируется о. 300 г. до н.э. — 300 г.н.э. и ознаменован установлением истинно японской культуры, какой мы её знаем сегодня. Стоянки этого периода, представленные на островах Кюсю и Хонсю показывают, что носители этой культуры прибыли со стороны Кореи. Культурный комплекс здесь напоминает тот в Китае дошанского периода (Луншань: черные керамические изделия, о. 1800 г. до н.э.). Однако по датировке период соотносится с китайскими династиями Цинь и Хань. Отличительными чертами этого комплекса выступают: выращивание риса с использованием системы затопленных террас, керамические изделия, выполненные на гончарном круге, сосуды с высокой стойкой, а также древнекитайский метод изготовления риса на пару с помощью системы двойных сосудов. Также обнаруживается клинок в форме полумесяца (циркумполярный комплекс); четырёхугольное тесло (распространённое на пространстве от Черного моря до Гавайев); деревянные лопаты, мотыги, песты и т.д., а также высокие одностропильные дома. В ходе средних и завершающих фаз использовалось медное и бронзовое оружие, а также, в небольших количествах — железо. Обобщая, можно сказать, что

¹ Там же, стр. 148—50, со ссылкой на Дж. Э. Киддлера, «Керамика эпохи Дзёмон в Японии, дополнение 17, *Artibus Asiae*, 1957, СС. 150—51.

культура эта, по сути, была аналогична развитому неолиту, однако по датировке совпадала с имперским периодом Хань в Китае и Римом.

Пятый этап — период Ямато начинается с о. 300 г.н.э. и характеризуется проникновением народностей Центральной Азии из Кореи через Кюсю в Хонсю. Ввиду использования покрытых землей захоронений курганного типа, по форме круглых, квадратных и ключного отверстия, расположенных либо на холмах, либо среди рисовых полей, культура была охарактеризована как «курганная». К о. 400 г.н.э. захоронения эти достигли грандиозных размеров. Одно из них, традиционно приписываемое императору Нинтоку, чьи годы жизни 257—399 гг. н.э.¹, покрывает около 80 акров земли, высотой в 30 метров и 400 метров в длину, а на его вершине установлены святилища и другие ритуальные сооружения. В японских хрониках о. 297 г.н.э. говорится о королеве по имени Пимику (яп. *Химико*, «Дочь солнца»), которая в 238 г. принимала у себя китайскую делегацию: «после её смерти был возведён великий курган более ста шагов в диаметре, а в последний путь её сопровождали более сотни мужчин и женщин.»² «Воздерживаясь от брака,» говорится в другом китайском источнике (о. 445 г.н.э.), «она занималась магией и ворожбой, околдовывая своё население. С тех пор как она стала государем, мало было видевших её. Её обслуживали тысячи прислужниц. Был только один мужчина, он давал ей пить и есть, передавал её слова, выходил [из дворца] и входил [в него]. Дворец, где она пребывала, с башнями и павильонами; стены и палисады были строго устроены. Постоянно были вооружённые люди, несшие караул. Обычаи и законы внутри дворца, были суровы и соблюдались строго.»³ Как отмечает профессор Джозеф Китагава, это описание указывает на то, что правительница была шаманом⁴.

В китайских хрониках говорится, что народ Японии гадал посредством гадальных костей, а их прорицатели никогда не расчёсывались, не избавлялись от блох, не стирали одежды, ели мясо и не касались женщин; также там говорится, что в случае смерти соблюдалось десятидневное оплакивание, во время которого запрещалось употреблять в пищу мясо. Главные плакальщики стонали и причитали, в то время как друзья умершего пели, танцевали и пили

¹ Японская биографическая энциклопедия и кто есть кто (Токио: The Rengo Press, 1958), С. 1050.

² Вэй Чи («История королевства Вэй»), перевод Рьусаку Цунода и А. Кэрингтон Гудрич, Япония в династической истории Китая, Азиатская монография Перкинсов No. 2 (South Pasadena: PD and Ione Perkins, 1951), СС. . 8—16.

³ Хоу Ханьшу («История последней династии Хань»), Цунода и Гудрич, цит. соч., С. 3.

⁴ Джозеф М. Китагава, статья «Япония: религия», Британская энциклопедия, 1961 г.

хмельные напитки; по завершении ритуала члены семьи отправлялись к водоёму, чтобы принять очистительное омовение¹.

В недавнем времени на многочисленных археологических стоянках были обнаружены поразительные открытия, проливающие свет на этот период в виде многочисленных *ханива* («керамическая фигура»). Эти полые терракотовые фигуры вооружённых воинов, запряжённых лошадей и т.д. рядами устанавливались на склонах похоронных курганов в качестве замены живых «следующих в смерти» аналогично тому, как это делалось в Египте тремя тысячелетиями ранее. Облачение этих красочных фигурок было выполнено очень изящно: будто настоящие красуются на них мечи, шлемы, составные доспехи, луки и стрелы центральноазиатского типа, стремяна и поводья. Также на стоянках, относящихся к наиболее раннему из установленных периоду Ямато, было обнаружено и настоящее оружие из железа, украшения и элементы доспехов.

В Изначальной мифологии я поднимал тему шаманизма, медвежьего, огненного и горного культов, а также похоронных и очистительных обрядов Айнов. С культурной точки зрения переход от них к изначальным аспектам японского синтоизма представляется весьма беспрепятственным. Оба народа произошли из Северо-Восточной, Северо-Центральной Азии — области, где также были установлены многочисленные переходы к Северной Америке. Поскольку между Североазиатской циркумполярной территорией и северной Европой также существовало постоянное взаимодействие, в исконном культурном наследии Японии мы обнаруживаем поразительное сходство с мифологическими системами Ирландии, Камчатки и канадского северо-востока. Железный век наступил в Британии в о. 450 г. до н.э. с прибытием кельтов; о. 250 г. до н.э. началась вторая волна, характеризующаяся развитым типом украшенных железных изделий, а также героическими захоронениями, колесницами, укреплениями на возвышенностях и каменными башнями. Эти датировки и культурные элементы характерны для Японии периода Ямато.

Таким образом, первичный культурный пласт Японии уходит корнями на север. Однако мифология сохраняет в себе многочисленные черты, характерные для Полинезии и прибрежных рыболовных народностей. Таким образом, в японской мифологической композиции отметились североазиатские охотники, рыболовы Океании, неолитические земледельцы, веяния позднего бронзового века и, наконец, воинственные народности железного века. Пле-

¹ Хоу Ханьшу и Китагава, цит. соч.

менные столкновения, а также постепенное вытеснение айнов (и, возможно, также яёев), позволили кланам Ямато установить своё главенство к о. 400 г.н.э. во всех областях напротив Кореи. Именно с их помощью были реализованы в пятом и шестом веках нашей эры блага китайской цивилизации.

II. Мифологическое прошлое

Следуя закону, с которым читатель уже знаком, а также вдохновившись примером Китая, правители династии Ямато составили для себя собственную историю былого, в виде местных мифов, представленных в качестве достоверных источников вселенской истории. Однако, в отличие от иссушенных конфуцианцев, которые значительно преуспели в деле демифологизации мифологии, однако так и не сумели преобразовать её в нечто другое, недавно рождённые мудрецы Японии ещё сияли каплями росы в свете восходящего солнца истории этой страны. Модель эта полностью совпадала с легендарными хрониками Китая и по типу походила на те, составленные впервые в Шумере, с повестями о создании вселенной, веках богов, затем сверхъестественных правителей и, наконец, героев, живущих уже приблизительно столько же, сколько и мы. Однако этот общий каркас они облачили в одежды собственного исполнения — несколько ребяческое, фольклорное наследие, в результате чего получилась наверное одна из самых запоминающихся мифологий, где мир напоминает сказку, что, в какой-то степени, очень подходит Японии, где, как отмечалось на первых страницах моего тома Изначальной мифологии (глава «Уроки маски»), исключительная серьёзность и глубокая необходимость в проживании совершенной жизни скрыты под броской маской, которая превращает все жизненные события — в игру.

Первым важным веянием из Китая стало конфуцианское. Возможно, оно начало проявляться уже в четвёртом веке н.э., поскольку в пятом уже было достаточно распространено. Однако эпохальной датой здесь выступает 552 г.н.э., когда корейский правитель представил императору Киммэю свёрток сутр и золотое изображение Будды. Вслед за этим в стране начался расцвет развитых искусств и на протяжении следующих трех сотен лет имел место процесс бурной ассимиляции, получивший свою кульминацию в период Нара, 710—794 н.э., когда случились два символических события: в сфере

буддизма — возведение огромной бронзовой статуи Будды, которая сегодня признается в качестве одного из чудес света, а в сфере местного синтоизма — составление в соответствии с царским указом двух сборников генеалогических изысканий царского дома. Это были Кодзики («Записи о деяниях древности»), 712 г.н.э. и Нихонги («Японская летопись»), 720 г.н.э. Исходя из названий видно, что они представляют собой записи местного исторического наследия, которое раннее передавалось только устно. В отличие от китайских, эти хроники начинаются до создания мира. И на всем протяжении повествования, от ранних богоподобных до более поздних человекоподобных героев великого прошлого они сохраняют глубоко мифологического настроение. История начинается с дарования императорского титула дому Ямато и заканчивается всего за пару десятилетий до их дней.

Ниже я представляю взятые из Кодзики легенды 1. о древнейших эпохах мира и 2. установлении царской власти в Японии.

ВЕК ДУХОВ

В те времена, когда Хаос уже начал сгущаться, но ещё не были явлены ни Силы, ни Формы, и не было ещё ничему Имени, и ни в чем Деяния, кто мог бы тогда познать его образ? Но вот настало впервые разделение Неба-Земли, и три божества совершили почин творения:

1. *Дух-правитель священного центра небес*
2. *Дух высокого священного творения*
3. *Дух божественного творения*

Они спонтанно явились и после также исчезли.

Теперь, однако, юная земля парила в пространстве, подобно масляному пятну на водной глади, и произошло на ней нечто наподобие побега камыша, из которого вышли два духа:

4. *Юноша-Дух прекрасных побегов тростника и*
5. *Дух, навечно утвердившийся в небесах: эти два Духа тоже явились каждый сам по себе и не дали себя увидеть.*

Пятеро было тех, которые разделили Небо и Землю:

После этого появились на свет самопроизвольно следующие пары, чтобы затем также сразу исчезнуть:

6. Дух, навечно утвердившийся на земле и Дух обильных облаков над равнинами;

7. Дух всплывающей грязи и его младшая сестра Дух осаждающегося песка;

8. Дух твёрдых свай и его младшая сестра — Дух таящих жизнь свай;

9. Дух больших покоев и его младшая сестра Дух больших покоев;

10. Дух совершенного облика и его младшая сестра Дух трепет вношающая; и

11. Дух, влекущий к себе (Идзанаги) и его младшая сестра Дух, влекущая к себе (Идзанами).

Все перечисленные небесные духи приказали последней паре создать, укрепить и дать жизнь этой дрейфующей земле — Японии, одарив их драгоценным копьём. Тогда оба они, утвердившись на Парящем небесном мосту, взялись за копьё и начали пахтать воды вселенского океана. По мере пахтания жидкость превратилась в подобие «простоквашечной простокваши» [ковороковоро] и тогда они подняли копьё и капля, упавшая с его кончика, возросла и превратилась в остров под названием Сам собой сгустившийся, на который и снизошла августейшая пара.

На этот остров они спустились с небес, воздвигли небесный столб, возвели просторные покои. Тут спросил Влекущий к себе Дух Влекущую к себе Духа: «Как устроено твоё тело?» Она ответила: «Моё тело срослось везде, кроме одного места.» Тогда Влекущий к себе Дух сказал ей: «Моё тело полностью выросло, но есть место, выросшее больше других. Не будет ли верным, тогда, соединить то место, которое у меня выросло чрезмерно с тем, которое не срослось у тебя, дабы зародить землю?»

Дух, влекущая к себе, ответила: «Это будет хорошо.» Тогда Дух, влекущий к себе, сказал: «Обойдём же тогда это Святейший небесный столб и соединим в святейшем союзе наши святейшие части.» Она согласилась, и он молвил: «Тогда, быть может тебе стоит обходить по правой стороне, а мне по левой.» Так они и сделали, и когда они встретились, Дух, влекущая к себе, сказала: «О, что за прекрасный милый юноша!» На что Дух, влекущий к себе, ответил: «О, что за прекрасная милая дева!»

Однако после этих высказываний Дух сказал своей святейшей сестре: «Не подобает женщине говорить первой».

Тем не менее они соединились в одном из своих покоев и зачали сына по имени Пьявка, которого они посадили в тростниковую лодку и отправили прочь. Затем они произвели на свет остров из пены и, поскольку это также было неудачное творение, он даже не числится в числе их потомков.

Два августейших духа тогда задумались. «Нехороши чада, коих мы породили. Следует нам доложить об этом в августейшие палаты.» Они вознеслись. Когда они испросили совета Августейших владык — Небесных духов, последние, тщательно изучив вопрос с помощью великого гадания, приказали им возвращаться. «Потомство вышло неудачным, поскольку женщина заговорила первой,» сказали они; «а посему возвращайтесь и исправьте свои речи.»

Спустившись, Дух, влекущий к себе и Дух, влекущая к себе, обошли вокруг августейшего Небесного столпа как раньше. Однако в этот раз первым заговорил его августейшество мужчина: «О, что за прекрасная юная дева!» Младшая сестра его августейшества воскликнула: «О, что за прекрасный милый юноша!» Так, исправив свои обращения, они соединились.

Они зачали, произвели на свет и назвали восемь японских островов. Затем они зачали, произвели на свет и назвали тридцать августейших духов земли, моря и времён года, ветров, деревьев, гор, вересковых пустошей и огня. Однако последнее их дитя, Дух стремительного опаляющего огня, обжег женские органы своей августейшей матери во время родов, и она слегла от болезни.

Из её рвоты родились Юноша-Дух рудной горы и Дева-Дух рудной горы; из её фекалий — Юноша-Дух вязкой глины и Дева Дух вязкой глины; из её мочи Дух бегущих вод и Молодой Дух творящих сил. Однако недолго спустя Дух, что влечёт к себе, скончалась.

Тогда его августейшество Дух, что влечёт к себе, воскликнул: «О, моя юная прекрасная сестра!

По мере того, как он рыдал на коленях у её изголовья и рыдал на коленях у её августейших стоп из слёз его появилась Дух, что живёт у подножия деревьев на склонах Ароматной горы имя которой Плачущая Дух болот. Тогда он захоронил божественно почившую Духа, влекущую к себе на горе Хиба, на границах земель Идзумо и Хахаки.

Тогда его августейшество Дух, который влечёт к себе вытащил меч длиною в десять пястей, что опоясывал его и снес голову сына — Духа стремительно опаляющего огня. Тогда кровь, что пристала к острию священного меча, сбе-

жала на гряде скал и из неё явились три духа; из крови со средней части меча, также окропившей скалы, явилось ещё трое; а из крови, собравшейся на рукояти и просочившейся меж пальцами — два: общим количеством в восемь. Ещё несколько духов явилось из восьми частей тела убитого духа Огня: из его головы, груди, желудка, гениталий, левой и правой рук, левой и правой ног. Сам же августейший клинок звался Небесным расширяющимся заострённым клинком.

После этого его августейшество, жаждая снова встретится с младшей сестрой, снизошёл в Страну ночи. Когда он прибыл к воротам дворца, что находился там, она открыла их и вышла ему навстречу и его августейшество Дух, влекущий к себе сказал ей: «О моя прекрасная юная сестра! Ещё не доведены до завершения те земли, которые мы с тобой сотворили вместе. Потому немедленно возвращайся!»

Тогда её августейшества Дух, что влечёт к себе ответила: «Действительно прискорбно, что не прибыл ты несколько ранее, ибо я уже успела отведать здесь пищи. Но сражённая честью твоего прибытия сюда о Августейший прекрасный старший брат, я жажду возвращения. Потому я сейчас же пойду и обсужу этот вопрос с духами этого дворца. Однако заклинаю тебя, не смей смотреть на меня.» Она вернулась обратно во дворец.

Однако, поскольку она слишком уж медлила с возвращением, его августейшество Дух, который влечёт к себе устал ждать и тогда он отломил крупный зубец из гребня с плотно прилегающими зубцами, который держал пучок его волос над левым ухом. Зажегши его, он вошел внутрь и осмотрелся. Она вся гнила.

По всему её телу копошились личинки. В голове её притаился Великий гром, меж грудей — Огненный гром, в желудке — Земной гром, в левой руке — Юный гром, в правой руке — Черный гром, в левой ноге — Горный гром, в правой ноге — Лунный гром, в потаенных местах — Разрыв-гром: общим количеством в восемь.

При виде этого его августейшество Дух, который влечет к себе побледнел и отпрянул; её августейшество Дух, которая влечет к себе сказала ему: «Ты опозорил меня!» Вдогонку убегающему Духу она отправила Уродливую женщину подземного царства. Однако его августейшество Дух, который влечёт к себе снял черную сетку, держащую его волосы и бросил за собой: тут же превратилась она в виноград. Пока женщина жадно пожирала его, он смог оторваться. Однако вскоре она возобновила погоню. Тогда он взял свой гребень с плотно прилегающими зубцами, придерживающий пучок волос над

его правым ухом и бросил за собой: тут же превратился он в бамбуковый лес. Пока она жадно пожирала бамбук, он смог оторваться.

Тогда её августейшество послала за ним восемь Духов грома вместе с воинством Страны ночи числом в 1500, он же, обнажив меч в десять пястей, опоясывавший его августейшую персону, начал размахивать им за спиной, не прерывая бега. Так он не смог оторваться от них в полной мере, а потому пришлось ему скрыться в корнях большого персикового дерева, что у подножья Плоской горы на границе между землями живых и мёртвых. Когда они добежали до него, он бросил в них три персика. Они тут же убежали, спасаясь бегством.

Тогда его августейшество Дух, который влечёт к себе объявил трём персикам: «Подобно тому, как вы выручили меня сейчас, должны вы выручать всех живущих в Тростниковой долине срединной земли, когда они в беде или беспокойстве пребывают.» (Отсюда пошло поверье в то, что злых духов отгоняют персиковые деревья.) И дал он имя этому плоду Его августейшество великий божественный плод.

Однако тут, наконец, в погоню вступила её августейшество Дух, которая влечёт к себе. Тогда он поднял скалу, что лишь тысяче человек была под силу, и, установив её по центру прохода, преградил доступ к Стране ночи. Находясь по обе стороны этого камня, они обменялись прощальными речами.

Её августейшество Дух, которая влечёт к себе заявила: «Возлюбленный старший брат, ваше Августейшество! Если ты сделаешь это, каждый день я буду удушать до смерти тысячу людей из твоих земель.»

Его августейшество Дух, который влечёт к себе ответил: «Возлюбленная младшая сестра, ваше Августейшество! Если ты так поступишь, я сделаю так, что каждый день тысяча пятьсот женщин будут производить по ребёнку.»

Тогда её августейшество Дух, которая влечёт к себе призвала Великого духа Обители ночи. Поскольку она преследовала и достигла старшего брата, она зовётся Великим духом погони. Камень, которым был преграждён проход в Обитель ночи, зовётся Великим духом обращения пути или же Великим духом, преграждающим путь в Обитель ночи¹.

¹ Кодзики 1, Предисловие и 1—9; согласно Бэзилу Холлу Чемберлену, Кодзики: «Записи древних дел», Приложение к Тому X, Труды Азиатского общества Японии, СС. 1—41, с сокращениями и изменениями, с элементами из Пост Уиллера, Священные Священные Писания японцев (Нью-Йорк: Генри Шуман, Inc, 1952), СС. 1—17

УСТАНОВЛЕНИЕ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В ЯПОНИИ

Далее мы читаем, что, пережив этот ужасный опыт, Дух, который влечёт к себе отправился, чтобы омыться в водоёме; по мере того, как он раздевался, духи вылетали из каждой части его одежды. Также вылетело по духу из каждой части его тела. Из всех них наиболее важными были три, а именно: Дух солнца Аматэрасу Омиками (Небесный сияющий великий августейший дух), которая появилась, когда он мыл свой левый глаз; Дух луны Цукиёми-но-микото (Его августейшество дух владеющий лунной ночью), который явился, когда он мыл свой правый глаз; и, совершенно неуправляемый Дух бури Сусаноо-но-микото (Доблестный быстрый ярый Дух-муж), который явился, когда он мыл свой августейший нос¹.

Случилось так однажды, что последний из них так унизил свою августейшую сестру Аматэрасу Омиками, что она скрылась в пещере и тогда на небесах и земле наступила тьма; чтобы уговорить её выйти вновь, в роще перед пещерой собралось восемь миллионов духов Небесной долины — все они были украшены драгоценностями, повсюду горели костры и раздавался задорный смех; одна из них — дева Удзumé начала столь непристойный танец, что все Духи покатывались со смеху и тогда, преисполненная любопытства, Дух отодвинула камень, чтобы подсмотреть, что там происходит. Они поставили перед ней зеркало — ранее она никогда не видела ничего подобного; удивлённую, её вытащили из пещеры и свет снова вернулся в мир.

Грубияна же Сусаноо, виновного в происшествии, сослали с Небесной долины на землю. Так Доблестный быстрый ярый Дух-муж спустился на землю в местечке неподалёку от реки Хи-ин-идзумо и увидел, что по ней плывут палочки для еды из чего заключил, что неподалёку находятся люди. Поднявшись в поисках них вверх по течению, он обнаружил старых мужчину и женщину с юной девушкой между ними. Они рыдали, и он снизошёл до вопроса о том, кто они такие.

«Я дух земли,» ответил старик, «и имя мне Старец, глядящий ноги. Моей жены имя — Старица, глядящая руки. А это наша дочь, и имя ей — Госпожа повелительница гребня.»

Доблестный быстрый ярый Дух-муж спросил снова: «В чём же причина ваших слез?»

¹ Кодзики 1.10

Старик ответил: «Раньше у нас было восемь дочерей. Но есть здесь восьмиглавый змей, который каждый год приходит и пожирает по одной. Теперь снова время ему прийти. Потому мы и плачем.»

Изгнанный с небес Дух спросил: «Как выглядит этот змей?»

«Глаза его красные, как зимняя вишня. Тело у него одно, но из него выходит восемь голов и восемь хвостов. Покрыто тело это мхом и поросло всё кипарисом; размером он с восемь долин и высотой в восемь холмов, а чрево его постоянно окровавлено и пышет пламенем.»

«Эту дочь свою не отдашь ли мне?» спросил Доблестный быстрый ярый Дух-муж.

Старик ответил: «Трепещу пред тобой, однако имени твоего не знаю.»

«Я старший брат Небесного сияющего духа, который спустился к вам с небес.»

«Раз так это, почтение моё тебе — твоя она.»

Тут же Доблестный быстрый ярый Дух-муж схватил деву, превратил её в гребень с часто посаженными зубьями и воткнул в свои августейшие волосы такие слова молвив старикам: «Теперь возьмите напиток хмельной и очистите его восемь раз. Возведите здесь ограждение и сделайте в нем восемь ворот; у каждого из ворот поставьте помост, на каждый из помостов — бочонок с хмельным, очищенным восьмикратно, и ожидайте после.»

Так они и сделали. Когда прибыл восьмиглавый змей, засунул он каждую из своих голов в бочонки. Вскоре все его головы опьянели, и он уснул. Тогда Доблестный быстрый ярый Дух-муж вытащил меч о десяти пядей, который опоясывал его августейшую персону и порезал восьмиглавое чудище на части. В долине Идзумо возвёл он дворец и, назначив Старца, глядящего ноги своим главным управляющим, породил на свет детей, которые, в свою очередь, также породили детей общим количеством в восемьдесят; все они, за исключением одного, покинули свою родину, чтобы отправиться к славным принцессам других царств¹.

Имя оставшемуся было Дух великой страны, и он зачал от многочисленных жён обильное потомство. Со временем они стали столь воинственны и буйны, что Небесный сияющий великий августейший дух захотела осадить их, отправив на землю своего августейшего сына. — Имя ему было его августейшее *Истинный завоеватель, завоеватель завоевателей, стремитель-*

¹ Там же, 1.18–21

ный небесный величайший из величайших слышащий. Глядя вниз на землю с Парящего моста небес, провозгласил: «Эта процветающая тростниковая долина, обитель свежих рисовых колосьев тысячи осенних сезонов находится в болезненном буйстве. Провозгласив это, немедленно вознёсся он обратно¹.

На землю было ниспослано три небесных посольства, дабы подготовить всё к прибытию солярного монарха. Однако все они, так или иначе, были совращены и потребовалось направить четвёртое, дабы добиться подчинения Духа великой страны Идзумо, который, наконец смирившись перед неизбежным, согласился передать не принадлежащий ему по праву престол, при условии, что неподалёку будет возведён для него дворец и всегда будут возноситься ему молитвы².

Тогда Небесный сияющий великий августейший дух Аматаэрасу Омиками назначила на этот пост своего наследника Его августейшество величайшего из величайших слышащего, на что он ответил: «Пока я, ваш слуга, готовился к этой обязанности, у меня родился сын по имени его августейшество *Обильные небеса, обильная земля, солнечная вершина небес хозяин обильных красных рисовых колосьев*. Его должно послать вниз.»

Его августейшество юный принц, когда ему сообщили об этом, ответил: «Я спущусь в соответствии с вашим повелением.» Спустившись с Небесного каменного трона и разгоня восьмикратные небесные облака, разделяя путь с августейшим разделителем пути, он отплыл, преодолев Плавающий небесный мост и прибыл на вершину некой горы — не той, что в Идзумо на севере, но той, что в Кюсю на юге.

Когда же он обосновался во дворце той страны, его августейшество *Обильные небеса, обильная земля, солнечная вершина небес хозяин обильных красных рисовых колосьев* встретил красавицу у августейшего мыса, зовущегося Касаса и спросил её, чья она дочь.

«Я дочь,» ответила она, «Духа обладателя великой горы; имя мне Дева, издающая совершенный аромат, подобный древесным цветам».

Он спросил: «Есть ли у тебя братья? Есть ли у тебя сестры?»

Она ответила: «У меня есть старшая сестра. Имя ей Дева, удлинённая как камни.»

Он сказал: «Я желаю возлечь с тобой. Что ты думаешь об этом?»

¹ Там же, 1.26—30

² Там же, 1.31—32

Она сказала: «Это не мне решать. Мой отец, Дух обладатель великой горы, должен сделать это.»¹

Тогда он отправил её к своему отцу, который, радостный, с почестями отправил её обратно вместе с Девой, удлинённой как камни — старшей сестрой девушки. Тогда отец велел накрыть столы, в обилии заставив их кушаньями и напитками. Но старшая сестра девы была уродлива. При виде её Хозяин обильных красных рисовых колосьев насторожился. Он отправил её обратно и провёл ночь лишь с её младшей сестрой.

Когда Дева, удлинённая как камни, вернулась обратно, отец, оскорблённый, послал следующую весть Его августейшеству.

«Я потому послал к вам две дочери, чтобы благодаря добродетели старшей — Девы, удлинённой как камни, ваше августейшее потомство могло бы жить вечно и быть нерушимым в буре и снеге, подобно камням, а благодаря добродетели младшей — Девы издающей совершенный аромат, подобный древесным цветам, они бы жили в процветании, подобно тому, как цветут в обилии лианы на деревьях. Однако ввиду того, что вы вернули Деву, удлинённую как камни и оставили лишь Деву, издающую совершенный аромат, подобный древесным цветам, августейшее потомство ваше будет столь же недолговечно, как цветы на деревьях».

Потому августейшие жизни их августейшеств, наших августейших владык, столь недолговечны².

III. Путь Духов

На заседаниях Девятого Международного конгресса по истории религий в Токио в 1958 был забавный случай — правда это или нет, он явно демонстрирует пропасть, которая лежит между Востоком и Западом в некоторых значимых областях опыта. Он произошёл между двумя учёными — западным социологом и синтоистским жрецом. Оба они выступали на собрании с докладом; каждый полагал, что обладает знанием о природе, истории и разрешении проблем человеческого бытия и никто из них ни на минуту не задумывался о том, что был тем, что китайцы называют *бииняо* — легендарной птицей

¹ Там же, 133—34

² Там же, 137.

с одним глазом и одним крылом которой, для того чтобы взлететь, необходимо объединиться с другой такой же птицей¹.

Мудрая западная птица в сопровождении стайки своих товарищей — делегатов, собравшихся со всех частей света, уже долгое время, следуя плану организационного комитета Японии, посещала главные синтоистские святилища и буддийские храмы страны — к этому моменту она уже наблюдала восемь синтоистских ритуалов и огромное количество святынь. Их святилища обычно окрашены в красный цвет, просты по форме, украшены чудесными резными крышами и не имеют никаких изображений. Жрецы облачаются в белые одежды, черный головной убор и большую черную деревянную обувь и в таком виде размеренно шествуют в ряд с торжественным лицом. Нарастает тревожная музыка — пронзительная, одухотворённая, размеренная ритмом сильных и лёгких барабанных ударов и гонгов и все это перемежается гудением, похожим на вибрацию струн, призывающего духов кото. В этот момент безмолвно выходят величественные танцоры в тяжёлом облачении, иногда в масках — иногда без них, иногда мужчины, а иногда женщины. Они двигаются в медленном ритме, как будто находятся во сне или пребывают в трансе шамана; некоторое время остаются на сцене, а затем удаляются под речитатив жрецов. Присутствующие сразу же уносятся на две тысячи лет назад. Сосны, камни, леса, горы, воздух и вода Японии пробуждаются и их духи, привлечённые, идут на звук. Их гул слышен повсюду, и вы как будто видите их самих. Ритуал заканчивается с уходом последнего танцора — музыка затихает. Если взглянуть на камни, сосны, воздух и воду теперь, они снова так же безмолвны, как и прежде. Но теперь то вы знаете, что они живы и можете вновь испытать восторг перед чудесной вселенной.

Однако для людей определенного типа мышления бывает сложно осознать то, что пробуждается с помощью такого рода искусства. Так, я однажды читал такое высказывание: «По сравнению с великими религиями мира, синтоизм предстаёт, пожалуй, наиболее рудиментарным их всех культов, о которых у нас сохранились письменные свидетельства. Он так и не смог переступить черту грубого политеизма; персонификации расплывчаты и туманны; сложно мыслящему духу за что-то ухватиться; тут есть лишь слабое подобие моральных

¹ Китайско-английский словарь Мэтьюза, переработанное американское издание (Кембридж, Массачусетс: издательство Гарвардского университета, второе издание, 1960 г.), С. 114, запись 833.

уставов; о будущем не помышляют вовсе и сложно найти здесь следы глубокой мысли и искренней преданности. ...»¹

Возможно такого же мнения придерживался и наш социолог, который однажды встретился со своим товарищем — синтоистским жрецом, на поляне неподалеку от обширного японского сада, где дорожки, бегущие меж камнями, постоянно петляют, чтобы подвести вас к самым неожиданным пейзажам, каменистым водоемам, каменным светильникам, чудной формы деревьям и пагодам. Тут он спросил жреца: «Видите ли, я уже посетил так много синтоистских святилищ и наблюдал так много ритуалов — я много читал и думал обо всем этом, однако, признаюсь, всё никак не могу понять, в чём состоит ваша идеология.»

Тут японский джентльмен вежливо, будто бы почтительно обдумывая глубокий вопрос иностранца, замолк на некоторое время. Затем он, с улыбкой, взглянул на своего друга. «У нас нет идеологии.» сказал он. «У нас нет идеологии. Мы танцуем.»

Именно в этом то и заключается весь смысл. Ибо в корне своём, синтоизм не религия церемониала, но религия восторга — чувства, которое далеко не всегда выражается словами, однако всегда выходит за их пределы. В синтоизме предпочтение отдаётся не «установлению сущности духа», но переживанию его вездесущности. Именно потому, что переживание этого опыта столь живо, персонификации синтоизма столько «смутны и расплывчаты» по форме. Духовное здесь зовется *ками* — слово, которое иногда неверно, но очень часто переводят как «бог» или «дух» — термин, который я использовал для передачи сюжета Кодзики выше.

«Во время своего пребывания здесь вы многое у знаете о религиях Японии,» сказал Его Королевское высочество принц Такахито Микаса своим гостям во время вступительное речи на Конгрессе, «и, несомненно, будете вы прибегать к слову «бог» или «боги», которое используется для перевода термина «ками» — объекта поклонения в культе, который является исконно японским. Также, несомненно, почувствуете вы, что японское слово «ками» и «бог» по сути своей совершенно отличны.

Объект поклонения в японском буддизме [Будда] называется «хотокэ» и, поскольку буддизм является заимствованной религией, логично предположить, что термины «хотокэ» и «ками» различны по своей сути. Однако в по-

¹ У. Г. Астон, статья, «Синтоизм» в Гастингсе (ред.), цит. соч., Том. XI, С. 463.

следнее время привычным для японцев стало объединять эти два понятия, и термин «камихотокэ» встречается всё чаще. Не только не чувствуют они противоречия, объединяя два этих понятия которые, теоретически, принадлежат к различным концепциям — существует множество японцев, которые без всякого смятения могут возносить молитвы одновременно «ками» и «хотокэ». Полагаю, это может быть частично объяснено психологией японцев, которые склонны отдавать предпочтение скорее эмоциональному, чем рациональному. Японцы черпают удовлетворение в переживании атмосферы, а потому довольно легко поддаются влиянию окружающей среды.

Есть одна древняя японская поэма, которая, в свободном переводе, звучит так:

Неведомо мне то, что тут таится:

Капают благодарные слезы недостойного.

Говорят, что эти строки были составлены автором, когда он молился храме Исэ и, полагаю, они в точности отражают религиозные чувства многих японцев.»¹

Таким образом, синтоистский обряд следует понимать как процесс осознания и пробуждения восторга, который выливается в благодарности источнику и природе божественной сущности. Будучи таковым, он, в виде искусства (музыки, садоводства, архитектуры, танца и т.д.) обращён к чувственности, а не разуму. Потому жизнь в соответствии с уставами синтоизма — это не следование некому установленному моральному кодексу, но постоянное благодарное и восторженное переживание таинственности бытия. Для того, чтобы это чувство сохранялось, объекты восприятия должны поддерживаться в чистоте и быть открыты окружающему миру. В этом назначение очистительных ритуалов. «Ками удовлетворяются добродетелью и искренностью,» говорится в труде тринадцатого века, составленном жрецами храма Исэ. «Поддержание чистоты — доброе дело, совершение злодеяния — нечистота.»²

Таким образом, неверно говорить, что в синтоизме отсутствуют моральные уставы. Основным моральным принципом выступает представление о том, что естественные процессы не несут зла. Из этого выходит, что чистое сердце должно следовать естественным законам. Человек, будучи также творением природы, лишён зла — в своём изначальном состоянии он, обладатель чистого

¹ Выступление принца Такахито Микасы; запись в Трудах IX Международного конгресса по истории религий, Токио и Киото, 1958, СС. 826–27.

² Синто Гобушо; цитата Гэнчи Като, Что такое синтоизм? (Токио: Maruzen Company, 1935), СС. 45 и 43.

сердца, божественен. Ключевыми терминами этого учения выступают «ясное сердце» (*акаки кокоро*), «чистое сердце» (*кийоки кокоро*), «правильное сердце» (*джадашики кокоро*), и «прямое сердце» (*наоки кокоро*). В первом подразумевается, что человеческое сердце сияет ярко, подобно солнцу; во втором — что оно чисто, подобно белой драгоценности; в третьем — что оно нацелено на справедливость; и последнее — что оно прекрасно и лишено дурных наклонностей. Всё это складывается в *сэймей-ши*: чистоту и жизне-радость духа¹.

Кроме того, во внутренних залах главных святилищ испокон веков — со времён, предшествующих любым письменным источникам — хранятся три символических талисмана, которые, согласно легенде, были созданы августейшим внуком Духа обильных небес, обильной земли, солнечной вершины небес хозяина обильных красных рисовых колосьев в момент, когда в Японии была установлена царская власть.

А именно: зеркало (чистота), божественный меч (отвага) и драгоценное ожерелье (благосклонность).

Обобщая можно сказать, что главная цель синтоизма заключается в культивации того чувства, которое было обозначено Рудольфом Отто в качестве необходимого атрибута религии, «которое, хоть и поддаётся некоторому обсуждению, совершенно не может быть строго определено», а именно — чувству нуминозного². Только здесь оно воспринимается не через призму страха, отвращения, жажды освобождения, но через благодарное переживание его величия. Вернёмся снова к нашей поэме: «Неведомо мне то, что тут таится» — что пребывает всюду, куда бы мы не обратили свой взор; «капают слезы» — ибо это действительно трогает до глубины души; «недостойного» — того, чьё сердце недостаточно чисто»; «благодарные».

«Какому ками», читаем мы в комментарии пятнадцатого века некоего учёного государственного деятеля, «возносит молитвы Аматаэрасу Омиками в своём воздержании в Небесной долине? Она молится собственному скрытому Я почитая его в качестве ками, стремясь развить божественную добродетель».

¹ Очерк синтоистских учений, составленный синтоистским комитетом для IX Международного конгресса по истории религий (Токио, 1958), С. 31; также Основные термины синтоизма, составленные и опубликованные тем же, С. 52.

² Отто, цит. соч., С. 7.

тель в собственной личности посредством внутренней чистоты и так, обрести единство с ками.»¹

Наконец, подводя итоги относительно действительного функционирования культа мы можем сказать, что в древней истории Японии синтоизм существовал в четырёх направлениях: 1. бытовой, выражающийся в благодарности ками колодца, ворот, семьи, сада и т.д.; также (цитируя Лэнгдона Уорнера) «почитаемых, однако не признанных официально духов кухонного очага и кухонной утвари, а также таинственного духа, который отвечает за процесс мариновки продуктов и брожения пива»;² также сюда относятся родители, предки (здесь наблюдаем конфуцианское влияние), а также выражение почтения детям родителями; 2. местный, выражающийся как в почитании естественных феноменов окружающей среды, так и в выражении почтения к умершим в этой местности, удзигами (т.е. *ками удзи* — «местного населения»); 3. культ мастеров, в рамках которого в процессе работы оказывается почитание таинству и возможностям инструментов, материалов и т.д. (напомним, что в Японии швеи проводят специальный ритуал в честь сломанных и потерянных игл, а основатель японской жемчужной промышленности мистер Кокичи Микимото [1858—1955] перед смертью провёл поминальный обряд по всем устрицам, которым он обязан своим богатством.)

И, наконец, 4. национальный культ, выраженный в почитании императора в его дворце — Палате восторга, а также его охраняющих мир предков — Великих ками Кодзики, самая величайшая из которых, рождённая, чтобы осветить вселенную из левого ока Духа, что влечёт к себе в момент его торжества над нечистотой, воплотилась на земле на острове Исэ в великом святилище, что на вершине каменистой горы, покрытой величественными лесами, устремляющимися ввысь подобно стрелам, путь к которому лежит через широкую лестницу, столь схожую с теми, что вели к вершинам зиккуратов.

IV. Пути Будды

Золотой Будда, привезённый в Корею в 552 г.н.э. не сразу установил мир в стране. Правитель, пославший его наряду с флагами, зонтами и буддийскими

¹ Итидзё Канзёси (1402—1481), Нихонсёки Сансо; цитируется Като, цит. соч., С. 46.

² Лэнгдон Уорнер, Непреходящее искусство Японии (Нью-Йорк: Grove Press, 1952), С. 18.

сутрами, сопровождал свой дар занимательной припиской. «Это учение самое совершенное из всех,» написал он, «однако оно сложно как для объяснения, так и для понимания. Даже Чжоу-гун и Конфуций не смогли обрести это знание. ... Представьте себе человека, наделённого всеми благами, желанными для его сердца, благодаря которым он сможет удовлетворить все желания до последнего. ... Такова ценность этого чудесного учения. Каждая молитва будет услышана и ничто не забыто. ... Ваш слуга, Мён, правитель Пэкче смиренно направляет к вам своего слугу, чтобы исполнить записанное изречение Будды: «Да будет Мой Закон распространён на Востоке.»»¹

Нам известно, что император Киммэй был чрезвычайно доволен, однако не совсем уверен в том, что ему следует делать дальше. «Лик Будды преисполнен сурового достоинства,» сказал он членам совета. «Стоит ли нам вводить поклонение ему или нет?»

Сога-но Инамэ ответил: «Во всех без исключения землях у западных границ ведётся поклонение Ему, стоит ли клану Ямато оставаться в стороне?»

Однако лидеры кланов Мононобэ и Накатоми яростно воспротивились этому предложению. «Правящие империей,» сказали они, «всегда должным образом вели поклонение 180 Великим камям Небес и Земли будь то весной, летом, осенью или зимой, а также выражали почитание камей областей и зерновых полей. Если же сейчас мы начнём вместо них выражать почтение другому камю, мы рискуем навлечь на себя гнев наших местных камей.»

Мы видим, что Будда воспринимался здесь не в буддийских, но синтоистских образах; выслушав доводы, император вынес такое решение: «Поскольку Инамэ выразил готовность, мы отдадим Будду ему. Проведём эксперимент и посмотрим, что выйдет в результате его поклонения.»

Преисполненный радости, Инамэ преклонил колено и, получив золотой образ, установил его на престоле в своём доме, отошел от мира, очистил своё жилище и превратил его в храм. Вскоре разразилась эпидемия, многие погибли, лекарства не было обнаружено и, с течением времени, ситуация становилась только хуже. В этой связи образ Будды был изъят и брошен в канал. Храм сожгли. Однако после этих событий долгое время облака не появлялись на небесах, дождя не было, началась засуха и, внезапно, в царском дворце разразился пожар, который полностью поглотил его. Некоторое время спустя,

¹ Нихонги 19.34–35; В. Г. Астон, Хроники Японии: от древнейших времен до нашей эры. 697 (Лондон Джордж Аллен и Анвин, 1956; перепечатка из Приложения к Сделкам и материалам Японского общества, 1896 г.), Часть II, С. 66.

одной ночью было замечено ослепительно сияющее бревно камфары, плывущее по воде, из которого император приказал вырезать два сиятельных образа Будды. Тут же явились знамения: одни благоприятные, другие — зловещие; возводились новые святилища — и тут же они разрушались, а на фоне всего этого нарастала вражда между кланами Сога и Мононобэ¹.

Вражда эта продолжалась в течение тридцати последующих лет, пока в 587 году сын Инамэ не вырезал всю семью Мононобэ; после этого события количество буддийских храмов увеличилось. Пятью годами спустя он также убил императора Сусюна и вынудил его вдову императрицу Суйко вступить на престол, она же, при первой возможности, передала регентство младшему брату своего супруга. Лишь тогда начали проявляться обещанные плоды нового Закона. Ибо добродетельный принц Сётоку (573—621) показал себя в качестве одного из наиболее благородных и великих правителей всех времён.

Говорят, что его мать родила его без боли во время одной из своих поездок по осмотру царских владений. «Когда она направилась на осмотр конюшен, у самых ворот внезапно разрешилась она от бремени без всяких усилий. * Он заговорил сразу после рождения, а когда подросток был столь умен, что мог одновременно решать дела десяти человек, не допустив не единой ошибки. Он обучился Внутреннему учению (буддизму) и Внешним классикам (конфуцианству) и был одинаково компетентен в обоих направлениях.»² Он развивал литературу и искусство, составил первую историю Японии (ныне утерянную), внедрил новую систему законов и распределение придворных чинов и даже до своей смерти почитался многими как Бодхисаттва. В период его правления Буддизм, который в Японии ограничивался рамками одного клана, стал религией всей империи; предпочтение здесь, также как и в Китае, оказывалось ветви Махаяны.

«Относительно различий,» писал принц, «между Большой и Малой колесницами: восседающий на Большой в первую очередь заботится о тех, кто не ищет освобождения и стремится оказать им всю посильную помощь, дабы все имели равные шансы на достижение цели Будды; в Малой же человек ищет освобождения для одного себя, наставления других он сторонится, как чумы, а радость обретает в ложной нирване.»³

¹ Там же, 19.35—38; Астон, цит.соч., Том. II, СС. 60—68.

² Там же, 22.2; Астон, цит.соч., Том. II, С. 122.

³ Сётоку, Сангё-гисе; перевод согл. Синсё Ханаяма, «Японское развитие мысли Экаяна» в религиоведении в Японии, под редакцией Японской ассоциации религиоведения и Японского организационного комитета Девятого Международного конгресса по истории религий (Токио. Maruzen Company, Ltd., 1959), С. 373.

Посреди ночи, на пятый день второго месяца 621 года принц Сётоку покинул тело; горе царило во дворце и всех его окрестностях; старики лишились тяги к пище, как если бы погибло их собственное возлюбленное дитя, а юные горестно причитали, как если бы лишились любимого родителя. Фермер оставил свой плуг, а женщина — ступу и все, как один, твердили: «Луна и солнце поблекли; небеса и земля в запустении. В ком же обрести нам веру?»¹

ПЕРИОД НАРА: 710–794 н.э.

До сих пор буддизм ещё не нашёл выражения в местной мысли. Ситуация напоминала скорее напряжённое сосуществование. Перед ками этой страны вырос межнациональный пантеон инородного происхождения, с которым они никак не могли соперничать в изысканной замысловатости. Воистину, замысловатость эта, возможно, была лишней для души клана Ямато в тот период её развития. При дворе новая вера понималась скорее в качестве вестника континентальной цивилизации и стала чем-то вроде модного увлечения, а для простого люда она служила источником утешения. Следует отметить, что события эти происходили параллельно с фанатическим буйством ислама на Ближнем и Дальнем Востоке и в Европе (падение Персии в 650; Испании в 711); а также менее кровавым, но от этого не менее фанатичным уничтожением древнегерманских святилищ и рожд ранними христианскими миссионерами (Бонифаций, первый архиепископ Майнца, 732) которое, наряду с неумелой проповедью, стало причиной зарождения в европейской психике мифологической шизофрении (*Insania germanica: Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust!*), которая коренится в нас до сих пор и будет рассмотрена в следующем томе данного труда. В Японии же восьмого века, которая была в высокой степени наделена тем качеством сострадания, о котором в Леванте много говорили, но редко показывали на деле, взаимными усилиями Бодхисаттвы были введены в ряд местных незамысловатых духов-покровителей.

Этому событию предшествовали четыре этапа:

1. *Этап Нара: период установления первой буддийской столицы в Японии, 710–794 г.н.э.*, когда китайское буддийское искусство и мысль вступали в силу. Главным символическим событием здесь выступает возведение велико-

¹ Нихонги 22.32–33; Астон, цит.соч., Часть II, С. 148

го храма Тодай-цзи и установление там в 752 году огромной бронзовой статуи восседающего на лотосе 23 метров в окружности с каждым лепестком в 3 метра Будды высотой в 17 метров и весом в 452 тонны, каждый глаз которого — метр в длину, а рука — около двух; правая его рука сложена в жесте освобождения от страха, а левая — одарении благами, характерными для Индии.

2 и 3. На втором этапе была возведена буддийская столица Хэйан (ныне Киото): 794—1185 гг. н.э.; в ходе первой половины этого периода, 794—894 гг, всё ещё было сильно китайское влияние, однако с некоторыми изменениями, поскольку в учениях двух японских монахов Дэнгё-дайси (767—822) и Кобо-дайси (774—835) японские Kami уже представляются в качестве местных Бодхисаттв. Более того, в школе последнего из них было введено новое направление тантрического буддизма, позаимствованное им из индийского университета Наланды, который в тот период времени находился на пике своего развития и распространял разработанные там доктрины, раскрывающие таинства божественных сил, с миссиями на север — в Тибет, юг — Индонезию и восток — Китай и Японию.

Во второй половине — 894—1185 гг., ключевые события сосредоточены на территории Хэйана где, на фоне ослабления культурного влияния Китая династии Тан в утонченном дворе Фудзивары, описанном леди Мурасаки (978—1015?) в её романе «Повесть о Гэндзи», развивается эротическая цветистая чувственность, весьма схожая с той, что присуща трубадурам двенадцатого века. Отрезанные от континента, японцы теперь смогли приступить к развитию собственного буддизма, который достиг зрелости в последующий период сёгуната Камакура.

4. Этап Камакуро: 1185—1392: резкий отход от деликатной чувственности и эстетического эротизма дам Фудзивары и благородных домов того периода; основание четырех сильных школ с характерной японской спецификой: Дзёдо-сю, основанная Хонэном (1133—1212) и Дзёдо-синсю, основанная его учеником Синраном (1173—1262), обе из которых представляют амидаизм; Дзэн, заимствованная из китайской школы Чэнь Хуэйняня, однако с добавлением новых целей (главный основатель — Эйсай: 1141—1215); и, наконец, в высшей степени личностная шовинистическая школа сына рыбака Нитирэна (1222—1282).

Было бы в высшей степени занимательно последовательно проследить весь тот путь, который прошло в Японии индийское учение об отречении,

чтобы стать учением о полной вовлечённости, благодарности и восторге, однако в рамках нынешнего предмета рассмотрения мы можем лишь наметить общие черты.

Как мы сказали, первый этап характеризуется символичным возведением Великого Будды в Тодай-цзи, где он изображён не в позе индийского Будды Шакьямуни, но как медитирующий Будда, пребывающий вне времени, пространства и национальной принадлежности. Он — один из числа пятерых Будд Хранителей долин медитации, которые стоят на защите аспектов причинной сферы, из которой исходят все Будды, Бодхисаттвы и, воистину, все существа обозримой вселенной. Они появляются пред обращённым вовнутрь умом, когда тот входит в сферу их влияния. Санскритское имя конкретно этого Будды — Вайрочана («Относящийся, либо происходящий из солнца»; японск. *Дайнити Нёрай*, «Будда Великое Сияющее Солнце»). При желании, вполне можно усмотреть здесь свидетельство влияния солярного культа Ирана. Однако ни в Иране, ни в какой другой части мира западнее великого разрыва между Востоком и Западом, не существовало идеологической или теологической системы со столь сильным акцентом на видение Вайрочаны.

Эта могучая фигура призывает к познанию того аспекта буддийского просветления, который преподносится в Аватамсака-сутре (японск. *Кэгонгё*, «Цветочная гирлянда сутр»), и в его же честь возвышается яванская ступа в Боробудуре (восьмой век н.э.)¹. Полагается, что это учение было поведано Буддой Гаутамой сразу после достижения им просветления. Однако, поскольку никто из присутствующих не понял и слова из его проповеди, он перешёл к более простому предмету Хинаяны, которая со временем должна была развить ум учеников до уровня, когда они будут в состоянии воспринимать Махаяну. И действительно, некоторое время спустя один из учеников по имени Судхана отправился в паломничество (которое изображено на панелях второго и третьего залов ступы в Боробудуре), в ходе которого обратился к пятидесяти великим учителям. Некоторые из них, мужчины и женщины, были проявлены на земле, другие являлись Буддами в состоянии медитации. Так открылось ему это чудесное учение Цветочной гирлянды.

Оно является основополагающим для всех буддийских школ Японии, а потому с нашей стороны требуется попытка представить обозрению чи-

¹ Об исследовании серии Боробудур см. Циммер, Искусство Индийской Азии, Том. I, СС. 301–12, и Том. II, Таблицы 476–94.

тателя несколько особенно убедительных его постулатов. Главным образом оно представляет собой дальнейшее применение изначального учения Будды, которое было обобщено выше в виде цепи двенадцати звеньев, которая, как мы помним, начинается с 1. невежества, 2. деятельности, 3. формирования склонностей и т.д. ... и заканчивается 11. перерождением и 12. старостью, болезнью и смертью.* Согласно этому закону, все живые существа являются самовоспроизводящими, а перерождение (11) — следствие невежества (1). В этой цепи двенадцати звеньев акцент делается на идею следования во времени: сначала это, потом то, затем следующее; или, как говорят, «производному от предшествующего.» При дальнейшем углублении мы видим, что эта Гирлянда предлагает нам также идею взаимозависимости в пространстве: вся вселенная коррелирует и всё в ней взаимозависимо, а потому является «взаимопроизводящим»: нет такого существа, которое бы существовало в себе и само по себе. Или, выражаясь словами учёного профессора Джунджиро Такакасу: «Можно обозначить это в качестве причинности, вызванной взаимным влиянием деятельности всех живых существ.»¹

Таким образом, вопрос причинности теперь рассматривается в понятиях как пространства, так и времени; вместе они складываются в формулу Так пришедшего (*татхагата гарбха*), уклад бытия, в сущности которого скрыт и одновременно проявлен Будда, *Татхагата*. Такова гирлянда великого солярного Будды, восседающего в окружении лепестков лотоса с руками, сложенными в жестах освобождения от страха и наделения благами бытия. А волны японских последователей, посещающих храм, созерцающих Будду, склоняющихся пред ним в смирении, почтённо обходящих вокруг него и уходящих прочь являются цветами этой гирлянды, которая скрывает и одновременно являет Его величие.

Это Учение мира всеохватывающей гармонии взаимосвязанной и взаимопроникающей; а для прояснения его сути было составлено «Десять фундаментальных теорий»³⁰, четыре из которых представляют интерес для нас в данный момент:

1. Фундаментальная теория взаимозависимости, согласно которой всё сущее зависит друг от друга и возникает одновременно. Взаимозависимость эта

¹ Такакасу, цит.соч., С. 114

происходит не только в рамках пространства, но также и времени, ибо прошлое, настоящее и будущее включают друг от друга. «Какими бы отличными и разделёнными во времени не казались живые существа, при вселенском рассмотрении, все они сливаются в единое существо.»¹

2. Фундаментальная теория совершенной свободы, согласно которой все существа, большие и малые, беспрепятственно могут взаимодействовать друг с другом; таким образом, каждое отдельное существо заключает в себе силы всей вселенной и, таким образом, является безграничным. »В каждом волоске таится бесконечное число золотых львов»². Любое действие, как бы мало оно ни было, включает в себя все действия мира.

5. Фундаментальная теория взаимодополняемости, согласно которой как скрытое, так и проявленное образуют целое путем взаимоупрочения. «Если один находится внутри, то другой будет вовне и наоборот.»³Так, дополняя друг друга, они образуют союз.

10. Фундаментальная теория исполнения общей добродетели, согласно которой лидер и его последователи, вождь и его свита трудятся вместе гармонично и достигают совершенных результатов; ибо «согласно принципу один во всех и все в одном, они являют собой единое целое,»⁴ и пронизывают друг друга, отражаясь и находя своё отражение в других.

Таково чудесное учение Цветочной гирлянды сутр, известной в Японии как Кэгонгё, цель которой заключается в установлении гармоничной цельности всего сущего, которая, подобно гирлянде, одевается на шею сокрытой природы Будды в каждом из нас. Для исполнения этого деятельность тела не менее важна, чем медитация ума, потому религиозной практикой здесь выступает сама жизнь. Однако для достижения *реализации* на этом пути необходимы две вещи: Обет состояния Бодхисаттвы (*пранидхана*), который выражается в неустанной работе по приближении всего сущего (включая себя) к постижению состояния Будды и, в не меньшей степени, сострадание (*каруна*)⁵

¹ Там же, С. 120

² Филипп Карл Эйсмани, «Трактат Золотого льва», перевод и комментарии (не опубликовано)

³ Такакасу, цит.соч., С. 120

⁴ Там же, С. 121

⁵ хочу с благодарностью отметить здесь пять месяцев обсуждения с профессорами Шинья Касугай и Карлом Филиппом Эйсманином в Чион-ин и Ниси Хонгандзи, Киото

Второй главный шаг к установлению истинно японского буддизма был сделан, когда Дэнгё-дайси (767–822) и Кобо-дайси (774–835) отплыли в Китай в 804 году.

Орден, основанный первым по прибытии, называется Тэндай-сю (китайск. Тяньтай-цзун), в честь горного монастыря в Южном Китае, основанного монахом Чжии (531–597),* который считался учеником самого Бодхидхармы. Однако, согласно историческим сводкам, Бодхидхарма был в Китае в период о. 520–528 гг. н.э. (1)

Основной постулат Тэндай-сю гласит, что ум Будды заключён во всем сущем — это мы уже, конечно, слышали тысячу раз. Однако здесь есть некоторая особенность, которая наделяет орден самобытностью и сыграла большую роль в популяризации буддизма Японии в более поздние годы, а именно: представление о том, что Лотосовая сутра, «Сутра белого лотоса высшего учения» (*Саддхармапундарики*) сама является Буддой. Ибо в течение жизни Будда представил множество путей для множества различных людей. Он учил неограниченной отдаче, и также Хинаяне, учил пути Великого восторга и, к завершению жизни, представил наиболее глубокое учение — Лотос истинного закона. Более того, в момент ухода из мира Будда сказал тем, кто окружал его: «Не скорбите, ведя речи «Почил наш учитель!» *То, чему я научил вас, станет для вас Учителем после моей смерти.* Если вы будете придерживаться моего учения и исполнять его на практике, не будет ли это означать, что моё Тело Закона останется с вами навсегда?»¹ В Лотосе истинного Закона — кульминационном учении, обобщены все прочие. Таким образом, Лотосовая сутра является Телом учения Будды.

К этому следует добавить дальнейшее размышление: между вечностью и временем, Телом учения и Воплощённым телом, тем и этим, нет никакой разницы. Не следует полагать, что где-то существует обитель, где восседает неподвижный Будда, вокруг которого вращаются и видоизменяются все качества реальности. Напротив: «истинное» состояние — состояние небытия, может быть иногда проявлено в качестве противоположного «состояния ныне», проявленного вовне; однако середина, Срединный путь, превосходит его и, в то же время, заключён в нём.

¹ Нирвана сутра, Такакасу, цит. соч., СС, 29–30

Живущий Будда и его Тело учения неотличны друг от друга; а Тело учение неотлично от Лотосной сутры. Если одно является другим, то оба являются единым, потому Лотосная сутра является воплощённым Буддой.

Однако по возвращении второго монаха, Кобо-дайси, изучавшего в Китае индийское тантрическое учение, известное как «Истинное слово» (санскр. *мантра*; китайск. *Чен-йен*; японск. *Сингон*, им была разработана значительно более замысловатая школа. Основная концепция схожа с той, что лежит в основе римско-католической мессы: торжественно произнося слова посвящения, помазанный священнослужитель может в действительности преобразить хлеб и вино в плоть и кровь Христа. Внешне они кажутся неизменными, однако их сущность преобразуется в Господню. Школы индийского и буддийского тантризма строятся на представлении о том, что посредством «Слова истины» можно достичь аналогичных результатов. Однако здесь оно сопровождается дополнительным представлением, характерным для всей Восточной мысли в целом, о том, что сфера божественного, сфера Будды, находится в самом воспевающем: таинство свершается внутри него, именно он подвергается трансформации.

Потому воспевающему следует принимать позу Будды, принцип которого он стремится призвать. Он должен обрести гармонию с этим принципом одновременно в мыслях (*дхьяна*), речи (*мантра*) и теле (*мудра*). Так уже само тело его обретает единство с Буддой.

Далее, в соответствии с представлением индуистского буддизма о многочисленных уровнях, порядках и формах божественного проявления, с этим развитием стали ассоциировать многочисленные символические образы, можно сказать представляющие образцы поз, которыми должно сопровождаться чтение мантры. Они подразделяются на две большие категории: 1. цикл алмазного или громopodobного тела (*яджра*), представляющий аспекты нерушимой обители, истины или прочной структуры алмаза, где центральным образом выступает великий солярный Будда Вайрочана, окружённый своими проявлениями; и 2. цикл чрева (*гарбха*), символизирующий уклад постоянно изменяющегося мира, который выше был обозначен в качестве формулы Так пришедшего и символически представлен в индийском буддийском искусстве в образе лотосоокой богини мира.

Комо-дайси отнёс местных kami его области к циклу чрева; так, если ранее Будда воспринимался как kami, теперь kami рассматривались как творения Будды. Таким образом было достигнуто двустороннее взаимодействие. В дополнение к этому, индийская тантрическая магия перемешалась с шамани-

стской традицией Японии и в этой сфере также образовалось двустороннее взаимодействие. Этот могущественный, распространённый и, в то же время, ограниченный элитарными кругами орден был известен как *Симбуцу-цую-го*, «Синтоизм двух аспектов». Школа Тэндай примкнула к этому движению, обозначив свой подход в качестве «Синтоизма единой реальности» (*Ичи-джитсу Синто*). Так, формирование обособленного буддизма в Японии началось даже до того, как связь с Китаем была окончательно разорвана.

Однако лишь на втором этапе периода Хэйан в Японии сформировался собственный стиль, выраженный в каждом аспекте вновь проявленной развитой культуры. Так, в своём красочном обсуждении этого периода профессор Лэнгдон Уорнер отмечает, что к десятому и одиннадцатому векам: «внезапно и, несомненно независимо от предшествующих школ живописи, развилась в Японии форма создания свитков-картин по содержательности и изяществу исполнения превосходившие все, существовавшее здесь когда-либо ранее. Если китайское искусство этого и более поздних периодов в основном было посвящено передаче настроений пейзажа и погоды со всеми теми оттенками, которые могут быть восприняты людьми, чувствительными по природе, японцы стремились к изображению окружающего их мира с высшей степенью точности. ...

«Основное различие заключается в том,» заключает он, «что китайцы по большей посвящали внимание философским вопросам, в то время как японцы были заморожены человеком и тем, что происходило в действительном мире в данный конкретный промежуток времени.»¹

Ранее мы отмечали, что даосизм в Китае был богат понятиями, связанными с Дао — укладом природы, небес и земли; так, идеальным образцом мудреца представлял тот человек, который, подобно мифологическому персонажу Лао-цзы, пренебрёг интересами социума ради существования в природе, где его собственное человеческое естество могло бы развиваться в окружении благородных влияний гор, вод, деревьев и живописных туманов. Ибо в подобном окружении таинства, провозглашённые в Книге Перемен, всюду представляли явными и, в соответствии с принципом духовного резонанса, аналогичным образом совершенно спонтанно проявлялась и природа самого человека. В Индии же, главная цель сводилась к освобождению (*мокше*) не только от рамок человеческого общества, но и вселенной вообще.

¹ Уорнер, цит.соч., СС.29–30.

Весьма эрудированный профессор Восточной философии доктор Хаджиме Накамура из Токийского Университета в своей речи, произнесённой в Рангуне в 1955 году, отметил одну очень важную деталь. Понятие *свободы* в китайском и японском языках выражается посредством двух одинаковых иероглифов: один из них изображает *самость*, а второй — *причину* (таким образом, дословно перевод может звучать как: причина самости, самомотивация или спонтанность). «Однако», отмечает он, «если в Китае под «свободой» понималось *освобождение от человеческого нексуса* (так, например, мудрец Пухуа вёл себя подобно безумцу, постоянно звоня в колокольчик), то в Японии это было *соответствие человеческому нексусу*), которое достигалось посредством посвящения себя светской деятельности.»¹

При рассмотрении Китая мы имели возможность проследить как индуистское буддийское учение об освобождении преобразилось там в учение о спонтанности, выраженное в направлении Чань-буддизма, основанном Хуэйнэном. В Японии мы будем иметь возможность наблюдать дальнейший сдвиг в сторону мира людей и людей мира. Уже в словах принца Сётоку прозвучала главная мысль; а в «едином, содержащем всё и всё заключённом в едином» Учении мира всеохватывающей гармонии взаимосвязанной и взаимопроникающей этот акцент звучит уже на громкости фортиссимо. В действительности, необходимо сказать лишь то, что вся последующая история развития буддизма в Японии, по большей части, сводится к приложению этого учения к различным человеческим нексусам.

Индуистский буддизм преодолел иллюзию в рамках вселенной, китайский — в рамках общества, а японский совсем не смог её преодолеть. Потому, если в Индии мудрые удалялись в Пустоту, а в Китае обращались либо к Семье (Конфуций), либо к природе (Лао-цзы), японцы даже и не пытались уйти со своего места и попросту возвеличивали своих kami до уровня «творений Будды» и лицеизрели мир со всеми его радостями, неприятностями и горем в качестве Золотого лотоса мира, цветущего здесь и сейчас.

Одним из первых в богатом списке многообразных нексусов Японии, принимавших на себя сияние Золотого лотоса, был закрытый дворцовый мирок в период Хэйан.

Это был век [пишет профессор Масахару Анэсаки], «облачных кавалеров» и «цветочных дев», пышного дворянства и придворных дам, которые вражда-

¹ Хаджиме Накамура, «Жизнеспособность религии в Азии» в «Культурной свободе в Азии», Материалы конференции, состоявшейся в Рангуне, Бирма, 17–20 февраля 1955 г. (Ратленд, Вермонт и Токио: Charles E. Tuttle Company, 1956), п. 56.

лись в среде романтического и синтетического окружения имперского двора. Это была эпоха эстетизма и сентиментализма, в котором эмоциям, которые доводились до совершенства и культивировались в несколько изнурительной атмосфере, царящей в имперской столице, был дан зеленый свет. Каждый член этого живописного общества, будь то мужчина или женщина, был поэтом, чувствительным к очарованию природы и жаждущим выразить каждый оттенок своего чувства в стихах. Их глубинное ощущение природы и различных оттенков чувств человеческого сердца выражалось словом *аварэ*, которое означало одновременно «жалость» и «симпатию». У истоков этой сентиментальности лежит нежный романтизм эпохи; многому она была также обязана буддийскому учению, провозглашающему единство всего сущего, основополагающую общность, которая объединяет все живые существа и сохраняется в ходе перерождения индивидуума. Подобная убежденность в непрерывности жизни углубляла оттенок сентиментальности и расширяла сферу действия сочувственной *аварэ*. Неудивительно, что под доминирующим влиянием этой *аварэ* имело место множество романтических историй как в реальной жизни, так и в литературе.

В проявлениях этой *аварэ* западный читатель сможет обнаружить сходство с двенадцатым веком нашей собственной истории, когда трубадурами провозглашались идеалы мягкого сердца, восприимчивого к чистому и облагораживающему чувству любви. Однако профессор Анэсаки демонстрирует, что в Японии это чувство было расширено до такой степени, чтобы включать в себя симпатию к природе и всей вселенной вообще.

«Буддизм», пишет он, «наложил на «облачных кавалеров» и «цветочных дев» того времени оттенок единства жизни.»

Таким образом их чувство *аварэ* выступало в качестве очень отдаленного эхо мучительного томления юного принца Гаутамы в его дворце в период, когда он переживал озарение о природе смерти. Существует высказывание: *моно но аварэ во ширу* — «воспринимать печальное очарование вещей». Однако, не испытав озарения о тленности вещей Гаутамы Будды, кавалеры и дамы сада жизни Фудзивары лицеизрели мир в качестве непрерывного празднества совершенства опадающих цветов сакуры¹.

¹ Масахару Анэсаки, Японская мифология. Мифология всех рас, Том. VIII, Часть II (Бостон: Marshall Jones Company, 1928), С. 296

Когда Хэйкэ были разбиты при битве Ити-но-тани, а их дворяне и придворные бежали на берег, чтобы скрыться на кораблях, Кумагаи Наозанэ по крутой тропе прибыл на побережье с намерением перехватить одного из капитанов. Тут его взгляд привлёк один всадник, который со всех сил мчался к одному из кораблей. Лошадь была серой в яблоко, а седло украшено золотом. Не сомневаясь в том, что это был один из главнокомандующих войска, Камагаи поманил его своим боевым веером воскликнув: «Стыдно показывать врагу спину! Возвращайся! Вернись сейчас же!»

Воин тут же развернул лошадь и вернулся на побережье, где вступил в смертный бой с Кумагаи. Быстро повалив его на землю, он запрыгнул на него, сорвал с него шлем, чтобы отрезать голову и тут увидел, что это юноша большой красоты не старше шестнадцати-семнадцати лет, аккуратно напудренный с почерневшими зубами — он очень напоминал ему своего собственного сына. «Кто ты?» спросил Кумагаи. «Скажи своё имя, и я сохраню тебе жизнь.»

«Сначала скажи, кто ты,» ответил юноша.

«Я Кумагаи Наозанэ из клана Мусаси — не особенно важный человек.»

«Что ж, ты захватил отличную добычу,» ответил юноша. «Обезглавь меня и покажи голову моим соратникам — они скажут тебе о том, кто я.»

«Пусть он один из их главнокомандующих,» размышлял Кумагаи, «если я убью его, это не превратит победу в поражение, а если сохраню ему жизнь, не превращу поражение в победу. Разве не было мне больно, когда мой сын Кодзиро был лишь слегка ранен этим утром в битве Ити-но-тани? В каком же горе будет отец этого юноши, когда узнает, что его сына убили! Я сохраню ему жизнь.»

Тут же, подняв взгляд, он увидел, что Дои и Кадзивара приближаются с пятьюдесятью всадниками. «Увы, посмотрите на это!» воскликнул он со слезами, «даже если я сохраню тебе жизнь, ты не сможешь сбежать от наших людей, которые здесь повсюду. Если тебе суждено умереть, то пусть ты умрёшь от моей руки, и я сделаю все необходимое, чтобы возносились молитвы для твоего перерождения в раю.»

«Да будет так.» ответил юный воин. «Сейчас же обезглавь меня.»

Кумагаи был столь охвачен состраданием, что с трудом поднял свой клинок. Его глаза были полны слёз, и он никак не мог осознать, что ему предстоит сделать, однако выхода не было и, горько рыдая, он отрезал голову юноши. «Увы!», воскликнул он, «Есть ли жизнь сложнее, чем жизнь солдата? Лишь потому, что я был рождён в семье воинов, должен я терпеть такое мучение! Как прискорбна участь того, кто вынужден творить такие жестокие деяния!» Он уткнулся лицом в предплечье и горько зарыдал. Затем, завернув голову и сняв броню юноши, он обнаружил в его мешке флейту. «О,» воскликнул он, «вот кто играл на флейте этим утром за стенами крепости, развлекаясь со своими друзьями. Сомневаюсь, что из наших воинов восточной провинции есть хоть кто-то, кто захватил с собой флейту на этот бой. Как изысканы манеры этих дворцовых жителей!»

Когда он принёс и показал эту флейту своему главнокомандующему все, кто присутствовали там, были тронуты до слез; затем он узнал, что имя юноши было Ацумори — это был младший сын Цунэ-мори и ему было всего шестнадцать лет. С этого момента ум Кумагаи обратился к религии¹.

Дата: 1184; событие: истребление рода Тайра (Хэйкэ) кланом Минамото (Гэндзи); период: начало четырёх с половиной веков феодальных раздоров, которые шли параллельно с теми в Европе начиная с успешного Третьего крестового похода и заканчивая убийством Марии, королевы Шотландии; чувство: *аварэ* — «Увы!»

В этот момент воины ислама совершают набеги на Индию; монголы разоряют Китай, а Золотая орда ведёт нападки на Россию; в водах Тихого океана к востоку от Японии полинезийские воинствующие короли заявляют своё право на обладание каждым островком с пальмами, который только встречается им на пути; немного поодаль две военные и жреческие империи, Инки и Ацтеки строятся на основании из расколотых черепов и истерзанной плоти. Характерными очагами сосредоточения религии в этот период выступают роскошные, окружённые крепостными стенами замки и вооружённые лагеря;

¹ Хайке Моногатари (Сказание о Хайке: Смерть Ацумори), перевод А. Л. Сэдлера, Дональд Кин (редактор), Антология японской литературы, Сборник репрезентативных работ ЮНЕСКО (Нью-Йорк: Grove Press, 1955), СС. 179—81.

хижина крестьянина и деревня с необразованными простолюдинами; магические храмы и соборы, в которых в этот период достигается кульминация иконографического великолепия; и постепенно разрастающиеся шумные города. В Японии, также как и в Европе, мы обнаруживаем галантных рыцарей, бандитизм, *аварэ* и нежное сердце, монахов — воинов, монастыри с медитирующими монахами и дам с их будуарными романами.

Мы также узнаем о новом поколении монахов, облачающихся в сандалии и рваные одежды, живущих среди бедняков и оказывающих им свою поддержку: в Европе — Доминик (1170—1221) и Франциск (1182—1226), в Японии — Хонэн (1133—1212) и Синран (1173—1262).

В период Камакура (1185—1333) буддизм в Японии достиг зрелости и делился на две основные категории: *дзирики*, «собственная сила, спасение в себе»; и *тарики* «сила другого, спасение через заступника». Последний главным образом был представлен в культе Амиды; первый — школой Дзэн. Главными учителями последнего выступали мудрецы Хонэн и Синран; первого — Эйсай (1141—1215) и Догэн (1200—1253). Последние по большей части вращались в кругах дворцовых покоев и деревень бедняков, а первые — воинских лагерей.

Призыв к Амиде в своём изначальном виде был известен и практиковался в Японии уже на протяжении многих веков. Эннин, с чьим дневником, в котором описывались китайские преследования буддистов мы ознакомились ранее, по возвращении в Японию стал горячим поклонником и проповедником Амиды. Многие странствующие монахи также проповедовали его. Однако основанная вскоре школа Чистой Земли (Дзёдо), которая была принята в качестве религиозного направления в рамках Махаяны с собственными монахами, монахинями и храмами стала заслугой мудреца Хонэна, принёсшего весть о рае Будды беднякам. *Наму Амида-буцц*, «Хвала Амиде Будде» — непрестанное повторение этой молитвы во всех мирских ситуациях, а также во время специальных храмовых церемоний, сопровождаемых вдохновенным звоном колоколов, ароматом благовоний, огнями и прочим благодаря его миссии утвердилось в качестве основополагающего и в высшей степени значимого элемента религиозной жизни Японии. Целью этого повторения было не достижение состояния Будды или просветления, но обретение совершенной жизни на райских планетах после смерти, по завершении которой наступало обретение нирваны. Суть метода заключалась не в исполнении неких дисциплин, призванных развить в себе определенные качества, но во вдумчивом, благочестивом взывании к Будде и в том, чтобы полагаться на Его обет. Мирским

результатом этой несложной для исполнения духовной практики, доступной каждому являлось обретение перемены в сердце.

Хонэну было всего восемь лет, когда его отец был убит; умирая, он выразил желание о том, чтобы его сын искал не мести, но Будду; в тот же год мальчик присоединился к ордену Тэндай в качестве жреца. В возрасте сорока двух лет его охватила идея преданности имени Амиды и на протяжении всей оставшейся жизни он нёс его весть людям, которые сталкивались с такими горестями, как смерть, были свидетелями криков войны и участвовали в военных действиях на той или иной стороне.

Однако истинный перевод имени Амиды на язык светского общества Японии был осуществлён его главным учеником Синраном, который лишился отца в возрасте трех лет, а мать его погибла, когда ему было восемь; тогда он вступил в орден Тэндай и в возрасте двадцати восьми лет встретился с Хонэном, который погиб, когда ему было тридцать девять. Новшество, которое Синран ввёл в поклонении Амиде, состояло из двух частей. В первую очередь это был отказ от монашеского идеала, нежизнеспособного в Японской среде, а потому он покинул монастырь, вернулся к мирской жизни и женился. Этим поступком он давал урок о том, что поклонение не является неким особым путём или родом занятий, но существует неотделимо от жизни и совпадает с повседневными обязанностями человека, каковы бы они ни были. Второй момент заключался в том, что он делал акцент не на обете и рае Амиды, но на переломном моменте пробуждения в себе поклонения, которое он обозначил «пробуждением веры» в результате обретения которой наступало действительное осознание (которое могло быть неосознанным т.е. не выражаться в деятельности, будь то в мыслях, речи или действии) природы истины Цветочной гирлянды, которая заключается в том, что все являются одним, а один является всеми. Сразу за этим пробуждением следует развитие чувства благодарности миру; потому воспевание имени здесь выступает в качестве выражения благодарности. Здесь мы видим не взывание к Будде, характерное для Дзёдо Хонэна, но проживание собственной жизни, в процессе которой молящийся в настроении благодарности внимает учению Будды и культивирует в себе веру в то таинство, которое заключено в солярном облике Амиды. Здесь пробуждение приходит не через усилие, но само по себе, естественным образом¹.

¹ Филипп Карл Эйрманн. и др. .. Лывинный рык, Том. 1, No. 3 (апрель 1958 г.), и Такакасу, цит. соч., СС. 166–75

С другой стороны, в Дзэн, которое в период внедрения в Японию стало буддизмом самураев, просветлённая жизнь неизбежно рассматривалась с нетеологической точки зрения. Каждая вещь — вещь Будды. Состояние Будды кроется во всём. Обратись в себя и обнаружишь Будду. Действуй в этом направлении, и Будда будет действовать через тебя. Сама по себе свобода («независимое действие», «спонтанность») является проявлением Солнечного Будды; она лишь искажается, блокируется и терпит препятствия от таких чувств, как эгоизм, тревога, страх, принуждение, рассуждение и т.д. В индийской системе йоги Патанджали цель йоги описывалась как: «намеренная остановка спонтанной деятельности ума.»* В Дзэн же, напротив, цель заключалась в том, чтобы позволить уму действовать совершенно спонтанно в соответствии со своей подвижной природой.

Сижу спокойно я, ничем не занят,
Весна пришла, трава уж зеленеет.

«Само по себе», отмечает Адан У. Уоттс, «- таков естественный порядок для ума и мира в целом: глаза видят сами по себе, уши слышат сами по себе, рот открывается сам по себе — для этого не требуется никаких принудительных действий.»¹

В некусе военного дела: «стремились к обретению к совершенства владения мечом,» писал Ойген Хэрригель в своей книге *Дзэн в искусстве стрельбы из лука*, «когда сердце более не тревожится размышлениями на тему Я и Ты, соперника и его меча, собственного меча и владения им, когда больше не тревожат даже мысли о жизни и смерти. «Все пустота: ты сам, стремительный клинок и руки, что его вздымают. Даже мыслей о пустоте более не существует. Из этой абсолютной пустоты, « заявляет Такуан, «рождается наиболее чудесная неограниченность действия.»»²

Каждый атлет или исполнитель признает в последнем то, что мы называем существованием «в форме». Можно сказать, что дзэн является искусством существования «в форме» для всего и во все времена. Нет никаких преград: всё течёт совершенным образом. В этом и заключается состояние Будды, поскольку при таком подходе нигде не проступает навязчивого эгоизма. Только

¹ Алан В. Уоттс, *Путь Дзэн* (Нью-Йорк: Книги Пантеона, 1957), СС. 134.

² Ойген Херригель, *Дзэн в искусстве стрельбы из лука* (Нью-Йорк: Pantheon Books, 1953), С. 104.

неофиты и новички могут проявлять этот эгоизм; в совершенно подготовленном специалисте он отсутствует. Так, можно сказать, что в Дзэн мы находим совершенство в деятельности, которое есть состояние Будды. В самурайском деле это совершенство достигалось в военном искусстве. В более поздние периоды и в других сферах японской жизни принципы дзэн применялись по отношению ко всеми и каждому искусству: если это был монастырь, то развивалось искусство медитации; если чайная комната — искусство подачи чая; таким же образом обстояло в рисовании, каллиграфии и т.д. — все доводилось до существования «в форме».

Наконец, следует отметить ещё одно важное движение: то, что было основано пламенным сыном рыбака Нитирэном, который в пятнадцать лет задался вопросом: «Что это за Истина, которой учил Будда?». В своих поисках он пришёл к выводу, что возрождение ордена Тэндай ближе всего соотносится с этой Истиной. Ведь именно там подчёркивается идея превосходящего принципа состояния Будды, которое является вечным, Будды неизмеримых веков, вечно выполняющего роль Дарующего просветление, по отношению к которому все исторические Будды, Будды в состоянии медитации, Бодхисаттвы и прочие являются лишь проявленными формами. Для выражения этой дихотомии используются такие термины, как «Будда изначального положения» и «Будда оставляющий след».

По этой причине Нитирэн отверг все прочие пути мысли, назвав их вводящими в заблуждение формами поклонения — следами. Все они принадлежат к сфере *упай*, «подходов», «масок» или «впечатлений», в то время как последняя, «единая для всех колесница» последней части Лotosовой сутры демонстрирует само учение Обителя изначального происхождения.

Нитирэн отверг Хонэна, назвав его врагом всех Будд, писаний, мудрецов и людей всех времён и воззвал к правительству, дабы те взялись за искоренение этой ереси: дзёдо — ад; дзэн — дьявол; сингон — уничтожение нации. Самого Нитирэна подвергли травле и изгнали; однако он вернулся обратно. Он считал, что Япония — судьбоносная страна для буддизма и что именно здесь произойдёт его восстановление, а с ним — и озарение мира. В то время Япония находилась под серьёзной угрозой вторжения монгольской династии из Китая. Нитирэн, чьё имя переводилось как Солнечный (*нити*) лотос (рэн), заявил, что его религиозная реформа поможет отбросить нависшую угрозу. «Я стану столпом Японии; я стану очами Японии; я стану сосудом Японии,» писал он и вскоре начал полагать себя Бодхисаттвой Вишиштача-

ритой («Проявленным в действии»), которому Будда доверил труд по защите истины¹.

В его школе, так же, как и в Тэндай, поклонение ведется Лотосовой сутре, а молитва, которая повторяется, или даже выкрикивается под ритм дондон дондо дондон барабана звучит: *Наму-Мё-Хо-Рэн-Гэ-Кё*, «Слава Сутре Лотоса Высшего Закона!» В последние годы своей жизни, которые он провёл в горном монастыре в одиночестве, он писал о себе так: «Мне известно, что грудь моя это место, где пребывают все Будды, погруженные в созерцание; мне известно, что моим языком вращают они Колесо Истины; что в горле моем зарождаются они; что в устах моих обретают они Высшее просветление. ... В той же мере, в какой благородна Истина, благороден и человек, в котором она воплощена; в той же мере, в какой благороден он, благородно и место, где он пребывает.»²

На сегодняшний день количество последователей различных школ буддизма в Японии разделяется следующим образом: 46 Амиды (синсю и дзёдо) — 13,238,924; Нитирэн — 9, 120, 028; Сингон — 7, 530, 531; Дзэн (риндзай и сото) — 4, 317, 541; Тэндай — 2,141, 502; Кэгон — 57, 620; все прочие школы — 608,385³.

V. Путь героев

«Нас пригласили следовать за японским свидетелем в Хондо или главный зал храма, где должна была состояться церемония. Это было впечатляющее зрелище.» Так начинается повествование А. Б. Митфорда о японском ритуале самоубийства.

«Большой зал с высокой крышей, поддерживаемой черными деревянными колоннами: с потолка свисало множество огромных позолоченных светильников и украшений, характерных для убранства буддийских храмов. На площадке перед алтарем, где пол, покрытый прекрасными белыми матами, поднят на уровень 10 см от земли, расстелили алуо ткань. Высокие светильники, расставленные на равном

¹ Такакасу, цит. соч., СС. 176–84

² Масахару Анесаки, Нитирэн, буддийский пророк (Кембридж, Массачусетс: издательство Гарвардского университета, 1916), С. 129.

³ Религии в Японии в настоящее время (Токио: Институт исследований религиозных проблем, 1958), С. 54

расстоянии друг от друга издавали приглушенный загадочный свет, едва освещающий совершающиеся приготовления. Семеро японцев заняли места по левую сторону приподнятой площадки, и семеро — по правую. Больше никого не присутствовало.

По истечении нескольких минут тревожного ожидания в залу с городным видом вступил Таки Зэнзабуро — рослый мужчина тридцати-двадцати лет в церемониальном облачении с характерными крыльями из пеньковой ткани, которые одевались по особенно торжественным случаям. Его сопровождали *кайсяку* и три офицера, которые были облачены в *джинбаори* или военное кимоно, тисненное золотом. Следует отметить, что слово *кайсяку* не может переводиться термином «палач». Это было делом достойным: часто эту роль исполнял родственник или друг осужденного и в первую очередь значима была эта связь между ними и лишь затем их положение в качестве палача и жертвы. В данном случае роль *кайсяку* выпала ученику Таки Зэнзабуро; он был избран его товарищами по ученичеству за искусное умение владеть мечом.

Таки Зэнзабуро, сопровождаемый *кайсяку*, который шел по левую руку, медленно приблизился к японским свидетелям и оба склонились перед ними, затем, приблизившись к иностранцам, они склонились также и перед ними, пожалуй даже с большим почтением; в каждом случае поклон был церемониально возвращен. Медленно и с величайшим достоинством взошел осужденный на приподнятую площадку, дважды распростерся перед алтарем и сел на войлочную ткань спиной к алтарю; *кайсяку* присел на корточки с левой стороны от него. Один из трех сопровождающих офицеров вышел вперед держа в руках подставку, похожую на те, что используются для храмовых подношений, на которой, обернутый в бумагу, лежал *вакидзаси*, японский короткий меч или клинок 37 сантиметров в длину заостренным с лезвием, острым как бритва. Распростершись в поклоне, он передал его осужденному, который с почтением принял его, поднял к голове обеими руками и поместил перед собой.

Ещё раз глубоко склонившись в поклоне Таки Зэнзабуро голосом, выдающим ту степень тревоги и чувства, которые ожидаемы от человека, делающего болезненное признание, однако сохраняя совершенно непоколебимое выражение лица и осанку, произнес следующее:

«Я и только я безосновательно отдал приказ стрелять по иностран-

цам в Кобэ даже несмотря на то, что они пытались бежать. За это преступление я вспарываю себе живот и молю присутствующих оказать мне честь своим присутствием при этом.»

Склонившись снова, говорящий ниспустил верхнее облачение до пояса. Аккуратно, в соответствии с обычаем, подоткнул он рукава одежды под колени, чтобы предотвратить возможность падения назад, ибо благородному японцу должно погибать, падая вперёд. Осторожно, твёрдой рукой взялся он за клинок, который лежал перед ним; он взглянул на него с тоской, граничащей с нежностью; какое то мгновение он помедлил, будто бы в последний раз собираясь с мыслями, а затем вонзил его глубоко в левую сторону живота ниже уровня талии, а затем медленно провёл его вплоть до правой стороны и, повернув в ране, сделал лёгкий надрез вверх. На всем протяжении этой мучительно болезненной процедуры ни один мускул не дрогнул на его лице. Затем он вытащил клинок, наклонился вперёд и вытянул шею; впервые на его лице выразилась боль, однако он не издал ни звука. В это мгновение *кайсяку*, который все это время провёл на корточках возле него, внимательно наблюдая за каждым его движением, вскочил на ноги — на секунду меч повис в воздухе; затем вспышка, тяжёлый глухой звук, падение; одним ударом голова была отсечена от тела.

Тут наступила гробовая тишина, прерываемая лишь ужасающим звуком крови, хлещущей из неподвижно лежащей перед нами головы, которая всего мгновение назад принадлежала храброму и доблестному человеку. Это было ужасно.

Кайсяку склонился в низком поклоне, протёр меч куском бумаги, которая была приготовлена у него для этого случая, и удалился с приподнятой площадки; запятнанный клинок был торжественно унесён в качестве кровавого доказательства казни.

Затем оба представителя Микадо покинули свои места и, приблизившись к месту, где сидели иностранцы, призвали нас подтвердить тот факт, что смертный приговор Таки Зэнзабуро был должным образом приведён в исполнение. Так церемония подошла к концу, и мы покинули храм¹.

¹ А. Б. Митфорд, «Сказания о старой Японии» (Лондон: Macmillan and Co., 1871), СС. 232—36; цитируется Иназо Нитобе, Бусидо: Душа Японии (Токио: издательство Teibi Publishing Company, 17-е издание, исправленное и дополненное, 1911 г.), СС. 106—11

Казалось бы, огромное расстояние пролегает между нами и иератическими городами-государствами, хранящими в себе царские захоронения, подобные тому в Уре, однако так ли это? Здесь, также как и там, основополагающий принцип заключается в совершенной и торжественной идентификации индивидуума с присвоенным ему социумом положением. Жизнь в мире воспринимается как грандиозная благородная постановка, разыгрываемая на подмостках вселенной; задача каждого заключается в том, чтобы в полной мере следовать характеру своей роли, не препятствуя ей своими личностными особенностями. В определенный момент Таки Ээнзабуро сыграл фальшиво. Однако для него был предусмотрен формальный выход со сцены, который в своей строгости представлял ему возможность доказать, что основополагающая идентификация его проводилась не с персонажем, ответственным за проступок (т.е. им самим, действующим в качестве свободного индивидуума), но с его ролью. В анналах японской истории мы находим бесконечное множество случаев, когда совершенно благородные дамы и господа, действуя в рамках своей роли, с готовностью отправлялись навстречу смерти. Наиболее впечатляющим из череды этих ритуалов выступает *дзюнси*, следование в смерти.

Фигурки ханива, располагаемые вокруг курганных захоронений периода Ямато, служили замещением настоящих жертв; однако обычай, когда живые следуют за умершими, сохранился в Японии и по сей день. В период великих феодальных войн он снова воспрял во всей силе и после смерти каждого даймё от пятнадцати до двадцати из его вассалов вспарывали себе живот. Многие века спустя, даже несмотря на строгое правление сёгуна Токугава (1603–1868), преисполненные героизма исполнители древних пьес никак не желали отступать от своей роли. Так, вопреки приказам, некий Уэмон-но-Хийогэ совершил сэппуку в конце семнадцатого века после смерти его господина Окудауры Тадамасы; ответом государства на это послужила конфискация его земель, казнь двух сыновей и ссылка всех остальных домочадцев. Другие верные последователи после смерти господина часто обрывали голову и удалялись в буддийский монастырь¹. Однако даже в 1912 году генерал граф Ноги, герой битвы при Порт-Артуре, совершил самоубийство в час захоронения его микадо императора Мэйдзи Тенно; его жена, графиня Ноги, последовала за своим супругом в смерти².

¹ Лафкадио Хирн, Япония (Нью-Йорк: Гроссет и Данлэп, 1904), СС. 313–14.

² Цит. Маски Бога: Изначальная мифология.

Подобающим для женщины в подобной ситуации считалось перерезать себе горло, предварительно связав ноги ремнем, чтобы тело её оставалось в должном положении даже после судорожных предсмертных схваток¹.

Существует интересная короткая поэма, воспевающая хвалу ритуального самоубийства графа Ноги. Она была составлена издателем газеты Ёрозо Чохо Руико Куроивой и звучит следующим образом:

Неверно думал прежде я:
Передо мной солдат годами умудрённый.
Сегодня понимаю я,
Что это Бог на свете воплощённый².

Бусидо, «Путь («до», от китайск. «дао») воина(буси)» часто называют душой Японии. Я бы сказал, что если брать шире, это путь всего Востока, а если ещё увеличить планку — всего архаического мира. Ибо он является воплощением иератического идеала воспроизведения игры могучих вселенских влияний на земле.

VI. Путь чая

Ранее мы установили, что о. 2500 г. до н.э. сложившаяся в Месопотамии психология мифологической диссоциации разрушила древнее зачатие идентичности между человеком и божественным, и этот раскол был унаследован сложившимися в дальнейшем мифологическими системами Запада. Однако этот процесс не имел места в Египте и на Востоке, на территориях к востоку от Ирана. Японская система относится к религиозным системам Востока и, в действительности, является наиболее значимым её представителем в современном мире.

Однако есть не менее значимая черта, которую Япония разделяет с Западом и которая может быть очерчена скорее в рамках времени, чем пространства; ибо, пребывая на противоположных оконечностях азиатского континента, Япония и Западная Европа достигли зрелости почти одновременно и шли

¹ Нитобэ, цит.соч., СС. 129–30

² Цитируется из книги Генчи Като, Синто в сущности, согл. книге «Вера в прославленную личность» (Токио. Храм Ноки, 1954), СС. 12.

к этому в одном ритме. Период Яёй (300 г. до н.э. — 300 г.н.э.) может быть соотнесён с кельтским периодом в Европе, а Ямато — с периодом Великого переселения народов; век внедрения и первичного усвоения буддизма, начиная с принятия корейского дара и заканчивая культурным обменом с династией Тань в Китае (552—894) может быть соотнесён с параллельно проходящей эпохой Меровингов-Каролингов в Европе (о. 500—900 н.э.). Аналогичным образом, века придворного эстетизма Хэйан во многом напоминают процветающий в те времена в Европе феномен куртуазной любви, кроме того, в обеих областях в тринадцатом веке проявляется ряд кульминационных религиозных движений (Хонэн, Синран, Эйсай, Нитирэн: Доминик, Франциск, Фома Аквинский); затем в Японии вплоть до 1638 года (изгнание иезуитов) и в Европе вплоть до 1648 (конец Тридцатилетней войны) начинаются сходные периоды распада феодальных связей и все более ожесточенной династической и религиозной борьбы.

Пожалуй следует также обратить внимание на тот факт, что в четырнадцатом веке в Японии сложилась ситуация, когда с 1339 по 1392 года правило два Микадо, каждый из которых имел поддержку крупного феодального рода, в Европе же, в период с 1378 по 1418 было сначала два, а затем три Папы поочередно отлучали друг друга от церкви. Лэнгдон Уорнер отметил, что в период с конца четырнадцатого — начала пятнадцатого века в японском искусстве наметилась новая «полу-светская тенденция». «Здесь произошёл перелом, сопровождающий зарождение Ренессанса в Европе, в результате которого искусство перестало восприниматься в качестве служанки религии.»¹ Уорнер не единственный западный ученый, обнаруживший подобного рода сходства. М. дэ Мезьер, французский исследователь, писал по этому поводу следующее:

К середине шестнадцатого века в Японии всё пришло в беспорядок: сфера правительства, общества, религии. Однако нескончаемые гражданские войны, обращение к варварству и необходимость самостоятельно вершить справедливость привели к формированию типа людей, схожих с жителями Италии шестнадцатого века, которых Тэн оценивает как «исполненных великого энтузиазма, склонных к принятию внезапных решений и готовых идти на отчаянные риски, наде-

¹ Уорнер, цит. соч., С. 58

лённых великим потенциалом к действию и страданию.» В Японии, также как и в Италии, «жестокие обычаи Средних веков сделали из человека совершенное животное, в равной степени воинственное и выносливое.» Поэтому именно в шестнадцатом веке в высшей степени проявляется то принципиальное качество, что присуще японскому народу, а именно — великое разнообразие умов и темпераментов. Если в Индии или Китае разница между людьми заметна скорее в степени энергичности или рассудительности, в Японии различие проводится также по особенностям характера. ... Пользуясь изречением, столь любимым Ницше: «когда мы говорим о человечестве в континентальной Азии, мы говорим о её долинах», мы можем составить аналогию для Японии и Европы, где особенно отметим горы¹.

Заслуживает внимания тот факт, что в Японии, также как и в Европе, отсутствуют бесконечные равнины, которые столь захватывали азиатский дух, демонстрируя отрешенную безразличность вселенной к человеку.

— Нежные, исполненные очарования горные пейзажи, где четыре времени года красочно сменяют друг друга и представляют своё величие оттенков человеческому взору более склонны развить в человеческом сердце гуманность; в этих пейзажах скрыто больше человеческого, чем в самих людях. Быть может именно это послужило причиной отхода японцев от изображения пейзажей, характерных для великих китайских мастеров, к изображению оживлённых поселений и городов. Пропасть между путями человека и природы представлялась в Японии не столько ощутимой, как в Китае.

Так или иначе, подводя итоги этого краткого обзора функционирования и трансформации мифологии в Японии я хочу отметить тот факт, что в ходе четырёх мрачных столетий феодальной разобщённости, которые послужили подобием печи для обжига, Япония превратилась в чрезвычайно стойкую и исполненную проникновенной глубины цивилизацию, в рамках которой черты всего религиозного наследия Дальнего Востока были обращены к светским целям. Мироощущение синтоизма, в рамках которого естественные процессы понимались лишёнными зла, и обозначалось стремление к установлению чистоты как в своём доме, так и сердце в качестве необходимого условия беспрепятственного протекания этих процессов; невыразимый восторг перед

¹ цит. Нитобэ, цит.соч., СС. 19–20

совершенством, скрытым в каждой детали окружающего мира, за которым последовал буддийский урок Цветочной гирлянды сутр, который гласил, что каждый скрыт во всех и все в каждом и все они происходят друг от друга, добавивший величия мистицизму синтоизма; даосское восприятие упорядоченности природы и конфуцианское восприятие дао во взаимоотношениях людей, наряду с буддийским учением о Едином пути, которому следует всё сущее, чтобы достичь состояния Будды, которое и так скрыто в них; представление о руководителе и его подопечных, а с ним — буддийское восприятие страдания, однако сопровождаемое не яростным отторжением (Хинаяна), но конструктивным состраданием, симпатией, жалостью и «восприятием печального очарования вещей» (моно но аварэ во ширу)*;¹ урок Синрана о том, что путь Японии лежит не через аскетизм, но в должном проживании мирской жизни в благодарном ожидании пробуждения веры в истинность Цветочной гирлянды сутр, которая проявится сама собой в нужное время; дальнейший упор дзэн на совершенствовании в избранной деятельности с сохранением первозданной спонтанности в ней, с акцентом на то, что она должна быть пронизана духом героической добродетели, который выражается в верности и отваге, правдивости, самообладании и доброжелательности, сопровождаемыми готовностью в полной мере исполнить свою роль в маскарade жизни; таковы уроки жизни, почерпнутые японцами из их удивительно многообразного, однако прочно синтезированного мифологического наследия.

Начиная с четырнадцатого века всё это нашло выражение в великом множестве взаимодополняющих произведений как народной, так и элитарной культуры, которые все были пронизаны эстетическим духом очарования. Создавались сады, которые давали возможность самой природе вступить в многосложную символическую игру не в качестве декорации, но в главной роли проводницы, которая на каждом повороте пробуждает осознание как человечности, так и чего-то большего, которые, суть, одно. Такова роль как великих садов, занимающих огромные пространства, так и любого небольшого садика, разбитого во дворе каждого дома. Это выражается строках одной дзэн-поэмы:

Длинная вещь — длинное тело Будды;
Короткая вещь — короткое тело Будды².

¹ За этот конкретный пересказ идеи я благодарю Алана В. Уоттса (личное сообщение).

² Стихи Дзэнрин-дзи, цитируемые Уоттсом, цит. соч., С. 126.

Начали появляться формы изящного театра, различные новые виды искусств, способы проведения праздников. Здесь развился очаровательный культ гейши, напоминающий японцам о моменте, на который столь редко обращают внимание их индийские собратья монахи, а именно о случае, когда Будда в возрасте восьмидесяти лет, уже искушённый в мудрости Того берега, готовился покинуть прекрасный город Вайшали, дабы вступить на путь последнего угасания, и его правители, члены династии Личчхавов надеялись устроить ему прощальный ужин, однако первой приглашение отправила самая богатая куртизанка города. Когда Будда покинул город со своим учеником Анандой он остановился, чтобы отдохнуть на холме неподалёку и, оглядываясь на прекрасные виды города с его многочисленными храмами, священными деревьями и святынями он сказал Ананде: «Красочна и богата, блистательна и привлекательна Индия; отрадна и очаровательна жизнь человека¹.

Однако центральным учением этой духовности большого города выступал чай. Ведь посидеть с друзьями за кружкой чай — обычное дело. Однако представьте что будет, если в момент, когда вы сидите в дружьями в комнате и попиваете чай, вы решите уделять полное внимание каждому мельчайшему аспекту этого действия, от выбора наиболее подходящих чашек, до их расстановки самым красивым образом; вы озаботитесь подбором самого красивого чайника; пить чай вы будете только в обществе близких друзей, которые отлично ладят друг с другом; для них вы обязательно приготовите что-то, что радовало бы их глаз, например пару прекрасных цветов, каждый из которых исполнен собственной красоты, а их совокупность — особенной прелести; вы подберёте картину, соответствующую случаю; может быть найдёте вы также какую-нибудь интересную коробочку, которую можно будет открывать, закрывать и изучать со всех сторон. Далее, если в деле подготовки, сервировки и принятия этого напитка вы сохраните изящную точность, которая будет отрадна взору каждого из присутствующих, это совместное действие может быть смело возведено до статуса произведения искусства. Ведь когда мы сочиняем сонет, в качестве инструмента мы пользуемся самыми обычными словами, которыми оперируем каждый день. В чае все так же, как в поэзии; в течение веков развились правила и манеры, проверенные на опыте, и совершенствование в них служит достижению высшей степени выразительности. В чае, как и в искусстве, мы находим подражание природе. Для природы характерна

¹ Циммер, Искусство индийской Азии, СС. 189–90

спонтанность, совмещённая с высокой степенью организации. Роль природы не сводится к функции протоплазмы. Чем более сложна организация, тем чаще и в большей степени проявлена в ней сила спонтанности. Таким образом, искусство чая — это искусство освоения принципа свободы (деятельности по собственному побуждению) в рамках нексуса в высшей степени развитой, прочной и строгой цивилизации, где каждая случайность воспринимается с благодарностью тем, кто хочет жить полной жизнью человека.

Глава 9

ТИБЕТ: БУДДА И ВНОВЬ ОБРЕТЁННОЕ СЧАСТЬЕ

В документе, озаглавленном как «Мрачное коварство вводящих в заблуждение реакционеров, принадлежащих к неприемлемым религиозным организациям» приводится следующая сводка о жизни Будды.

«В те времена в Индии существовало множество царств, а то, в котором родился Шакьямуни было самым крупным и отвратительным из них. Оно постоянно подавляло соседние меньшие по размеру царства. Когда Шакьямуни вступил на престол, весь народ восстал против него и, спустя некоторое время, соседние королевства также подняли бунт; вскоре Шакьямуни был повержен, однако он бежал из гуши боя. Поскольку ему было некуда идти, он отправился в лесную обитель, где занялся медитацией и изобрел буддийскую веру. Насаждая сожаления и слабость в сильных духом сердцах он вернулся, чтобы навязать свою власть простым людям. Именно так было положено начало этой религии.»¹

Считается, что автор этой пересмотренной версии — бывший тибетский монах, который оставил свои заблуждения, когда прибыл в Китай и смог оз-

¹ Тибет и Китайская Народная Республика, Отчет для Международной комиссии юристов, представленный её Комитетом по юридическим расследованиям по Тибету (Женева: Международная комиссия юристов, 1960), СС. 59.

накомиться с новейшими методами научного исследования. В конце своей речи он гордо заявляет: «Если кто-то заведёт со мной речи о богах, я скажу, что мой бог — коммунизм. Если меня спросят о причине этого, я отвечу, что это потому, что коммунизм подарит нам счастливую жизнь. Потому, отбросив гнёт реакционных монашеских владык, я буду придерживаться коммунизма, пока я жив.»¹

Чтобы составить себе более глубокое представление о его убеждениях, давайте обратимся к его учителю.

«Боги? Может они и заслуживают поклонения. Однако если бы не было у нас крестьянского сообщества, а существовал один только Император Куан и Богиня милосердия, смогли бы мы положить конец притеснениям и жестокому обращению владык? Воистину жалки эти боги и богини: за тысячелетия поклонения им они не снизили до того, чтобы избавить вас и от единого притеснения, от одного единственного злодея!

Положим вы хотите, чтобы вам снизили арендную плату. Тогда я спрошу вас, что вы для этого предпримете? Будете верить в богов, или же обратитесь в крестьянское товарищество?»²

Итак, Мао Цзэдун.

В древние времена диалектическое мировоззрение было сформировано как в Европе, так и в Китае (Мао писал об этом в своей работе *Относительно противоречия*.) Однако древняя диалектика была пронизана духом спонтанности и наивности; она строилась в соответствии с социальными и историческими условиями того времени и так и не достигла уровня полноценной теории, поскольку не могла дать полное объяснение мира, а потому позднее была вытеснена метафизикой. Немецкий философ Гегель, живший в конце восемнадцатого — начале девятнадцатого веков, внес значительный вклад в развитие диалектики, однако он видел её в более идеалистическом ключе. И только Маркс и Энгельс, великие деятели пролетарского движения, смогли сделать синтез всех положительных достижений в истории человеческой мысли и, в частности, совершив критический анализ рациональных элементов гегелевской диалектики, они созда-

¹ Там же, С. 63

² Мао Цзэдун, Избранные произведения, т. I (Нью-Йорк: International Publishers, 1954), С. 49.

ли великую теорию диалектического материализма и исторического материализма, которая легла в основу великой революции, аналогов которой нет в мировой истории. Позднее эта теория была доработана Лениным и Сталиным. Сразу после того, как она была представлена в Китае, эта теория совершила колоссальный переворот в сфере китайской мысли.

Диалектическое мировоззрение главным образом направлено на то, чтобы научить человека замечать и тщательно анализировать явление противоположности в различных вещах и, основываясь на этом анализе, находить методы разрешения противоречий. По этой причине чрезвычайно важно понимать этот закон о противоречивости верным образом¹.

Первый момент, представляющий интерес для изучающего мифологию, заключается в том, что здесь проявилось соответствие между древней китайской дихотомией инь-ян и диалектическим материализмом Маркса. На современном Востоке мы находим множество признаков того, что восточному уму очень близко марксистское мировоззрение; полагаю, причина этого кроется в том факте, что марксистский догмат о неизменном законе истории коррелирует с представлением о *маат*, *ме*, *дхармой* и *дао*. Пусть здесь вселенский уклад отбрасывается, они всё же выдвигают на первое место уклад человеческий: закон, который должно понимать и в следовании которому необходимость, или даже возможность индивидуального выбора и свободы решения не допускается. Таким образом, если раньше Закон был ведом жрецу, читающему по звездам, теперь ответа следовало искать у общественного деятеля, читающего в книге истории. По видимому, таким образом была представлена возможность вступления в современную эпоху без необходимости разрешения ключевой восточной задачи, которую доктор К. Г. Юнг обозначил термином «индивидуация», и которая ранее выражалась понятием «свободы воли»: ответственности каждого индивидуума, которая выражается не в подчинении, но в суждении и принятии решений.

«Англичанин говорит о свободе воли,» говорил индийский мудрец Шри Рамакришна, «однако тем, кто осознал Бога ведомо, что свобода выбора —

¹ Мао Цзэ-дун, О противоречии (Нью-Йорк: International Publishers, 1953), С. 14.

одна лишь видимость. В действительности же человек — машина, а Бог — её управляющий. Человек — средство передвижения, а Бог — наездник.»¹

На Востоке нет такой мифологии, которая бы, преодолев подчиняющийся Закону мир имён и форм обратилась к трансцендентному, изначальному источнику индивидуальности — вечному и бесконечно значимому; здесь мы упираемся лишь в пустоту, лишенный дуальности Брахман, пустое лицо Дао. Или, выражаясь иначе: никогда на Востоке не допускалась мысль о том, что может быть существо не божественной, но человеческой природы, однако сохраняющее при этом свою вечную значимость; даже не человек в общем смысле, а данный конкретный человек, та или иная женщина из присутствующих среди нас которые, достигнув освобождения, явились бы не просто проявлением вселенской спонтанности, но её субъектом, инициатором. «Какое было у тебя лицо до того, как ты родился?» Вот какой урок преподносит нам Восток: представление о необработанном камне. Но что о том булыжнике, который испещрен многочисленными сколами постоянно принимаемых беспрецедентных и созидательных решений?

Одним из наиболее значимых мифологически обусловленных фактов мировой арены сегодня выступает то, что если призыв Запада к индивидуальной свободе звучит для Восточного уха как искушение дьявола во плоти (ахам, «Я» сотворившего мир — но разве это не так?!), песнь марксистской цветочной гирлянды походит на переведенную на современный лад тему, давно чтимую в качестве глубоко духовной, загадочной и священной. Здесь нет представления о том, что человек может *решить* в каком мире хочет жить и воплотить идеал в реальность.

Как нам сегодня хорошо известно, это новое развитие идеи предопределенного закона, пред которым должны склоняться все человеческие умы, было перенесено в последнее десятилетие в Тибет — единственный уголок, где уклад древнего Востока сохранялся ещё неизменным: пусть хрупким и истлевшим, но всё ещё жизнеспособным и сохранившим очарование прошлого. Пусть читатель обратится, например, к обзору жизни в Тибете до катастрофы, приведенном Марко Паллисом в его книге *Вершины и Ламы*.^{*2} Также стоит тщательно ознакомиться с версией событий, представленной Комитетом по расследованию Тибета, международной комиссии юристов по расследова-

¹ Нихилананда, цит.соч., СС. 379–80

² Марко Паллис, *Пики и ламы* (Лондон: Касселл, 1939; Нью-Йорк: Альфред А. Кнопф, 1949).

нию, опубликованную в Женеве в 1960 году. «Тибетский народ представляет нам,» указано там, «...крепкой, жизнерадостной и самодостаточной нацией живущей в мире с соседями и отличающейся примечательным стремлением к развитию веры и мистицизма, которые известны немногим за пределами этой страны.»¹

Буддизм Тибета представлен по большей части индийскими школами Махаяны, принадлежащими к десятому — двенадцатому векам н.э.: в основном это развитие идей школы Сингон, характеризующихся высокой степенью изоционности, что можно установить даже вкратце ознакомившись с тибетской Книгой мертвых².

Тут, внезапно, этот народ наяву погрузился в сцены собственного ада, наполненного ужасающими божествами — должно быть из числа тех, которые подвергли последнему испытанию силу медитации буддизма Махаяны, чтобы проявить во всех существах, всех вещах, всех действиях, проистекающих друг из друга, присутствие Так пришедшего, Будды. Однако это испытание было уже пережито в буддийском мире — осмелюсь сказать, что именно из него этот мир и был рожден. Эпизоды эти, какими бы невообразимыми они не казались, по большей части являются переделанным под современный лад повторением мотивов уже отыгранных, например в 844 г.н.э.

Один тридцатисемилетний монах сумевший бежать из Непала, из деревеньки Тхрашак в области Ньяронг свидетельствовал в марте 1955 года, что все жители и монахи его деревни были созваны на собрание, где их спрашивали, не отбирают ли их главы у них деньги и не обращаются ли они с ними дурно.

Последовал ответ о том, что ни с кем дурно не обращаются и что жалоб на глав нет. На собрании китайцы спросили об их вооружении и военных запасах. Затем монахов спрашивали о том, какие поля, собственность и материальные ресурсы находятся в их распоряжении, и каких из глав они могут выделить, а кто обращается с ними плохо. Последовал ответ, что все главы обращаются с ними хорошо. После этого китайцы заявили монахам, что все они негодяи и им следует жениться. Тех, кто отказывался жениться, заключали в тюрьму

¹ Тибет и Китайская Народная Республика, стр. VIII.

² В. Я. Эванс-Вентц, Тибетская книга мертвых (Нью-Йорк: издательство Оксфордского университета, Гэ-лакси бук, 1960).

и он сам был свидетелем того, как двух лам, Даву и Надэна распяли и оставили умирать. Ламе Гуми-Цзэрингу бедро пронзили острым инструментом наподобие шила толщиной в палец. Подобной пытке он подвергся по той причине, что отказывался очернять собственную веру. Китайцы позвали других лам и присутствующих монахов, чтобы те перенесли его. Затем они приняли участие в дальнейших пытках, после чего он скончался. Неизвестно, делали они это по принуждению или нет. После этого события многие монахи и жители деревни бежали. Насколько информатору было известно, ни один из монахов не согласился вступить в брак и он слышал, что распяли ещё двенадцать из них. Распятия проводились также в монастырях — ему это было известно, поскольку беглецы по ночам возвращались туда, чтобы разведать обстановку. ... Внутри было множество китайцев и весь двор был уставлен их лошадьми. Китайцы приводили внутрь женщин, однако монахи отказывались вступать с ними в связь. Они принадлежали к народу Кхамба и китайские воины насильно приводили их туда. Писания использовали в качестве матрасов и вместо туалетной бумаги. Когда монах по имени Туруху-Сунграб попросил китайцев остановиться, ему отрезали руку до локтя. Сказали, что его Бог вернет ему руку. Китайцы постоянно говорили им, что нет такой вещи, как религия и что подобные практики — пустая трата времени и жизни. Ведь из-за религии люди отказываются работать¹.

Один фермер пятидесяти двух лет из деревни Ба-Джеуба услышав шум со стороны дома брата выглянул в окно и, согласно его словам: «увидел, как жене его брата, отчаянно кричащей, затыкают рот полотенцем. Двое китайцев держали её за руки, а третий насилдовал, затем они сменялись.» В 1954 году* сорок-восемь детей из этой деревни младше года были увезены в Китай якобы для того, чтобы у родителей было больше времени на работу.

— Многие родители умоляли о том, чтобы китайцы не забирали детей. Двое солдат и двое гражданских в сопровождении нескольких тибетских сообщников приходили и насильно забирали детей у родителей. Пятнадцать из сопротивляющихся родителей были брошены

¹ Тибет и Китайская Народная Республика, Заявление № 45, с. 278 ...

в реку китайцами, а один совершил самоубийство. Все дети принадлежали к среднему и высшему сословиям. ...

Детей настраивали склонять родителей к презрению собственных обычаев и критиковать их, если они отказываются следовать китайским порядкам. Так началась идеологическая обработка. Один обработанный подобным образом юноша, увидев отца с молитвенным колесом и четками, начал пинать и унижать его. Отец ударил мальчика, тот начал бить в ответ. Несколько человек вмешалось, чтобы остановить драку. Затем прибыли трое китайских солдат и приказали другим не вмешиваться заявив, что у юноши было полное право поступать таким образом. Тот продолжил бить и унижать отца, который сразу же после этого совершил самоубийство, кинувшись в реку. Отца звали Ахчу, а сына Ахшалу — ему было около девятнадцати лет. ...

В 1953 этот же информатор был призван свидетельствовать распытие человека из состоятельной семьи его деревни Патунг Ахнга.

Под крестом разожгли костёр и он видел, как горела его плоть. В общем было распято двадцать пять человек из богатых семей и он был свидетелем каждой из казней. Когда он покинул тибет в 1960 в Трунги всё ещё продолжались бои. ... К этому времени монастыри в этой части страны полностью прекратили свое существование как религиозные учреждения. Они служили казармами для немецких солдат, а нижние этажи использовались вместо конюшен. Вскоре после того, как в Китай были отправлены дети, он наблюдал казнь ещё двадцати пяти людей — им вогнали гвозди в глаза. Для свидетельства этого также созывались люди. Это были люди из среднего класса, и китайцы заявили, что казнь совершается по той причине, что они не желают вставать на путь коммунизма и выразили несогласие к сотрудничеству и отправке своих детей в школу¹.

«Вся сила,» пишет Мао Цзэдун, «крестьянскому объединению!»

Крестьяне восстают и главная цель для них — местные узурпаторы, распущенное дворянство и беззаконие в среде господ; они ведут

¹ Там же, Заявление № 1, стр. 222–223

бой с патриархальными идеологиями и учреждениями, коррумпированным чиновникам в городах и невежественными обычаями в сельской местности. По своей мощи и стремительности атака эта подобна урагану; те, кто склоняются перед ней — выживут, те кто сопротивляются — сгинут. Так привилегии, которыми феодальные землевладельцы наслаждались на протяжении тысяч лет, разбиваются вдребезги. Напыщенность и авторитет помещиков втаптываются в землю. С падением авторитета помещиков крестьянское содружество занимает руководствующее положение. Так воплотился в жизнь девиз «Сила крестьянскому содружеству». Даже такая мелочь, как ссора между мужем и женой, должна быть разрешена в крестьянском совете. Ничто не должно решаться без присутствия членов содружества. Содружество действительно руководит всеми процессами вверенной местности и буквально «всё делается так, как им будет установлено.» Общество может лишь восхвалять содружество и не должно перечить его решениям. Местные узурпаторы, распущенное дворянство и незаконные господа были полностью лишены права голоса, и никто из них не дерзнет даже пробормотать слово «нет»¹.

«В 1956 году китайцы окружили монастырь Литанг, когда там проводилась особенная церемония. На церемонии присутствовал свидетель (местный житель, 40 лет, родом из деревни Равы, что располагалась в дне пути от монастыря) и прочие гости из других деревень. Китайцы заявили монахам, что есть только два пути: социализм и старая феодальная система. Если они не желают передать своё имущество социализму, монастырь будет полностью уничтожен. Монахи отказались. ... Монастырь осаждали на протяжении шестидесяти четырех дней и всё это время свидетель находился внутри. Китайцы осаждали стены, а монахи дрались с мечами и копьями. На шестьдесят четвертый день была проведена бомбардировка и обстрел с самолетов, которые заделали близлежащие здания, но не сам монастырь. В ту ночь бежало около двух тысяч и около двух тысяч были взяты в плен. ... Одного ламу распяли, другого сожгли, еще двух расстреляли, на другого вылили чан кипятка, а затем повесили, а ещё одного забивали камнями и добили ударом топора в голову»².

¹ Мао Цзэдун, Избранные произведения, т. I, С. 23.

² Тибет и Китайская Народная Республика, Заявление № 26, стр. 254.

Главу деревни Ба-Нангсанг призвали остановиться в Минье и лично посмотреть, что случается с теми, кто сопротивляется реформе. «Мужчина по имени Вангток был арестован и приведен в большой зал, где тибетцев собрали, чтобы они наблюдали происходящее. Нищие, которые стали солдатами китайской армии, избивали его палками и лили на голову кипяток. После этого он признался, что у него есть девять грузов золота (что так и не было доказано, отмечает свидетель). Он был подвешен за большие пальцы рук и ног. Под ним разожгли солому и начали выпытывать, где находится золото. Он не смог дать ответа на этот вопрос так как, согласно показания свидетеля, золота у него не было. Тогда ему в голову вонзили раскаленный гвоздь трех сантиметров в длину. Потом его унесли в грузовик и увезли. Китайцы заявили, что его отправили в Пекин.»¹

Ламе Кхангсару, настоятелю Литанга сковали цепями ноги, а руки были привязаны к большому шесту, идущему через грудь. «Затем его руки замотали шнуром. Шею его опутали тяжелой цепью и так повесили, хотя люди молили о его освобождении. Уза(*чтец молитв*) был арестован и раздет догола; ему прижигали бедра, грудь и подмышки раскаленным железом толщиной в два пальца. Это делалось на протяжении трех дней с перерывами на то, чтобы нанести масло. Когда свидетель покинул место на четвертый день, уза был всё ещё жив.»²

В монастыре Сакья неподалеку от Сиккима матери жены ламы школы красной шапки (в которой священнослужителям дозволено вступать в брак) публично вырвали волосы³. В Дэргэ Джонгсар дочери деревенского помещика, которой было около сорока лет, были предъявлены обвинения в эксплуатации народа; тогда рот ей набили сеном, взнуздали, одели на неё седло и всякий сброд катался на ней верхом, вынуждая ползать на четвереньках; затем за дело принялись китайские воины⁴. В деревне провинции Амбо, Ригонг, где жителей деревни призвали наблюдать смерть их помещиков. «Одного из приговоренных спросили, желает ли он умереть стоя или лежа. Он предпочел умереть стоя. Тогда вырыли яму и поставили его туда. Яму начали наполнять грязью и утрамбовывать. Это продолжалось даже после того, как он умер до тех пор, пока глазные яблоки не вылезли у него из орбит — китайцы сразу же вырва-

¹ Там же, Заявление № 11, стр. 235

² Там же

³ Там же, Заявление № 4, стр. 225

⁴ Там же, Заявление № 5, стр. 226

ли их. Ещё четырех заставили перечислять грехи своих родителей, вроде тех, что они были преданны своей вере и т.д., после чего их застрелили в затылок. Указав на их головы, покрытые разбрызганными мозгами, китайцы назвали их цветущими цветами.»¹

«Пусть расцветают сто цветов,» писал Мао Цзэдун, «пусть соперничают сто школ мысли.»²

«Наблюдаемые нами в повседневной жизни единство, сплочение, союз, гармония, устойчивость, равновесие, застой, покой, постоянство, равномерность, конденсация, притяжение и т.д. — всё это проявления вещей, находящихся в состоянии количественных изменений, тогда как расчленение единого и нарушение состояния сплочения, союза, гармонии, устойчивости, равновесия, застоя, покоя, постоянства, равномерности, конденсации, притяжения и переход их в противоположное состояние представляют собой проявления вещей, находящихся в состоянии качественных изменений, изменений, происходящих при переходе одного процесса в другой. Вещи, явления неизменно переходят из первого состояния во второе, причём борьба противоположностей существует при обоих состояниях, а разрешение противоречия совершается через второе состояние. Вот почему единство противоположностей условно, временно, относительно, а борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна.»³

«В этом состоит и будет состоять процесс проводившейся нами аграрной революции: класс помещиков, владеющий землей, превращается в класс, лишенный земли, а лишенные земли крестьяне становятся мелкими собственниками, получившими землю. Наличие и отсутствие, приобретение и лишение в определённых условиях взаимно связаны, между ними имеется тождество. В условиях социализма частная собственность крестьян, в свою очередь, превратится в общественную собственность в социалистическом сельском хозяйстве; это уже совершилось в Советском Союзе и будет совершено во всем мире. Между частной и общественной собственностью существует мост, ведущий от одного берега к другому; в философии это именуется тождеством, взаимным превращением, взаимным проникновением.»⁴

¹ Там же, Заявление № 7, стр. 229

² Мао Цзэдун, Пусть расцветают сто цветов (Нью-Йорк: Новый лидер, 1958), изд. Дж. Ф. Хадсон, С. 44.

³ Мао Цзэдун, О противоречии, С. 42.

⁴ Там же, СС. 44—45

В области Амдо, снова в Ригонге было несколько очень почитаемых лам; им прилюдно вырвали волосы, сняли обувь, избili и заставили встать на колени на гравий. «Их спросили: «Раз вы ламы, почему же вы не предвидели, что будете арестованы?» Затем вырыли три ямы и их поставили туда. Присутствующих вынудили мочиться на них.

Затем китайцы предложили ламам вылететь из ямы. После их отправили в тюрьму, сковали и принуждали носить человеческие испражнения в корзинах.»¹

Мужчине тридцати двух лет из Дои-Дура в области Амдо китайцы заявили, что ему необходимо пройти лечение, чтобы стать более умным. В тот период времени китайцы заявляли тибетцам, что те являются тупой низшей расой и будут вытеснены русскими и китайцами. Они взяли образцы крови у этого мужчины, его жены и многих других; существует ряд аналогичных докладов из разных регионов страны о том, что люди подверглись операции, которую этого мужчину и его жену вынудили пройти на следующий день. Их обоих отвезли в больницу. «Его полностью раздели, усадили на стул и начали осматривать его половые органы. Затем палец был введен для ректального обследования. После этого он опорожнился беловатой жидкостью, которая была собрана на специальное стекло и унесена. После этого в его уретру ввели длинный заостренный инструмент, похожий на ножницы, и он потерял сознание от боли. Когда он пришел в себя врачи выдали ему белую таблетку которая, по их словам, должна была вернуть ему силы. После этого ему сделали укол в области пениса, где он соединяется с мошонкой. Сам укол был болезненным, однако введенная жидкость никак не ощущалась. Он тут же ощутил, как область онемела. На протяжении десяти дней он оставался в больнице, а потом еще месяц — дома. ... Он был женат всего два года и до этого лечения у него не было проблем с потенцией. ... Однако после этой операции он более не испытывал влечения. ...»

Тем временем его жена «была раздета и привязана к стулу. Её ноги приподняли и развели. Что то очень холодное было введено в вагину — это причинило ей острую боль. Она увидела нечто вроде резинового шара с прикрепленной к нему резиновой трубкой, конец которой был вставлен внутрь влагалища. Когда шар сжали, она почувствовала внутри себя что-то очень холодное. Это не причинило ей боли, введена была только трубка, а не сам шар. На всём протяжении операции она оставалась в сознании. После её уложили в по-

¹ Тибет и Китайская Народная Республика, Заявление № 7, стр. 229–30.

стель. Такую же процедуру проводили каждый день на протяжении недели. После этого её отправили домой и она оставалась в постели ещё три недели», в результате у нее больше не возникало ни влечения к мужу, ни менструации¹.

« Окружной офицер Тулунга бежал и был схвачен через два дня. Ему отрезали губы и повели обратно в Тулунг. Китайцы были недовольны его темпом; это был тучный человек и он не мог двигаться очень быстро, поэтому они постоянно вонзали в него штыки, чтобы он шел быстрее. Свидетель видел, что всё его тело покрыто ранами от штыков. Китайцы привязали его к дереву и приказали тибетцам избивать его, предварительно обвинив в жестоком обращении к крестьянам. Однако им сказали, что они не должны забить его до смерти, поскольку для него это будет поблажкой. ... Тибетцы отказались избивать его, и этим занялись китайцы. Он погиб через восемь дней. Губы ему отрезали после того, как он взмолился о том, чтобы его застелили, вместо того, чтобы так пытаться.»²

Приведём последние примеры из огромного множества: был один кочевник сорока девяти лет, в прошлом владелец около двадцати яков. Он увидел, как двух из его товарищей прилюдно сожгли заживо. Затем он был свидетелем того, как всех богатых людей Кхама казнили, а после всех лам и монахов этой области. Последних собрали со всех монастырей области и казнили публично. Информатор отчетливо это видел со склона холма, где он скрывался. «Он видел, как пятерых из них удушили веревкой, к противоположному концу которой в качестве веса был привязал Будда. ... Он видел также, как Дзогчена Ринпоче, одного из наиболее известных лам Кхама, привязали к четырем столбам и распороли по всей длине от груди до живота. Обвинение, представленное ламам, заключалось в том, что они вводят в заблуждение людей и эксплуатируют их.»³ В Дои, Амдо в 1955 году монахи «были выведены в поле и запряжены парами; их вынудили пахать под присмотром китайца, который постоянно бил их кнутом.»⁴

Когда перед душой, отправившейся в путь, предстают образы из Книги Мертвых, будь то образы рая или ада, её проводник лама советует ей, что она должна различить во всех них проекции своего собственного сознания; когда

¹ Там же, Заявление № 2, с. 223. Другие примеры такого обращения появляются в Заявлениях № 7 (стр. 230), 10 (стр. 234), 36 (стр. 267), 37 (стр. 269), 38 (стр. 269), 39 (стр. 271), 44 (с. 277) и след.

² Там же, Заявление № 32, стр. 260

³ Там же, Заявление № 44, стр. 276

⁴ Там же, Заявление № 35, стр. 266

пред душой предстают ужасающие картины ада, лама говорит: «Не бойся, не страшись о благородная душа! Приспешники Повелителя смерти закинут верёвку на твою шею и потащат тебя прочь; они отрежут твою голову, вырвут сердце, обмотаются твоими внутренностями, слижут твой мозг, будут упиваться твоей кровью, рвать твою плоть и глотать кости; но тебе не следует бояться, в действительности твоё тело есть тело пустоты. ...»¹

«Не бойся, не страшись! Когда всё проявленное, издающее ослепительное сияние божественных форм и свечений предстанет перед тобой лишь проявлением твоего собственного разума, ибо в момент этого осознания обретешь ты состояние Будды. ... Когда человек осознает собственные мыслеформы, одно это важное действие, одно единственное слово позволяет ему обрести состояние Будды.»²

На этом отрезвляющем, ужасающем видении воплощенного ада, воплощенной в жизнь мифологии я заканчиваю этот труд в полной тишине; ибо ни один западный ум не в состоянии должным образом оценить два этих аспекта, из которых складывается великий Восток в выражениях, подходящих ему. Судя по высказываниям современных лидеров этой области, оба из этих аспектов вызывают в восточном уме одинаковую гордость и надежду.

Древнее египетское учение Таинства двух, заключивших союз, учение Махаяны о пустоте, взаимозависимости и цветочной гирлянде, даосское учение о взаимодополняемости *ян* и *инь*, учение китайских коммунистов о взаимопроникновении и тантрическое учение о присутствии в каждом существе всех богов и демонов, всех уровней небес и ада: таковым, постоянно видоизменяющимся и различно интерпретируемым, предстаёт единое не имеющее начала учение о вечной жизни — тот самый плод с райского дерева, который Западный человек, или, по крайней мере, большая часть его собратьев, так и не смогли отведать.

¹ Эванс-Уэнц, цит.соч., С. 166

² Там же, С. 147

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН

Клубом «Касталия» за время существования издано множество книг. Ознакомиться с ними и приобрести заинтересовавшие вас можно на сайте

<https://castalia.ru/shop>



СУВЕРЕННОЕ ЮНГИАНСТВО

ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ



ВВЕДЕНИЕ В ЮНГИАНСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

Семинар предназначен для всех кто заинтересован в глубоком самопознании, а в особенности — для психологов и психотерапевтов желающих расширить свой терапевтический и практический Арсенал и разобраться в одной из самых глубоких и сложных психологических школ — Аналитической психологии Карла Густава Юнга. Школе где встречаются крайние противоположности.

ТЕМА ВЕБИНАРОВ

ЛЕКЦИЯ 1. Жизнь и учение Карла Юнга.

ЛЕКЦИЯ 2. Индивидуация в аналитической психологии — архетипы Персоны, Эго и Тени.

ЛЕКЦИЯ 3. Индивидуация в аналитической психологии — Анима и Анимус. Самость

ЛЕКЦИЯ 4. Юнгианский анализ сновидений — теория и практика.

ЛЕКЦИЯ 5. Психотерапия. Юнгианская типология без искажений.

ЛЕКЦИЯ 6. Психология и Алхимия. Дальние рубежи юнгианской психологии.

ЛЕКЦИЯ 7. Стадия Нигредо. Гностицизм как психологическое явление, Архетипический символизм в кинематографе (На примере фильмов «Матрица» и «Виртуальный кошмар»

Приобретение одного или нескольких вебинаров —
просто перейди по ссылке и оплати доступ к вебинарам
в несколько кликов:

https://courses.castalia.ru/sov_jung1

СУВЕРЕННОЕ ЮНГИАНСТВО

ВТОРАЯ СТУПЕНЬ



ГОРИЗОНТЫ ВНУТРЕННЕЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Психология, философия, искусство, эзотерика. Подобно четырем рекам впадающим в океан суверенности, подобно четырем сторонам света, подобно граням драгоценного камня, с разных сторон, с разных точек позволяют соприкоснуться с одной реальностью — реальностью нашей внутренней истины.

Наш курс «Горизонты внутренней бесконечности», можно рассматривать как продолжение «Суверенного Юнгианства» так и как совершенно отдельный курс, который помогает с разных сторон взглянуть на вечные законы развития и становление полноценной индивидуальности смотрящей в глубины внутренней бесконечности. Хотя как и на первой ступени, основной акцент делается на юнгианской психологии, тем не менее горизонт этого семинара расширен и включает некоторые другие психологические и эзотерические направления как то философия Батая, эзотерические инициатические системы, восемь эволюционных контуров и трансперсональная психология.

ВЕБИНАР 1. Стадии развития сознания.

ВЕБИНАР 2. Юнг и Россия. Бездны и вершины русского бессознательного.

ВЕБИНАР 3. Суверенность и трансгрессия. Философия и мировоззрение суверенного человека.

ВЕБИНАР 4. Вселенная символа. Графические, животные, религиозные символы. Символ как язык души

ВЕБИНАР 5. Роберт Антон Уилсон. Танец реальности — психология и магия Хаоса или как не заблудиться в тоннелях реальности.

ВЕБИНАР 6. Архетип инициация и трансформация — с древности до современности.

ВЕБИНАР 7. Юнгианский анализ литературы. Литература как модель индивидуации.

ВЕБИНАР 8. Юнгианство и трансперсональная психология. Трансперсональная психология. Основные открытия Станислава Грофа и Кена Уилбора. Сходства и отличия юнгианского и трансперсонального взгляда. Психodelия и холотроп.

Приобретение одного или нескольких вебинаров — просто перейди по ссылке и оплаты доступ в вебинарам в несколько кликов:

https://courses.castalia.ru/sov_jung2

СУВЕРЕННОЕ ЮНГИАНСТВО

ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ



ПРАКТИКИ ВНУТРЕННЕЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Если в первых двух ступенях акценты были сделаны на максимально полную передачу теории юнгианской психологии, третий курс представляет собой серию сугубо практических занятий в пространстве воображения позволяющие исследовать пространства внутренней бесконечности. Сильные, эффективные практики раскрывающие внутренние горизонты, представляют собрание самых точных направленных медитаций, каждую из которых можно выполнять множество раз на разных этапах жизни.

В НАШЕЙ ПРОГРАММЕ:

• **ВЕБИНАР 1. ЧЕТЫРЕ ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ — ПРАКТИЧЕСКАЯ РАБОТА.**

На этом вебинаре проведены четыре практики направленного воображения, целью которых было более глубокое осознание и проживание своих четырех функций, выстраивание первых контуров внутреннего замка. Четыре медитации, посвященные более глубокой проработки Ощущения, Мышления, Чувства и Интуиции и обретение образов четырех врат души и четырех ее стражей. (запись для желающих готова)

• **ВЕБИНАР 2. ЛАБИРИНТЫ ТЕНИ.** От теории первой ступени к практическим погружениям. Вебинар представляет несколько медитативных исследований тени и непосредственная работа со своими теневыми частями. В первом погружении, мы вспомним свои самые ранние детские встречи с тенью, во второй мы узнаем какие мифологические и литературные фигуры наиболее полно персонифицируют наши тени, в третьей — узнаем как и когда наша тень проявлялась в нашей жизни и, наконец, в четвертой наметим пути интеграции тени и осмысления ее ресурсных частей.

• **ВЕБИНАР 3. НИТИ АНИМЫ И АНИМУСА.** Об Аниме и Анимусе мы тоже немало говорили на первой ступени. Но оставим разговоры. В первой медитации мы познакомимся с самыми ранними, детскими образами и переживаниями, связанными с противоположным полом, на второй - найдем образ идеальной Анимы или Анимуса в глубинах внутренней бесконечности, услышим ее или его Имя, и наконец посмотрим на себя и мир глазами наших Анимы или Анимуса.

• **ВЕБИНАР 4. РОДИТЕЛЬСКИЙ КОМПЛЕКС И АРХЕТИП.** На этом вебинаре мы подробно поговорим о разных представлениях о том, какое влияние оказывают родители, обсудим позитивные и негативные родительские комплексы, что есть родитель для ребенка. В практической части на первой медитации мы погрузимся в наших предков по материнской линии, на второй — по отцовской, на третьей проведем практику обрезания связей для тех, чьи отношения с родителями остаются

невротичными (те у кого гармоничные отношения с родителями, могут выполнять практику обрезания связей с теми людьми, с кем возникла необходимость это сделать), поговорим о предковом комплексе, и о том какую роль в нашем личном мифе играли наши родители. 15 августа 2020

• **ВЕБИНАР 5. В ПОИСКАХ ЛИЧНОГО МИФА.** Как мы узнали из первых двух курсов, проблема обретения и осознания личного мифа является главной задачей нашего психологического развития. На первой медитации, мы погрузимся в детские воспоминания с тем чтобы вспомнить наши самые любимые и главные сказки и мифы, на второй – вспомним наше первое столкновение с острыми камнями реальной жизни, увидим первую травму и осознаем то, какое решение было принято, когда мы в первый раз столкнулись с жестокой реальностью. Наконец, в третьей медитации, мы пойдем к нашему источнику и обречем новые мифы и новые стратегии жизни. 22 августа 2020

• **ВЕБИНАР 6. ПРИЗЫВАЯ БОГОВ.** Этот вебинар стоит особняком поскольку в нем мы впервые выйдем за пределы психологии и будем учиться практике работы воображения в ритуале. Однако что есть ритуал как не ПСИХОТЕХНОЛОГИЯ пусть и использующая другой нежели психологический язык в отношении тех же самых горизонтов. Принцип составления ритуала. Демонстрация ритуала. Наконец, будет дано очень подробное объяснение наиболее известные эзотерические ритуалы и их смысл а в заключении научим вас составлять свои Ритуалы.

• **ВЕБИНАР 7. ДОРОГИ ПРОШЛЫХ ЖИЗНЕЙ.** В этом вебинаре мы совершим дальние путешествия в пространства прошлых жизней. В сущности неважно является ли опыт прошлых жизней реальными воспоминаниями, (и в пользу этой версии говорят множество примеров когда люди вспоминали о том, о чем не могли знать) или это просто символическая работа глубинного бессознательного. Важно то, что реинкарнационная терапия и работа на символическом уровне зачастую способна дать интеграцию и исцеление проблем более эффективно, чем даже работа с биографическим материалом. В первой медитации мы отправимся в самую ближайшую, самую близкую к нам прошлую жизнь. Во второй – в ту прошлую жизнь, в которой мы испытывали больше всего страданий и опыт которой стал причиной самых болезненных искажений в этой. Наконец в третьей медитации мы отправимся в самую счастливую, ресурсную прошлую жизнь, воспоминание о которой может придать нам силы, направление, вдохновение идти своим путем к большей целостности.

• **ВЕБИНАР 8. ЧАКРЫ И СФИРОТЫ.** В этом вебинаре мы подробно поговорим об архетипе древа жизни, мировой Оси, чакрах, а в завершение проведем одну медитацию, в которой мы познакомимся с пространством нашей чакральной системы, попытаемся почувствовать змея Кундалини, (обещать его разбудить за один вебинар я точно не рискну – у меня это произошло за восемь месяцев психологической работы, и это невероятно хороший результат. Но первое отдаленное знакомство мы вполне можем получить). А еще мы вместе проведем медитацию «Крылья и Вибрации», которая была в свое время мне передана. Описать эту медитацию легко, но гораздо важнее передать саму вибрацию ее исполнения. 12 Сентября 2020

https://courses.castalia.ru/sov_jung3

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)



ВНИМАНИЮ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ! ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ



АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развития личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии

может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля — семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы также активно обращаются к идеям Юнга и последователей.

- **ОБУЧЕНИЕ** аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.
- **ЗАНЯТИЯ ПРОВОДЯТ** международно признанные аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.
- **ЗАНЯТИЯ ПРОВОДЯТСЯ** в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации государственного образца и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.
- **МАОП УЧАСТВУЕТ** в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими юнгианскими институтами. Преподаватели МАОП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.

Колледж Телема 93



приглашает на лекции



Магия в теории и на практике



Магическая Каббала



Демонология



Таро Тота



Талисманная магия



Сексуальная магия

Колледж "ТЕЛЕМА-93" ставит своей целью
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
В ИЗУЧЕНИИ МАГИИ И МИСТИКИ, А ТАКЖЕ
В ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
ВОСТОКА И ЗАПАДА.



Наши странички в интернете:

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

ВЫ МОЖЕТЕ ЗАПИСАТЬСЯ В КОЛЛЕДЖ
ПО АДРЕСУ INFO-THELEMA@MAIL.RU
ИЛИ ТЕЛЕФОНУ: +7 (926) 214 24 68



Inverted Tree

Сообщество «Inverted Tree» объединяет людей,
чей Путь — это путешествие по темным областям
человеческой психики.

Мы исследуем измененные состояния сознания
в трансовых трансовых практиках, в ритуальной
работе

и в работе с осознанными снами.

В рамках просветительской работы
сообщество «Inverted Tree»
регулярно публикует переводы материалов
окультики.

Если вы пишете статьи или занимаетесь переводами,
будем рады сотрудничеству.

Пишите нам по адресу invertedtree@yandex.ru

Адрес сайта: <http://www.invertedtree.ucoz.ru>

Через корни подсознания, к целостному человеку...

ISBN 978-5-521-15873-7



9 785521 158737 >