
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ЯПОНИИ

«Собрание стародавних повестей» в истории японской религиозно-философской мысли*

© 2021 г. Н.Н. Трубникова^{1**}, М.В. Бабкова^{2***}, М.С. Коляда^{3****}

^{1, 3} Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, 119606, просп. Вернадского, д. 82, стр. 9.

² Институт востоковедения РАН, Москва, 107031, ул. Рождественка, 12; Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, 119606, просп. Вернадского, д. 82, стр. 9.

** E-mail: trubnikovann@mail.ru

*** E-mail: maya.babkova@gmail.com

**** E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

Поступила 27.11.2020

Статья подводит итоги историко-философского исследования «Собрания стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:», 1120-е гг.). Самый крупный японский сборник поучительных рассказов *сэцува* рисует картину мировой истории, начиная с эпохи Будды Шакаямуни и до времен «конца Закона», прослеживая основные вехи распространения буддизма в Индии, Китае и Японии. Две важнейшие буддийские установки – мир непостоянен и при этом каждое событие встроено во всеобщую систему причинно-следственных связей – находят отражение не только на уровне содержания отдельного рассказа, но и на уровне соединения рассказов в единое целое. Поучительный смысл имеют любые события, весь обыденный опыт ведет к тем же выводам, что и учение Будды. В этом опыте человек неизбежно завязывает связи – с другими людьми, живыми и умершими, с животными и духами, богами и буддами – и связи, вовлекающие в круговорот рождений и смертей, при должном их понимании дают основу для освобождения. Грань между должным и недолжным пониманием повествователь проводит, говоря о «безмерном» (горе, радости, страхе и др.) и тем самым позволяя читателям самим вычленив «меру», *кагири*, в их отношении к происходящему. Ход времени осмысливается и как всеобщее движение от лучшего к худшему, и – на небольших отрезках – как обратное движение от горя к счастью, от непонимания к пониманию. Человек свободен в выборе, какие события сохранить в памяти, а какие забыть; рассказывая поучительные истории, люди как раз и делают такой выбор, а традиция *сэцува* сохраняет его.

Ключевые слова: японский буддизм, поучительные рассказы *сэцува*, «Кондзяку моногатари-сю:», непостоянство, причинно-следственные связи, освобождение, мера, время, память, традиция.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-154-164

Цитирование: Трубникова Н.Н., Бабкова М.В., Коляда М.С. «Собрание стародавних повестей» в истории японской религиозно-философской мысли // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 154–164.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 18–011–00558 «“Собрание стародавних повестей” (“Кондзяку моногатари-сю”) в истории японской религиозно-философской мысли».

Konjaku Monogatari-shū in the History of Japanese Religious Philosophy*

© 2021 Nadezhda N. Trubnikova^{1**}, Maya V. Babkova^{2***}, Maria S. Kolyada^{3****}

^{1,3} *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky prosp., Moscow, 119606, Russian Federation.*

² *Institute of Oriental Studies RAS, 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation; School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky prosp., Moscow, 119606, Russian Federation.*

** E-mail: trubnikovann@mail.ru

*** E-mail: maya.babkova@gmail.com

**** E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

Received 27.11.2020

The article summarizes the results of the historical and philosophical research “Collection of ancient stories” (*Konjaku monogatari-shū*, 1120s). This largest Japanese collection of setsuwa tales paints a picture of world history from the era of Buddha to the age of *mappō*, “Decline of Buddhist Teaching”, tracing the milestones in the spread of Buddhism in India, China and Japan. The two most important Buddhist attitudes – the world is impermanent and at the same time each event is embedded into a universal system of cause-and-effect relationships – are reflected not only at the level of the content of an individual story, but also at the level of connecting stories into a holistic narrative. All events have instructive educative? meaning; everyday experience always leads to the same conclusions as the teachings of Buddha. In this experience, a person inevitably makes some connections – with other people, living and dead, with animals and spirits, gods and buddhas – and these connections involving this person in the cycle of birth and death, if properly understood, provide the basis for liberation. The narrator draws a line between a proper and an inappropriate understanding of what is happening, talking about the “immeasurable” (grief, joy, fear, etc.), and thus allows the readers to find the “measure”, *kagiri*, in their relation to what is happening. The march of time can be understood both as a general movement from the best to the worst, and – on small intervals – as a reverse movement from grief to happiness, from misunderstanding to understanding. A person is free to choose which events to keep in memory and which to forget; people make this choice whilst instructive storytelling, and *setsuwa* tradition preserves it.

Keywords: Japanese Buddhism, setsuwa didactic tales, *Konjaku monogatari-shū*, inconstancy, cause-and-effect relationships, liberation, measure, time, memory, tradition.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-154-164

Citation: Trubnikova, Nadezhda N., Babkova, Maya V., Kolyada, Maria S. (2021) “*Konjaku monogatari-shū* in the History of Japanese Religious Philosophy”, *Vo-prosy Filosofii*, Vol. 2 (2021), pp. 154–164.

* The paper is granted by RFBR, Project No. 18–011–00558, “*Konjaku monogatari shu* in the history of Japanese religious philosophy”.

Памяти Виктора Соломоновича Сановича (1939–2020) – переводчика, поэта, хранителя традиций российского японоведения, первым открывшего «Стародавние повести» для тех, кто читает на русском языке

Приступая к исследованию самого большого свода японских рассказов *сэцува*, мы ставили себе задачу рассмотреть «*Кондзяку моногатари-сю:*» как источник по истории японской мысли¹. В этом наша работа отличается от большинства других, где памятник помещается в контекст истории литературы. Наш подход предполагает изучение той картины истории буддизма, которая представлена в «*Кондзяку*»: какие имена и события упомянуты, как рассказы о знаменитых монахах и истории основания храмов складываются в целостное повествование. Также мы исследуем взгляды составителей «*Кондзяку*» на вопросы, особенно значимые для японского буддизма: всеобщий закон воздаяния и способы увидеть его действие в событиях обыденной жизни; свойства и причины событий, обычно называемых «чудесными»; различные «пути», которым следуют люди и на которых так или иначе решаются вопросы о грехе и праведности (таковы пути сановника, воина, врача, гадателя, поэта и др.). Всё это уточняет имеющиеся данные о буддийской мысли Японии XII в., причем иногда позволяет посмотреть на нее с неожиданной точки зрения – ведь в «*Кондзяку*» повествователь не связан рамками какой-то одной школьной традиции и часто обсуждает вопросы, важные для всех школ, но почти не затронутые в трудах монахов-книжников.

Все это можно исследовать, опираясь на отдельные рассказы и на отдельные тематические свитки сборника (всего их 31, три известны только по номерам, текст не сохранился или не был составлен). Но для историко-философского исследования есть еще одна задача: выяснить, на какие вопросы отвечает собрание как целое. Их мы стараемся обсудить в этой статье. Первый вопрос – о непостоянстве мира и о том, как его преодолеть; второй – об обыденном опыте как основе для освобождения; третий – о забвении и памяти, о выборе своей истории и традиции.

Поток событий и свобода связей

Наша исходная гипотеза такова: «*Кондзяку*» – буддийский текст, предназначенный и для монахов, и для мирян, выдержанный в занимательно-поучительном жанре *сэцува*, а значит, в нем нет места теоретическим рассуждениям, выводы кратки и всегда привязаны к событиям рассказа. То главное, что рассказчик стремится донести до читателя, он не только заявляет, но и показывает, причем двумя способами: 1) в действии в пределах рассказа; 2) в переключках рассказов между собой.

Каждая история выглядит обособленной, замкнутой в своих пределах; этому способствуют стандартные заголовки («Рассказ о том, как некто сделал/претерпел нечто»), одинаковые зачины («В стародавние времена...», *има-ва мукаси*), почти постоянная композиция (представление героя – описание события – реакция героя – краткий вывод) и одинаковые концовки («...так передают этот рассказ», *то наму катару-цутаэтару-то я*). Рассказы распределены по свиткам (по сорок или чуть больше), свитки образуют три большие части собрания: «Индия», «Китай» и «Наша страна» (Япония). Но иногда единообразная схема нарушается: есть неоконченные рассказы; есть рассказы с пропусками на месте имени героя, места действия или еще каких-то сведений, которые в других рассказах даются, причем занимают всегда одну и ту же ячейку в композиционной схеме; есть заголовки без рассказов, и наконец, есть пропущенные свитки. Возможно, собрание сохранилось не полностью или работа над ним не была завершена: план выстроили, а заполнить его не успели. Но можно предположить, что хотя бы некоторые лакуны оставлены намеренно, чтобы читатель исходя из логики построения книги сам домыслил,

что могло быть сказано в недостающих частях. Если так, то лакуны не разрушают стройности повествования, а наоборот, подчеркивают ее.

Читательские ожидания достаточно быстро выстраиваются за счет «цепной» связи между рассказами («два рассказа – один мотив», *нива утируй*): любой рассказ одним из мотивов связан с предыдущим, а другим – со следующим. Например, в рассказе 23–18 богатырша вернула отобранную правителем одежду мужа, а потом наказала насмеявшихся над нею людей. В 23–19 монах проучил грабителя, который хотел забрать его одежду. Далее еще один монах внезапно являет свою необыкновенную силу, столкнувшись с вором. За ним помещена другая история о неожиданно сильном человеке: школяр побеждает борца-профессионала (23–20). Следующий рассказ повествует о борце, который справился с чудовищным змеем (23–21). Эта схема может накладываться на другие принципы подбора рассказов, рассчитанные на объединение не двух, а большего числа историй: по хронологии (если речь идет, например, о становлении буддийской общины в Японии в свитке 11-м) или согласно членению темы (например, в свитке 29-м, «разбойничьем», сначала говорится о «профессиональных» ворах и сыщиках, затем о том, как обычные люди встают на путь преступления, далее – о воровских хитростях, затем – о тех кто стал жертвой преступления по собственной вине, и т.д.). Несколько раз в «Кондзяку» применяется прием расподобления: подряд дается несколько рассказов с одинаковым сюжетом, но с разными ключевыми мотивами (таковы в свитке 2-м истории воздания за щедрость: дети рождаются «в рубашке», или с золотистым цветом кожи, или с неразменной монеткой в кулаке – и при встрече с Буддой узнают, что в прошлой жизни они подавали милостыню и им за это воздалось; различаются свойства детей и виды подаяния). И конечно, неожиданные повороты сюжета тоже встречаются – тем более неожиданные, чем прочнее уже усвоилась схема повествования.

Что для читателя следует из такого подбора рассказов – помимо удовольствия от подтвердившихся ожиданий, от нахождения сходного в несходном и разного в похожем? Как нам представляется, построение «Кондзяку» соответствует одной из основ буддийской картины мира, а именно, взгляду на познавательный опыт как на поток сменяющих друг друга мгновений, где нет ни устойчивого «Я», Атмана, ни внешних для него вещей, а есть только дхармы – единичные сочетания познающей способности с сообразным ей познаваемым предметом. Дхармы обусловлены по закону взаимозависимого возникновения, и понять эту обусловленность значит сделать важнейший шаг от неведения к просветлению. Западные исследователи XX в., пересказывая эту часть буддийской теории, прибегали к сравнениям с кинокартиной, где нам лишь кажется, будто мы видим некие длящиеся образы, а на самом деле есть лишь сменяющиеся друг друга кадры, сочетания по-разному окрашенных точек. Но как показать это, если кинематографа еще нет? Один из способов – собрать повествование из рассказов: каждый имеет свой сюжет, каждый мог бы быть рассказан в другом контексте и прозвучал бы иначе – но здесь читается вот так, в контексте соседних историй. Рассказы начинаются и кончаются, связное повествование из них собирает читатель, порой не нуждаясь даже в словах, самостоятельно заполняя пробелы, – и этот опыт чтения оказывается поучителен еще и в том смысле, что помогает понять, как вообще люди строят себе картину «своей жизни». А может быть, связное повествование и вовсе не требуется, раз «Кондзяку» уподобляется модели мира, состоящего из вспышек-рассказов, разнообразных, относительно автономных на первый взгляд, но связанных друг с другом бесчисленными связями. Будучи частью целого, отдельные *сэцува* приобретают всё новые измерения, раскрываясь в разнообразных взаимосвязях и переключках.

Одна из особенностей «Кондзяку» – неожиданные (по крайней мере, для нынешнего читателя) выводы в конце рассказов. На наш взгляд, было бы неправильно объяснять их какой-то особой, «неевропейской», логикой рассказчика: ожидаемый, напрашивающийся вывод также присутствует, заданный контекстом соседних рассказов. В других сборниках *сэцува* выводов как таковых порой не бывает вовсе, они задаются темой свитка или раздела. А в «Кондзяку» иногда подразумеваемый вывод дополняется

другим, прямо высказанным в рассказе. Например, в свитке 9-м говорится о людях, которые по закону воздаяния после смерти родились животными. Брат и сестра узнают, что новая лошадь в их хозяйстве – их покойная мать; она для дочери одолжила рис у сына, не вернула долг и теперь, став лошадью, его отработывает (9–17); дочь без спросу тратила отцовские деньги, рано умерла, возродилась овцой и попала в отцовский дом, где ее закололи ради праздничного угощения (9–18); дочь припрятала деньги отца, умерла, родилась овцой, отец эту овцу купил и собирался зарезать, но она явилась в видении отцовскому гостю, рассказала про тайник с деньгами, и ее оставили в живых (9–19). Подразумеваемых выводов здесь два: за дурные поступки по отношению к родным люди возрождаются домашней скотиной, поэтому, во-первых, не надо так вести себя с родными, а во-вторых, надо быть добрее к животным и по возможности не есть мяса. Но в рассказе 9–18 звучит еще и третий вывод: не надо торопиться, когда готовишь еду (если бы хозяин дома не торопил и повар не спешил, овца бы тоже осталась жива: она пыталась подать весть о себе, и ее услышала мать, но не успела спасти).

Соотношение ремарок рассказчика и самих рассказов неоднократно становилось предметом интереса исследователей «*Кондзяку*»: среди различных гипотез есть даже предположение, что основной текст и выводы могли писать разные люди. Указывали и на то, что ремарки могли работать на создание более гармоничной структуры свитка, в том числе позволяя привести в согласие отдельный рассказ и общую тему свитка [Ли 1995]. С помощью ремарок можно было привнести в повествование о мирянах буддийскую мораль (как в рассказе 22–5, где к описанию судеб семьи Фудзивара прилагается замечание, что процветание рода или отсутствие потомков определяются законом воздаяния). А можно было, напротив, сместить акценты на иные вопросы в истории, заимствованной из буддийского сборника (так в рассказе 24–9: лекарь спас изнасилованную змеем девушку, и после прямо сформулированных буддийских выводов рассказчик хвалит мастерство лекаря). Как нам кажется, ремарки, кто бы их ни писал, являются одним из способов обогатить текст смыслами: неожиданный вывод принуждает читателя резко сместить фокус внимания на другие аспекты повествования, в дополнение к тем, что выходят на первый план благодаря взаимосвязи с соседними рассказами или выделяются единой темой целого свитка. То есть сформулированные выводы и замечания составителя служат здесь не для того, чтобы указать на единственно верное толкование, а напротив, чтобы расширить количество интерпретаций. Любая история допускает разные прочтения, и кто какое выберет, в книге не предрешиено.

Итак, построение книги поддерживает взгляд на мир как на поток событий, где каждое событие единично, а связи между ними заданы, но при этом чаще извне (из способа изложения), чем изнутри (из содержания); эти связи многообразны и не жестки, читатель может выбирать, какие для него важнее. В мире «*Кондзяку*» схожим образом работает «завязывание связей», *кэтиэн*; всё происходящее определяется законом воздаяния, но никто не избывает плоды своих деяний в одиночку, пути разных существ сложным образом пересекаются, и человек хотя бы отчасти свободен в том, какие встречи – с другими людьми, божествами, буддами – считать главными и какие связи поддерживать. В рассказе 1–27 ученики Будды не хотят принимать в общину бедного старика, считая, что и за нынешнюю долгую жизнь, и за множество прежних жизней он не накопил никаких заслуг, не имеет причины стать монахом. Будда же углубляется в дальнее прошлое и все-таки находит там одну заслугу: этот человек был охотником, спасаясь от тигра, единственный раз воскликнул «Слава Будде!» – «и этот корень блага не отсох до сих пор». То же самое можно сказать и о каждом человеке: какие-то причины для улучшения его участи есть всегда, в этом смысле «*Кондзяку*» – книга весьма оптимистичная, и оптимизм этот имеет не только содержательное (религиозное) измерение, но и формальное (литературное): каждый читатель имеет причины понять книгу, найти в ней то, что поможет именно ему.

Мера в мире безмерности

Одно из самых частых выражений в «*Кондзяку*» – *кагиринаси*, мы обычно переводим его как «безмерно», «без конца». На первый взгляд оно выглядит как примета устного рассказа, где допустимы и даже уместны преувеличения: уж если кто горюет, то безутешно, если гневается, то безудержно, и т.п. Однако важность *кагиринаси* как термина отметил Майкл Келси, выбравший для него одинаковый во всех контекстах перевод “without limit” [Kelsey 1975, 126]. На то, что слово это «любимое» (favorite) у составителя сборника, указывает Мэриан Юри во вступлении к переводу избранных рассказов на английский язык [Ury (Trans.) 1993, xiii]. Обороту *кото кагиринаси* («X безмерно», где X – действие или состояние) в «*Кондзяку*» посвящена статья [Хасимото 1969], где подсчитано, что он встречается в памятнике 846 раз. Распределяется он неравномерно: в индийской и китайской частях на 367 рассказов – 333 раза; в буддийском разделе японской части на 390 рассказов – 370 раз; в мирском разделе японской части на 291 рассказ – 143 раза. Подсчет по рассказам – а не, скажем, по общему числу знаков – предпочтителен, поскольку, как правило, в структуре рассказа есть два места для *кагиринаси*. Это описания исходной ситуации (герой «безмерно» красив, любим в семье, уважаем в кругу современников и пр.) и/или первичной реакции героя на основное событие («безмерно» испугался, огорчился и т.п.). В одних рассказах такая исключительная степень чего-либо указана, в других нет, и мы вслед за Хасимото Наками считаем эти указания неслучайными. В «буддийских» свитках выражение *кото кагиринаси* встречается чаще, чем в «мирских». При этом в мирском разделе японской части в свитке 24-м (о мастерах своего дела) «безмерного» мало (на 55 рассказов – 18 раз), в свитке 23-м (о человеческой силе) совсем мало (на 14 рассказов всего два раза) и гораздо больше – в 28-м (о людях, поддавшихся страстям, на 44 рассказа – 32 раза) и в 30-м (о влюбленных, на 14 рассказов – 10 раз). Чаще же всего «безмерное» появляется в свитке 12-м (о чудесах «Лотосовой сутры», на 40 рассказов 52 раза) и 16-м (о чудесах бодхисаттвы Каннон, на 39 рассказов – 55 раз). В индийской и китайской частях самыми урожайными оказались свиток 1-й (на 36 рассказов – 41 раз), что неудивительно, коль скоро речь идет о чудесах Будды, – и свиток 9-й (46 раз на 46 рассказов), где говорится о почтительных детях и о путешествиях в загробный мир.

В первый раз в нашем сборнике «безмерно» горюют царь-отец и его близкие, когда царица, мать Будды, умирает вскоре после родов (рассказ 1–2). В последний раз – «безмерной» названа любовь японского государя и государыни к дочери²; царевна вступает в тайный брак с богом в обличье змея, но нарушает его условие и погибает (31–34). Заключительный рассказ сборника (31–37) описывает громадное дерево, чьи ветви затеняли несколько провинций, но здесь как раз мера указана («обхват его – пятьсот *хири* [900 м], можно вообразить, каковы высота и размах веток!»), а само дерево в итоге удается срубить. На то, что этот рассказ замыкает повествование в кольцо, переключаясь с рассказом 1–2, где под цветущим деревом рождается Будда, указывал В.С. Санович, см.: [Санович 2018].

«Безмерны» в «*Кондзяку*» прежде всего плач и сетованья (*наки-канасими*), радость (*ёрокоби*), удивление и страх (*одороки-аясиби*); на эти три состояния приходится около двух третей всех случаев употребления *кагиринаси*. К ним можно добавить «растерянность» (*маёи*) – чаще от страха, но также от горя и от радости. Гораздо реже говорится о «безмерных» страданиях (*курусиби-тами*) и почти никогда о «безмерной» удаче или другом поводе для радости; перед нами не исключительные явления как таковые, а реакции на них. Иногда, правда, упоминается нечто будто бы объективно «безмерное»: бедность или богатство, зловоние или благоухание, темнота или сияние; но во всех случаях наблюдатель присутствует, картина дается его глазами. Какое именно свойство дано в чрезвычайной степени, порой не говорится, а подразумевается: одни зрелища «безмерно нестерпимы» (*таэгатаки кагиринаси*, таким видят ад дети, пришедшие туда в поисках умершей матери; 14–8), другие – «безмерно подходящи» (*арубэкасики кото кагиринаси*, таким кажется молодому монаху убранство в доме красавицы, куда он напросился переночевать; 17–33). Несколько раз встречается оборот

то:току канасики кото кагиринаси, нечто вызывает «безмерно» горькое и благоговейное чувство одновременно (11–36, 14–44, 17–42 и др.).

Люди «безмерно» суетятся (обычно от испуга); «безмерно» восхваляют, почитают кого-то (*уямаи-то:тобу*) – или бранят и осмеивают. «Безмерной» бывает досада, вражда, ненависть, но и жалость к тем, кто страдает, и любовь: родителей к детям, супругов, хозяина к домашнему животному и др. Кто-то бывает «безмерно» разочарован (*хонги наки кото кагиринаси*, события «бесконечно далеки от исходного замысла» – 1–12, 10–6). Может показаться, что герои не знают меры в страстях и в поступках под влиянием страстей, для буддийской книги подобный подход был бы ожидаем, но в «*Кондзяку*» это не так. «Безмерными» бывают женская прелесть, воинская отвага (свойства, сомнительные с точки зрения благочестия) – но также и мудрость (2–28), вера и преданность учителю (3–18), благие последствия какого-то деяния (1–36). Сюда же можно отнести *канки*, особого рода радость от благих дел. «Безмерно», «без конца» люди, например, подносят дары буддам (11–23, 16–1), «ищут прибежища» у будд или у достойных монахов (2–29, 11–12, 28–24), возглашают имя будды Амитабхи (4–37), заботятся о престарелых (5–32) – все это действия, оцениваемые безусловно положительно.

Само по себе, без отрицания, слово *кагири* («предел», «мера», «конец») в сборнике встречается намного реже, и почти все эти немногие случаи – возгласы отчаяния: *има ва кагири*, «это предел», «это конец». Есть оборот *ару кагири*, «сколько ни на есть», «все/всё до конца». Но напрямую та мера, которой противостоит «безмерное», в рассказах не выражена. Что же она собой представляет? К ответу на этот вопрос можно подойти, рассмотрев рассказ, где «безмерное» повторяется особенно часто:

В стародавние времена отец Будды, Шуддходана, царь страны Капилавасту, под старость заболел, день за днем тяжело мучился без конца. Давила его такая боль, будто из всего тела выжимают масло. Это конец, – понимал он и скорбел, что придется умереть, не увидев сыновей – Будду Шакьямуни и Нанду – внука Рахулу и племянника Ананду³. Царь решил послать весть Будде, а тот пребывал в царстве Шравасты. До царства Капилавасту оттуда – пятьдесят йоджан, пока гонец доедет, царь может умереть. А потому царица и сановники тревожились – а Будда на Святой Орлиной горе неведомо откуда узнал, что царь-отец болеет, что все его люди горюют о том. Взяв с собой Нанду, Ананду и Рахулу, он отправился во дворец царя Шуддходаны. И вдруг дворец словно бы осветился утренним солнцем, повсюду засверкало золотое сияние. В тот час царь Шуддходана, а за ним и все остальные удивились, устрешились безмерно. И великого царя тоже озарило это сияние, и муки болезни вдруг унялись, телу стало хорошо безмерно. Потом и сам Будда явился из воздуха вместе с Нандой, Анандой и Рахулой. Сначала царь взглянул на Будду – и слезы полились дождем. Царь соединил ладони, рад был безмерно. Будда сел рядом с отцом, рассказал ему о прошлых жизнях, и царь сразу же обрел плод анагамина⁴. Великий царь взял руку Будды, поднес к своей груди – и тотчас обрел плод архата. И вскоре царь скончался. Тогда все во дворце, высшие, средние и низшие, рыдали и сетовали безмерно. Голоса их эхом отдавались в городе.

Далее говорится о том, как Будда и его родные справляли погребальный обряд, причем Шакьямуни хотел сам нести тело отца, но тут «великая земля сотряслась, весь мир сделался неспокоен, и все живые засуетились, заметались, как на корабле в бурю». Небесные божества, хранители четырех сторон света, вызываются нести тело, а Будда берет курильницу и идет впереди погребального шествия. Таким образом обряд восстанавливает меру в мире, потрясенном скорбью, хотя по существу ничего и не меняется.

Для читателя рассказов «безмерное» – повод соотнести события со своей мерой. Она у всех разная: так, в XVIII в. «*Кондзяку*» считали подходящим чтением для самураев с их строгой сдержанностью, а в XX в., наоборот, ценили за открытые проявления сильных чувств. Но какая-то мера есть у каждого, а значит – есть опыт упорядочивания изменчивых явлений, усмирения страстей, опыт решения: какой отклик на то или иное событие будет соразмерным, а какой уже излишним. Тем самым книга дока-

зывает, что в обыденной жизни у каждого человека есть основа для преодоления крайностей, для вступления на тот «срединный путь», о котором говорил Будда.

Ход времени

В целом «Кондзяку» следует общепринятой в японском буддизме схеме: времена Будды и первые столетия после его ухода – это эпоха «Правильного Закона», затем наступают времена «Подобия Закона», а после них – эпоха «Конца Закона», она же эпоха общего упадка: природных бедствий, раздоров, ослабления всех человеческих способностей и т.д. Однако к этой картине постепенной порчи мироздания даются некоторые важные поправки.

Во-первых, эпоха Будды вовсе не выглядит благостной: в Индии это время войн между царствами, споров и ссор между приверженцами разных мудрецов, бедность и прочие людские страдания так же тяжелы, как во всякий другой век. Это время расцвета только для буддийской общины, но и оно кончается очень быстро. В рассказе 4–2 Рахула принимает подношения от царя – и говорит, что вкус риса уже испортился, хотя Будда ушел в нирвану совсем недавно. Правда, здесь же сказано: когда в «последнем веке», в пору «Конца Закона», люди будут подносить дары монахам при чтениях «Сутры о человеколюбивых государях» («*Нинно:кё:*»), рис снова обретет тот вкус, что был при Будде. И в целом «последний век» упоминается в основном в таком контексте: хотя этот век и настал, но в мире все-таки случаются чудеса, молитвы и обряды не пропадают втуне и т.д. Двигаться против хода времени, противостоять закономерной всеобщей деградации возможно и правильно, многие буддийские установления нацелены как раз на это. Еще один пример подъема на фоне спада можно найти в свитке 11-м, где молодая японская буддийская община принимает и сохраняет то, что на материке, в Китае, пришло в упадок, причем от рассказа к рассказу монахам-японцам в их странствиях «в поисках Закона» приходится преодолевать всё большие трудности.

Во-вторых, в мире «Кондзяку» ничто не пропадает бесследно: прошедшие события получают продолжение, пусть и нескоро; даже если проследить причинно-следственные связи между делами прошлого и настоящего людям не под силу, увидеть сходство между ними вполне возможно, и для этого как раз полезно слушать рассказы о стародавних временах. Например, в рассказе 1–1 говорится о том, как будущий Будда перед сошествием на землю пребывает на небе и тело его являет приметы увядания – как у всех небожителей, чей срок жизни подходит к концу. Одна из этих примет – глаза начинают мигать. В рассказе 5–3 из царской сокровищницы похищен драгоценный камень, и чтобы изобличить вора (одного из своих приближенных) царь пускается на хитрость: строит подобие небесного чертога, велит красавицам-левицам наряжаться богинями, потом поит вора допьяна и велит перенести в этот чертог. Царь рассчитывает на то, что вор поверит, когда ему скажут: ты умер, возродился на небе, расскажи же без утайки о своих добрых и дурных делах. Однако добиться признания таким способом не удается, и позже вор объясняет: однажды я слышал, что у небожителей глаза не мигают, а у этих красавиц мигали, так я понял, что меня обманывают. Здесь при полной смене контекста нечто прозвучавшее в одном из рассказов служит ключом к интриге другого рассказа, и читатель может догадаться, в чем дело, еще до того, как герой объяснит ход своей мысли.

Тема памяти, разумеется, одна из главных в «Кондзяку», коль скоро само это собрание – хранилище достопамятных событий за все века. Индийская его часть завершается рассказом на сюжет, известный многим литературным и фольклорным традициям по всему миру: в некотором царстве принято изгонять всех жителей старше такого-то возраста, герой жалеет старуху-мать и прячет ее, а потом она мудрыми советами помогает спасти царство от гибели, и с тех пор обычай изгнания стариков

отменяют (5–32). Этим рассказом уравнивается другой (4–41), где отец горюет об умершем сыне, идет искать его в мир мертвых – и убеждается, что сын не помнит его. Правда, дальше, в свитке 9-м, читатель находит много историй о том, как мертвые вполне помнят родных и друзей и общаются с ними. Китайская часть «Кондзяку» завершается двумя рассказами, где те же темы получают иной поворот: разлученный с родителями в детстве по воле царя, герой за много лет не забыл их, просит царя отпустить его к родным, тот называет условие – доставить ворона с белой головой и коня с рогами; чудом герой добывает и того, и другого и воссоединяется с родными (10–39); двое друзей пьяниц много лет выпивают вместе, и когда однажды им не удается встретиться, один выпивает в честь друга чарку воды; потом и другой поступает так же: не ради выпивки, но ради друга (10–40).

Заключительный, 31-й свиток «Кондзяку» почти весь посвящен «истории утрат». События здесь похожи на те, что знакомы читателю по предыдущим свиткам, только без счастливого исхода. Храмы и святилища здесь не создаются, а разрушаются или переходят из рук в руки (31–1, 31–23, 31–24); монахи возвращаются в мир (31–3, 31–4); чтение сутры не избавляет от страдания (31–7); бодхисаттва перестает являть чудеса в святом когда-то месте (31–20); сновидения, вроде бы вещие, оказываются ложными (31–9, 31–10); удивительные находки, обусловленные кармой прежних жизней, оказываются людям не нужны (31–11, 31–12 и др.). Время действия рассказов здесь то же самое, что в буддийских свитках, когда храмы строились и чудеса являлись; «дурной век» не следует за хорошими временами, а словно бы идет параллельно им.

Можно прочитать этот свиток и как «историю границ», в пространстве и во времени. Новые земли оказываются не нужны первопроходцам, потому что они чужие: люди спешат вернуться назад, за рубежи уже известного мира. Когда у берегов Японии появляются иноземцы, они уже мертвы – люди находят лишь изувеченное тело или корабль без мореходов. Порой человеческая неумеренная жадность ведет к тому, что прежде освоенные места дичают, люди забывают туда дорогу. С кем можно сблизиться, а с кем нельзя, чему следует верить, а в чем сомневаться, какие места пригодны для жизни, а какие нет – человек снова и снова решает для себя эти вопросы. Границы есть, но почти всегда они незримы, о них героя могут предупреждать, но решает все равно он сам. И если выбор сделан в пользу обычной жизни, даже от великого чуда можно избавиться, как в рассказе 31–37, последнем в «Кондзяку» (об огромном дереве).

О памяти и забвении говорится в рассказе 31–27:

В стародавние времена в краю [таком-то] в уезде [таком-то] жил человек. У него было двое сыновей, и когда отец умер, они по нем тосковали, горевали, и хотя прошли годы, всё не могли его забыть. В старину умерших хоронили в гробницах, и ему тоже устроили гробницу. Как соскучатся по отцу, сыновья вместе шли к той гробнице, лили слезы, о печалях своих и горестях говорили с ним, будто он жив, а потом уходили восвояси.

Так прошли месяцы и годы, братьев призвали на службу, стало трудно выделить время на личные дела, и старший брат решил: нельзя мне так жить: только и делаю, что вспоминаю и горюю. Есть такая трава – лилейник, трава забвенья. Кто ее увидит, будто бы забывает горькие думы. Попробую вырастить у гробницы эти лилейники! И вырастил.

Потом младший брат приходил к старшему, спрашивал: поклонимся гробнице, как обычно? А тот все занят, перестал ходить с ним. Тогда младший думает о старшем: как остыло его сердце! Бывало, мы вдвоем горевали об отце, весь день до темноты, всю ночь до рассвета. Брат забыл – но я не хочу забыть, как тосковал о родителе! И решил: есть такая трава, астра. Кто видит ее, не забудет того, что на сердце! Посадил у гробницы астры, постоянно ходил туда, смотрел – и по-прежнему не забывал отца.

Так миновали годы, он все ходил поминать отца, и однажды из гробницы раздался голос:

– Я демон, охраняю останки твоего родителя. Не бойся меня! Я и тебя буду защищать.

Младший брат услышал, думает: очень странно! Не отвечает, сидит, слушает, а демон говорит опять:

– Ты тоскуешь об отце, и хотя проходят месяцы и годы, ты не меняешься. Старший твой брат, видно, тоже горевал и тосковал, но посадил лилейники, глядел на них – и с ним случилось чудо. А ты посадил астры, глядишь на них – и с тобою тоже случилось чудо. Ведь я сочувствую тому, кто преданно скорбит о родителе. Хоть я и родился в теле демона, но сострадать могу, потому и жалость в сердце моем глубока. Что за день случится хорошего и дурного, я ясно вижу заранее. Я буду являться тебе во сне и все, что узнал, точно указывать!

И голос умолк. Младший брат и плакал, и радовался без конца.

С тех пор он видел во сне, что случится завтра, и ни разу не ошибся. Знал все, что станется с ним, хорошее и дурное, ничто не было для него темно. А все потому, что тоска по родителю в сердце его была глубока.

Стало быть, кто ищет радости, пусть растит траву памяти и всегда смотрит на нее. А кто скорбит, пусть растит траву забвения и всегда смотрит на нее! – так передают этот рассказ.

Как нам кажется, этот рассказ – ключевой для понимания всего собрания. И трава забвения, и трава памяти равно действительны, а которую растить, герои выбирают сами. Что из событий прошлого, из преданий «старины», имеет смысл запомнить, а что забыть, каждый читатель решает для себя, «ныне», здесь и сейчас. Повествователь не навязывает решений, хотя и показывает, кто из героев как решил поступить и чем для него это обернулось. Но прежде всего рассказчик показывает, как огромен и разнообразен мир в границах, заданных по закону воздаяния человеку – существу, свободному в выборе.

Примечания

¹ Мы пользуемся изданиями [Кондзяку 1993–1999; Кондзяку 2014–2018 web]; в дальнейшем при ссылках на собрание первая цифра – номер свитка, вторая – номер рассказа в нем). Наши переводы и статьи см. на сайте URL: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/blank-czx1>

² В «Кондзяку» имя государя не названо, но в летописи, откуда взято это предание, оно относится ко временам древнего государя Судзина, традиционно его правление относят к I в. до н.э.

³ Нанда – младший единокровный брат Будды, сын царя Шуддходаны и его второй жены (сестры матери Будды, госпожи Гаутами). Ананда – сын младшего брата царя; Рахула – сын Будды. Все они ко времени последней болезни царя уже давно ушли в общину Будды, стали монахами.

⁴ Анагамин, «тот, кто больше не вернется», – третья из четырех ступеней самосовершенствования, архат, «совершенный» – четвертая, высшая ступень.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кондзяку 1993–1999 – Кондзяку моногатари-сю: [Собр. стародавних повестей] / Син Нихон котэн бунгаку тайкэй [Новое большое собрание памятников японской классической литературы]. Т. 33–37 / Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюньити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. Токио: Иванами, 1993–1999 (Konno, Tōru et al., eds., *Konjaku monogatari shū*, in Japanese).

Кондзяку 2014–2018 web – Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Ятагарасу-наби. Котэн бунгаку дэнси тэкисуто кэнсяку [Портал Ятагарасу. База данных электронных текстов классической литературы]. Под ред. Накагава Сатоси. 2014–2018. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html (Nakagawa, Satoshi, ed., *Konjaku monogatari shū*, Digital edition, in Japanese).

Санович 2018 – «Я – переводчик». Беседа с В.С. Сановичем о переводе «Стародавних повестей» и многом другом // Японские исследования. 2018. № 4. С. 111–123 (“I am a translator”. Interview with Viktor Sanovich about the translation of the *Konjaku monogatari shū* and many other things, in Russian).

Ury, Marian B., Trans. (1993) *Tales of times now past: sixty-two stories from a medieval Japanese collection*, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, Ann Arbor.

Ссылки – References in Japanese

Ли 1995 – Ли Сиджун. Кондзяку моногатари-сю: маки нидзю:ни, маки нидзю:сан-но ко:сацу. Хё:го-ни араварэта хэнсядзо-о мотомэтэ [Размышления над 22-м и 23-м свитком «Кондзяку моногатари-сю:». Анализ образа составителя в его выражении через ремарки] // То:кё: дайгаку хикаку бунгаку то бунка кэнкю:кай ронсю:. 1995. № 11. С. 71–89.

Хасимото 1969 – Хасимото Наками. Кондзяку моногатари-сю:но бунтай-ни кансуру икко:сай – кото кагиринаси-о мэгуттэ [Некоторые размышления о стиле «Собрания стародавних повестей» – вокруг кото-кагиринаси] // Кокубунгаку. 1969. Вып. 79. С. 21–38.

References

Hashimoto, Nakami (1969) “A Study on the Style of Konjaku Monogatari-shū – on Kotokagiri-nashi”, *Studies in the Japanese language*, Vol. 79, pp. 21–38 (in Japanese).

Kelsey, W. Michael (1975) “‘Konjaku Monogatari-shū’. Toward an Understanding of Its Literary Qualities”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 30 (2), pp. 121–150.

Lee, Si-Jun (1995) “A Study on Books 22 and 23 of the *Konjaku-Monogatari-Shū*”, *Tōkyō daigaku hikaku bungaku to bunka kenkyūkai ronshū*, Vol. 11, pp. 71–89 (in Japanese).

Сведения об авторах

ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна – доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии» Института философии РАН; ведущий научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС.

БАБКОВА Майя Владимировна – кандидат философских наук; научный сотрудник Института востоковедения РАН, старший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС.

КОЛЯДА Мария Сергеевна – редактор журнала «Вопросы философии» Института философии РАН; научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС.

Authors' Information

TRUBNIKOVA Nadezhda N. – DSc in Philosophy, deputy chief editor, Voprosy filosofii Journal, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; leading researcher, SASH RANEPА.

BABKOVA Maya V. – CSc in Philosophy; Research Fellow, IOS RAS; Senior Research Fellow, SASH RANEPА.

KOLYADA Maria S. – editor, Voprosy filosofii Journal, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; researcher, SASH RANEPА.