

## История, рассказанная дважды: история истории «Истории религий»<sup>1</sup>

В полузабытой пьесе Шекспира Король Иоанн (III, 4 строка 108)<sup>2</sup>, переводе Одиссеи, выполненном Уильямом Брумом в восемнадцатом веке (XII.538)<sup>3</sup>, а также в названии первого опубликованного сборника рассказов Натаниела Готорна, эта фраза («история, рассказанная дважды») обозначает нечто скучное. Напротив, для тех из нас, кто изучает религию, дважды рассказанное или дважды исполненное понимается как важнейшая характеристика ключевых элементов религии: мифа и ритуала. Сам факт повторения указывает на значимость. Мы даже претендуем на большее. Согласно определению Джейн Харрисон, миф (или ритуал) – это «повторенная репрезентация»<sup>4</sup>, удваивающая рассказанное дважды или исполненное дважды.

Формулировка Харрисон напоминает нам о природе нашей науки. Как и в науках о человеке в целом, в религиоведении небольшой префикс «ре-», возможно, является качественным определением нашей работы. Этот префикс свидетельствует, что мы понимаем вторичный характер нашей работы и социальную природу объектов нашего исследования. Мы воспроизводим эти повторяемые, существующие в культурах, ре-презентации, которые и составляют предмет нашего исследования.

Я говорю об этом в начале статьи, дабы сделать очевидным допущение, которое лежит в основание моих наблюдений. Историю «истории религий» не следует понимать как освобождение от гегемонии теологии – нашей бледной версии обтрепанной легенды о происхождении науки, совершившемся в Афинах V в. д.н.э. или в Европе XVI столетия, легенды, которая описывает науку, сбрасывающую оковы господствующего религиозного мировоззрения. Нашу версию этой рассказанной дважды истории нужно отбросить, и не потому, что представленное таким образом освобождение было (и история знает этому массу примеров) иллюзией, но в большей степени из-за того, что этот способ пересказывать историю скрывает более фундаментальную проблему, разделяющую нас на два противоборствующих лагеря. Говоря кратко, – это спор между сторонниками понимания религии, основанного на *реальном присутствии*, и теми, кто понимает ее как *репрезентацию*. Но я забегаю вперед...

Как любую историографическую дисциплину, историю истории религий можно представить множеством способов, каждый из которых будет соответствовать интересам своего создателя. Все они достаточно последовательны, но при этом в действительности они представляют собой вариации двух противоположных стратегий: эксцессионализма и ассимиляционизма. Каждая из них по своему стремится к легитимации и стремится найти для религиоведения в системе признанных академических дисциплин. Эксцессионалист настаивает на обособленности (или уникальности) предмета религиоведения, ассимиля-

---

<sup>1</sup> Черновой перевод с английского языка выполнен С. Салтановым, редаKTура перевода – И.Ю. Мирошников и P.O. Сафронов по изданию: Smith J.Z. A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History // Numen. – Vol. 48, №2 (2001). – P. 131-146.

<sup>2</sup> Несносна жизнь, как выслушанный дважды, // В унылый сон вгоняющий рассказ (пер. Н. Рыковой).

<sup>3</sup> Но что мне про это // Вам говорить? Ведь вчера уж об этом о всем рассказал я // В доме тебе и прекрасной супруге твоей. Неприятно // снова подробно о том говорить, что уж сказано было (пер. В.А. Жуковского).

<sup>4</sup> Harrison J. Ancient Art and Ritual. – Oxford: 1918. – P. 42.

ционист настаивает на равноценности или равноправии методов религиоведения и других гуманитарных наук. В обоих случаях избирается генеалогическая модель репрезентации; список школ и их основателей приобретает на диаграмме вид перевернутого дерева. Данная модель характерна одновременно для биологии и лингвистики (не будем вдаваться в дискуссию, какая наука заимствовала схему у другой), и в обеих науках сегодня подвергается строгой критике, и на ее место встает более расплывчатая, запутанная, многоаспектная и интерактивная модель репрезентации. Например, эволюционный биолог Ф. Дулиттл в недавней статье, озаглавленной «Выкорчевывая древо жизни», пишет, что современная схема происхождения жизни «скорее напоминает не дерево, а спагетти, накрученные на вилку». Сходным образом мы можем сослаться на критику К. Ренфрю и Б. Линкольном древовидной диаграммы индоевропейских языков, которая отчасти основана на теории волн Шухардта и Шмидта<sup>5</sup>. По этой причине, используя общепринятую периодизацию, я буду настаивать на том, что границы между периодами явлениями прозрачны и что восприниматься они должны как полиморфные феномены. Так, например, следует говорить о многих Ренессансах и брать на себя сложную работу по определению того, о каком именно Просвещении будет идти речь.

Эта историографическая дискуссия весьма интересна, но, одновременно, она в некотором смысле вводит нас в заблуждение; с точки зрения такой схематизации, особую роль в религиоведении играют *случайные эпизоды рефлексивного дискурса* (метадискурса), притом, что в «нормальной науке» такую роль играет *ежедневная деятельность*. Если же мы начнем с нуля, то возникнет некое новое сочетание характеристик, которое породит новый тип повествований истории истории религии, а также новое представление об актуальности различных аспектов дискурса второго порядка.

Если марсианин, незнакомый со спорами XVII и XIX столетий о классификации академических дисциплин, увидит религиоведов за работой, ему не составит труда определить, к какому классу они принадлежат. Говоря о практической стороне нашей деятельности, история религий в общем и целом – есть филологическая работа по редактированию, переводу и интерпретации текстов, большинство из которых воспринимается в перспективе диалектики «ближнего» и «дальнего». В этом смысле область наших исследований является порождением Ренессанса<sup>6</sup>.

Конечно, вечная страсть историка – всматриваться в прошлое подсказывает, что и у ренессансных мыслителей есть предшественники, но именно различные проекты, связанные с различными Ренессансами, формируют программу исследования в нашей области. Первым пунктом этой программы является совершенное владение другими языками, инаковость которых может иметь как временной, так и пространственный аспект. Данная черта все еще

---

<sup>5</sup> Древовидная диаграмма или ее перевернутая версия были долгое время популярны в биологических и лингвистических репрезентациях. Об этом см.: Biological Metaphor and Cladistic Classification: An Interdisciplinary Perspective / ed. by H.M. Hoenigswald and L.F. Wiener. – Philadelphia: 1987. См. также: Doolittle W.F. Uprooting the Tree of Life // Scientific American (Feb. 2000) из The New York Times (June 13, 2000), полоса 2. Критику древовидных схем в индоевропейской лингвистике см.: Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. – Cambridge: 1987, и Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship. – Chicago: 1999. – P. 211-216. Теоретическую основу «волновой теории» см.: Family Tree, Wave Theory, and Dialectology // Orbis, №2 (1953), p. 67-72. Эта теория восходит к следующим работам: Der Vokalismus des Vulgärlateins. – Leipzig: 1868, vol. 3; Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen. – Weimar: 1872.

<sup>6</sup> См., прежде всего, Demonet M.-L. Les voix du signe: Nature du langage à la Renaissance, 1480-1580. – Paris; Geneva: 1992.

является отличительным признаком нашей науки среди других академических дисциплин. Во-вторых, существует убеждение, связанное с этимологией, что есть некая исключительная ценность, спрятанная «внутри» слов, нечто сущностное и противопоставленное вербальному как случайному, нечто, что может быть раскрыто только в результате дешифровки; или же существует похожее на него убеждение, связанное с риторикой, что данность «подинного» сокрыта «внутри» слов. На этой убежденности основан третий пункт, который представляет собой противостояние между восприятием единства и многообразия культур. Решение этого конфликта достигается при помощи постулирования сущностного сходства перед лицом случайного различия. Эти случайные различия следует объяснять или через отличия внешних условий их существования, или на основании различных исторических процессов. Эти вопросы актуальны благодаря бурному росту разнообразных данных, и каждый из них – это продукт специфических, европейских, исторических причин. Приведем три примера.

1. Перемещение еврейских и греческих рукописей на Север и Запад, последовавшее за падением Константинополя и изгнанием евреев из Испании, так или иначе связанных с исламской экспансией, познакомило исследователей Ренессанса с иным по природе прошлым, далеким и глубоко отличным от тогдашнего европейского настоящего. Это прошлое было доступно только через воображение.

2. Европейские колониальные и миссионерские экспедиции в обе Америки, равно как в Азию и Африку, породили множество непредвиденных последствий. Неожиданное существование двух Америк подорвало классическое библейское и античное представление о населенной земле как трехчастном мире-острове, впервые породив интеллектуальную проблему биологических различий как возможного признака инаковости<sup>7</sup>. Были ли Американские континенты сотворены отдельно от остальных? Были ли жители Америк потомками Адама и Евы? В случае обеих Америк и Африки результатом стало производство этнографических текстов, в которых европейские понятия заменяли и поясняли туземные термины<sup>8</sup>. В случае Азии принципиально отличным результатом стали сбор и перевод важных текстов с неизвестных до тех пор языков<sup>9</sup>. Сюда же следует прибавить контакты в Азии с теми ветвями христианства, общение с которыми было прервано в XIII веке, и отличия которых от привычных европейских форм христианства часто воспринимались как большая угроза, чем туземные религии.

3. Этот последний факт попал в резонанс с аналогичным европейским явлением, когда многочисленные расколы между протестантскими деноминациями породили множество вопросов относительно религиозной веры. Эти

---

<sup>7</sup> Об этом см.: What A Difference A Difference Makes // To See Ourselves As Others See Us: Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity / Ed. by J. Neusner & E.S. Frerichs. – Chico: 1985. – P. 3-48 ; Smith, Close Encounters of Diverse Kinds // Religion and Cultural Studies / Ed. by S. Mizruchi. – Princeton: 2000.

<sup>8</sup> Наиболее ранняя работа, посвященная автохтонным религиям Америки, см.: Ramón Pané Relación acerca de las antigüedades de los indios (ca. 1495). См. также: Bourne E.G. Columbus, Ramon Pane and the Beginnings of American Anthropology. – Worcester: 1906: offprint, Proceedings of the American Antiquarian Society; Fray Ramón Pané Relación..., ed. J.J. Arrom. – Mexico City: 1988. Согласно устному сообщению Луиса Гейтса, одному из исследовательских проектов удалось восстановить арабскую рукопись 1453 года, созданную в университете Тимбукту и посвященную автохтонным религиям Африки. В данном случае мы имеем дело с ранним примером неевропейского экспансионизма.

<sup>9</sup> Наиболее пригодным введением в вопросы исследования азиатских языков в Европе является следующее многотомное издание: Asia in the Making of Europe. – Chicago: 1965-93.

претензии на авторитет сделали невозможными прежние ересиологические объяснения внутренних различий<sup>10</sup>.

В каждом из этих случаев языки и религии стали привилегированными элементами культуры, в которых особенно сильно проявлялись противоречия между единством и различием. Как уже было отмечено, чаще всего господствующая лингвистическая модель противопоставления сущностного и случайного применялась к решению этого вопроса в религии. Поэтому здесь получил особое значение спор по вопросу, который затем стал вопросом о «религии» или «религиях». Осведомленность в существовании многих «религий» как христианских, так и нехристианских усилило интерес к конструированию некоей единичной, родовой «религии». В качестве показательного примера этого ренессансного интереса приведу работу Э. Бреревуда «Исследование о различии языков и религий в главных частях света» (опубликованную посмертно, в 1614 году), насколько я понимаю, вторую работу на английском языке, в названии которой слово «религия» используется во множественном числе<sup>11</sup>. Есть также и вторая причина, по которой Бреревуда (теперь уже как человека, а не как автора) можно представить как образец ренессансного восприятия. Как и многие не церковные авторы, писавшие на тему религии до середины XIX столетия, Бреревуд был *любителем (amateur)*, публиковавшим работы не только по вопросам языка или религий, но также и античности (в особенности по нумизматике), математике и логике. Можно утверждать, что последующая профессионализация религиоведения, сообща с другими предметными областями, породила новые дисциплинарные горизонты с их собственными методологическими и теоретическими интересами, в которых, по большому счету, не было ничего, специфически религиоведческого. В особенности, я говорю о претензии на самобытность (*sui generis*) предмета исследования религиоведения, претензии, которая в конце XIX – начале XX вв. была характерна для зарождающихся социальных наук.

Ренессансная модель видоизменилась благодаря Просвещению, контр-просвещению и романтическим теориям языка и религии, которые стали преддверием современного религиоведения. Оговорюсь, что здесь я остановлюсь только на одной траектории развития лингвистической теории, унаследованной наукой о религии.

Внимание Просвещения к языку было побочным продуктом его интереса к мышлению, этот интерес должен быть присущ любому религиоведу, которому, однако, следует избегать специфических просвещенческих формулировок. Например, единство и единообразие оценивались как универсальность, а всякое различие осуждалось как иррациональное. Представление об абстрактном, универсальном «человечестве» предполагало возможность существования столь же абстрактного, универсального языка, в котором все будет прозрачно, и для которого дешифровка будет излишней<sup>12</sup>. Язык, таким образом, понимался как вторичный инструмент для выражения мысли, и по мере развития мыш-

---

<sup>10</sup> О внутренних и внешних различиях см.: Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies / Ed. by M.C. Taylor. – Chicago: 1998, в особенности р. 270-276.

<sup>11</sup> Brerewood E. Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions through the Chiefe Parts of the World. – London: 1614. Первой работой, в заглавии которой слово «религия» используется во множественном числе является следующая: Purchas S. His Pilgrimage, or, Relations of the World and the Religions observed in all Ages and all Places discovered. – London: 1613.

<sup>12</sup> О лингвистических проблемах эпохи Просвещения см.: Aarsleff H. From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History. – Minneapolis: 1982; *Он же*. The Study of Language in England 1780-1860. – Minneapolis: 1983; Formigari L. L'esperienza e il segno: La filosofia del linguaggio tra Illuminismo e Restaurazione. – Rome: 1990. О проблеме универсальности см.: Eco U. The Search for the Perfect Language. – Oxford: 1997.

ления происходило постепенное очищение языка. Согласно одному из источников XVIII века, язык «будучи полностью изобретением человека, первоначально должен был быть грубым и несовершенным, и по мере того, как разум приобретал все большую действенность и остроту, язык постепенно достигал все большей степени совершенства»<sup>13</sup>. Единственный вопрос был, достигается ли развитие языка за счет контроля процесса обозначения или за счет регулирования грамматики.

Контрпросвещение разрабатывает вопрос о мышлении под новым углом, который в недостаточной мере был воспринят религиоведами<sup>14</sup>. Утверждалось, что язык не является вторичным именованим или запоминанием, он также не является переводом мысли, он не вторичен по отношению к опыту, скорее язык – это единственный способ нашего мышления и приобретения опыта. Сама концепция гуманитарных наук стала возможной благодаря восприятию доводов контрпросвещения, что предметы их изучения – это языковые или подобные языку системы, и, следовательно, они представляют собой изучение «исключительно социальной» деятельности человека. Именно здесь берет начало тот факт, на который я сослался в начале статьи: убеждение в том, что основная проблематика религиоведения вращается вокруг отношений языка и опыта. Возник целый ряд вопросов: возможен ли непосредственный опыт, или он всегда опосредован? Можем ли мы воспринимать мир независимо от его социальной репрезентации? Остается ли префикс «ре-» в слове «репрезентация» только уровнем репрезентации? Эти вопросы формируют серьезные теоретические проблемы, которые подразделяют всех исследователей религии согласно стандартному, почти политическому, критерию на историков религии и теологов.

Для определенной части крупных теоретиков религиоведения, два аспекта романтической теории языка показали себя наиболее убедительными. В первую очередь, возвращение (в противовес традиции Просвещения) к пониманию исключительной ценности уникальности, единичности и индивидуальности, во имя творческого и свободного выражения воли. Во-вторых, и этот принцип более значим, признание поэтического языка (в отличие от языка прозаического) как прагматической автономной тотальности, вещь-в-себе. С этой точки зрения, между означающим и означаемым не существует разрыва. Контрпросвещенческий отказ от понимания языка как вторичной системы превращается романтиками в прозрачность само раскрытия. От поэзии до мифа – один небольшой шаг; Шеллинг показал это наилучшим образом:

Ведь каждый её образ должен быть понят как то, что он есть, и лишь благодаря этому он берётся как то, что он обозначает. Значение здесь совпадает с самим бытием, оно переходит и в предмет, составляет с ним единство. Как только мы заставляем эти существа нечто обозначать, они уже сами по себе перестают быть. Однако реальность составляет у них одно с идеальностью, и поэтому если они не мыслятся как действительные, то разрушается их идея, понятие о них. Их величайшую прелесть составляет именно то, что, хотя они просто суть безотносительно к чему бы то ни было, абсолютные в самих себе, всё же сквозь них в то же время неизменно просвечивает значение<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Статья «Language» в первом издании Британской Энциклопедии [The Encyclopaedia Britannica, 1st ed. – Edinburgh: 1771. – Vol. 3, p. 863].

<sup>14</sup> Я заимствую термин «контрпросвещение» у И. Берлина. См.: Berlin I. The Magus of the North; J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism. – New York: 1994.

<sup>15</sup> Рус. пер. по: Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – С. 110-111.

Мифология – не аллегорична, она тавтологична. Боги для нее – действительно существующие существа, которые вовсе не что-то иное, которые не значат ничего иного, но значат лишь то, что они есть<sup>16</sup>.

Аллегория, бывшая в течение целого тысячелетия одним из главных методов интерпретации мифа, теперь свержена с престола; герменевтика «говорения-наоборот» сделала возможным прямое понимание речи Другого<sup>17</sup>. Романтизм заложил основание одной из отличительных черт ряда влиятельнейших теорий религий XX века, в которых история религий, оставаясь в сущности филологической дисциплиной, совсем не игнорирует современную лингвистику, подвергая сомнению статус языка в его попытке защитить онтологию от антропологии и сохранить приоритет непосредственного опыта.

Таким образом, кратко очертив исторический и теоретический контексты, позвольте мне перейти к рассмотрению некоторых результатов стремления располагать историю религии в рамках филологии и более точно определить его место внутри ренессансной и романтической лингвистики, с точки зрения как теории, так и практики.

Мы можем вспомнить критику М. Элиаде в адрес основных моделей исследования религии, сделанную в ходе размышления о прошлом и будущем нашей дисциплины. Ученые-гуманитарии, далекие от истории религии, знают, что Элиаде порицал их за редукционизм. Менее известно, что он называл своих оппонентов «филологами». Я рассмотрю эти два понятия из черного списка Элиаде в обратном порядке.

С точки зрения Элиаде, историки религии, основывающие свои исследования на филологии, постоянно принимают часть за целое, ставят во главу угла локальное, а не типичное или общее. Он опасался, что чрезмерное внимание к языкам в нашей науке приведет к ситуации, где «история религий будет раздроблена на бесчисленные фрагменты, а эти фрагменты, в свою очередь, будут снова поглощены различными филологическими дисциплинами»<sup>18</sup>. В некоторой степени, так и произошло, и это повлекло за собой новый этос партикуляризма, противостоящего объединительным тенденциям, время от времени оживляющим нашу науку. Но можно сказать и больше.

Обычно попытки повышения профессионального уровня – по мере сил и способностей – в сложных языках наблюдаются в аспирантуре (graduate studies). Такое изучение языка являет нам одно из самых больших достижений в образовании за последние двести лет, однако в итоге занятия языком поглощают непропорциональное количество времени в курсе подготовки историков религии. В то время как сертифицированное владение языком стало критерием профессионализма, другие навыки, прежде всего способность критически относиться к теоретическому дискурсу, оказываются на периферии внимания. Филология – это призвание (vocation); обобщение и теория – хобби (avocation). Такое положение дел привело к массовому принятию дескриптивного дискурса, основанного на здравом смысле, в качестве главной стратегии исследовательской работы.

Можно указать на несколько родов деятельности, симптоматичных для этого типа дискурса, где вся работа сводится к самоочевидным, остенсивным операциям. На тексты ссылаются, тексты перефразируются или пересказыва-

---

<sup>16</sup> Рус. пер. по: Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2тт. – М., 1987. – Т.2. – С.325.

<sup>17</sup> См.: Todorov T. Theories of the Symbol. – Ithaca: 1982. – P. 147-221. Заметим, что Шеллинг заимствует термин «тавтологичный» у Кольриджа, см.: Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2тт.- М., 1987. – Т.2. – С. 325.

<sup>18</sup> Eliade M. Crisis and Renewal in History of Religions // History of Religions, №5 (1965), p. 17.

ются, как будто их цитирование само по себе гарантирует значимость работы. Когда перевод сделан, в нем явно не просматривается какая-либо теория перевода; точное воспроизведение оригинала и последовательность терминологии считаются ценными сами по себе. Сравниваются только те тексты, которые имеют общее происхождение или возникли в одном регионе.

Остентивный характер этой работы выполняет защитную функцию. Благодаря этому сохраняется единство и целостность предмета исследования. По аналогии с жертвенником Моисея, эта деятельность гарантирует, что работы ученых будут строиться из «камней цельных», что запрет – «...не подними на них железа» (Втор 27:5-6) будет набожно соблюден; что, как в Храме Соломоновом «ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его» (3 Цар 6:7). Благодаря этой работе, ремесло исследователя маскируется с тем, чтобы выставить себя в качестве «дома нерукотворного» (Деян 7:48)<sup>19</sup>. Одной из причин такого подхода является, как указал М.М. Бахтин, внимание филолога к «научению мертвым и потому, как все мертвое, фактически единым языкам»<sup>20</sup>. Также такой подход основывается на глубоко укорененном этосе, который Карл Манхейм охарактеризовал в своей знаменитой работе по социологии знания «консервативной» идеологией, «правой методологией», которая подчас использует «морфологические категории, которые направлены не на то, чтобы расчленять непосредственно воспринятый объект в его целостности (concrete totality), а на то, чтобы попытаться удержать его в его неповторимости. В отличие от этого морфологического подхода, – писал К. Манхейм, – для мышления левых направлений того времени<sup>21</sup> характерен аналитический метод, посредством которого расщепляется каждое непосредственно данное целое, чтобы тем самым определить элементы, допускающие новые комбинации»<sup>22</sup>. В последнем случае исследователь постоянно поднимает железо над жертвенником. Результат в таком случае более не может мыслиться как «естественный», скорее предстает в качестве некоей конструкции. Вопрос о том, информативен ли этот конструкт или, напротив, вводит нас в заблуждение, зависит не от когерентности. В действительности он зависит от критического исследования, которое позволяет оценить прибыль или убыток в когнитивном плане, которые возможны благодаря отличию и несхожести конструкта от того, что К. Манхейм называл «непосредственно воспринятым объектом в его целостности»<sup>23</sup>. Конструкция – это в большей степени репрезентация, нежели реальное присутствие.

Следует также обратить внимание на описание К. Манхеймом аналитического метода как «поиска элементов, допускающих новые комбинации»<sup>24</sup>. Религиоведы в неполной мере используют понятие «генерализация», этот латинский неологизм, восходящий к аристотелевскому разграничению рода (genus) и вида (species), от последнего из которых происходит термин «специализация» как антоним «генерализации». В учебниках по логике «общее» (general) противопоставляется «универсальному», так как допускает существенные исключения. Генерализация понимается как интеллектуальная, сопоставительная, направленная на создание классификаций деятельность, которая сосредотачивает внимание на совместное присутствие заранее избранных характеристик и

---

<sup>19</sup> Здесь автор в своей манере небрежен с цитатами. В действительности он цитирует близкий фрагмент из 2 Кор 5:1 (прим. пер.).

<sup>20</sup> Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 84-85.

<sup>21</sup> У К. Манхейма речь идет о Германии начала XIX века (прим ред.).

<sup>22</sup> Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 228.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

игнорирует прочие. Обе названные черты, а именно, не универсальность и избирательность, являются основополагающими для генерализации. В действительности их роль часто преувеличивают, что ведет к употреблению термина «генерализация» в уничижительном смысле, как синонима «неопределенности». Если эти характеристики использовать правильно, то они гарантируют, что обобщения поддаются исправлению<sup>25</sup>. В этом контексте предметом нашего интереса будет «религия», как родовое имя общей антропологической категории, номиналистический, интеллектуальный конструкт, который, естественно, не следует рассматривать как некую «реальность». В таком понимании, конечно же, никаких родов не существуют.

Здесь настало время обратиться к помощи современных лингвистических теорий. Научное конструирование «религии» как интеллектуальной категории должен формировать горизонт религиоведения, в той же мере, в какой термин «язык» формирует горизонт лингвистики или термин «культура» – антропологии. В каждом из этих случаев родовая категория предоставляет дисциплине теоретический объект исследования, отличный от частных предметов исследования, но дополняющий их. Рассматривая только аналогию с языком, Х. Пеннер настойчиво напоминает нам о значении проекта Ф. де Соссюра<sup>26</sup>, целью которого было «показать лингвисту, что он делает», сознательно противо­поставляя лингвистику тому, что Соссюр называл «этнографической стороной языка»<sup>27</sup>. Вот как это было описано одним исследователем языка:

Соссюр – без сомнения, был одним из первых, кто заявил о необходимости совершить в лингвистике то, что Кант называл коперниканским переворотом. [Соссюр] разграничивает **предметную область** лингвистики – поле лингвистического исследования, которое содержит в себе все множество явлений, в большей или меньшей степени связанных с употреблением языка – и его **объект**... Роль общей лингвистики... – состоит в том, чтобы создать концепции, которые позволили бы нам в ходе конкретного исследования любого языка, разглядеть объект в предметной области.

Важно помнить, что методологическое разграничение Ф. де Соссюра «языка» и «речи» разделяют большинство лингвистов, несмотря на острые споры об определении этих терминов, а также об адекватных критериях, позволяющих различить эмпирическую предметную область и теоретический объект исследования. Иначе говоря, формулировка одновременно и спорна, и поддается корректировке. Именно этот спор об объекте привел к самым важным теоретическим достижениям в лингвистике.

Рассмотрим этот вопрос под другим углом. Религиоведение более упорно, чем другие науки, настаивает на идее одной из ветвей неокантианства о том, что разделение наук на гуманитарные и естественные основывается на способе объяснения, а не интерпретации. Естественные науки, в одной из ранних формулировок, отдают привилегии общему (через соотнесение с имеющими форму законов суждениями), гуманитарные – индивидуальному или даже уникальному. Считалось, что каждая наука располагает своим собственным материалом и своей предметной областью. Намного более плодотворной является альтернативная модель, восходящая к другой ветви неокантианства, которая рассматривала два выше названных подхода как альтернативные способы

---

<sup>25</sup> См., напр.: Mill J.S. A System of Logic, 10th ed. – London: 1879. – Vol. 2, p. 127-141, 360-380. См. также: Oxford English Dictionary, s.v. 'general,' 'generality,' 'generalization,' 'generalize.'

<sup>26</sup> Penner H.H. Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion. – New York: 1989, в особенности p. 130-134.

<sup>27</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 2002.- С. 52.



рассмотрения одного и того же материала одной и той же предметной области<sup>28</sup>. Оба подхода использовали термин «редукция» – и нигде он не имел такого значения, как в религиоведении – как в некотором смысле двойственный код, маркирующий различие между генерализирующим и индивидуализирующим методами. В естественных науках редукция оценивалась положительно, в большинстве гуманитарных наук она отвергалась. Эта точка зрения – время от времени возносимая до высот этического обвинения – является (и уже была в течение некоторого времени) совершенно неприемлемой.

Как объяснения, так и интерпретации возможны благодаря неожиданности. Именно специфическая предметная область делает неожиданность возможной для каждого ученого. Как в естественных, так и в гуманитарных науках неожиданность всегда ограничена сведением неизвестного к его отношению к известному. Как в естественных, так и в гуманитарных науках это возможно благодаря переводу: предполагается, что концептуальный язык второго уровня, приемлемый в одной сфере (известное/знакомое), можно использовать для перевода концептуальных языков второго уровня, приемлемых в другой сфере (неизвестное/незнакомое). Пожалуй, лучшим образцом применения такой процедуры в религиоведении является перевод Дюркгеймом языка религии (в данном случае понимаемого как неизвестное) на язык общества (понимаемый как известное). Момент, в котором можно не соглашаться с Дюркгеймом, – это его установка на достижение простоты в объяснении. Формулировка Леви-Стросса подойдет здесь лучше: «Научное объяснение состоит не в переходе от сложности к простоте, а в замене менее уместимой сложности на более уместимую»<sup>29</sup>.

Естественно, приемлемость любого перевода можно оспорить, тем более что в религиоведении отсутствует разработанная теория перевода. Однако полностью отвергнуть эту процедуру можно лишь отрицая саму возможность перевода, что, как правило, достигается через обращение к идее о несопоставимости одного языка другому. Такие обращения, если мы их принимаем, влекут за собой вывод, что гуманитарные науки, строго говоря, невозможны<sup>30</sup>.

Я отмечу только два следствия выше сказанного. Во-первых, перевод относится к сфере языка и, следовательно, неизбежно является социальной деятельностью, проблемой общественного значения, а не индивидуального смысла. В религиоведении сферой общественного является в первую очередь академическое сообщество, и, соответственно, основным вопросом здесь становятся определение отношения изучения «религии» и других направлений исследования, а именно вопрос о местоположении относительно других участников дискуссии, с которыми религиоведам предстоит выработать единые правила перевода. Второе следствие состоит в том, что перевод не может быть до конца точным (идет ли речь о концептуальном или естественном языке, интер- или интракультуральном). Вновь вспоминая термин Шеллинга (позаимство-

---

<sup>28</sup> См.: Smith J.Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. – Chicago: 1987. – p. 33-34 и 138-139, а также примечания 48-51.

<sup>29</sup> Леви-Стросс К. *Первобытное мышление*. – М., 1994. – С. 309.

<sup>30</sup> См.: Feleppa R. *Convention, Translation and Understanding; Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture*. – Albany: 1988. Х. Пеннер, следуя за Д. Дэвидсоном, настойчиво уверяет в возможности перевода: «Интерпретация – есть перевод. Невозможно помыслить представление, согласно которому кто-то говорит на языке, который невозможно интерпретировать – в языке заложена возможность перевода» (Penner H.H. *Interpretation // Guide to the Study of Religion / Ed. by W. Braun & R.T. McCutcheon*. – London; New York: 2000. – p. 69. См. также: Penner H.H. *Holistic Analysis: Conjectures and Refutations // Journal of the American Academy of Religion*, №62 (1994), p. 977-996; *Он же*. Why Does Semantics Matter to the Study of Religion? // *Method and Theory in the Study of Religion*, №7 (1995), p. 221-249.

ванный им у Кольриджа), можно сказать, что перевод никогда не может быть «тавтологичным». Всегда будут расхождения. (Вспоминая старую истину, «Переводить – значит клеветать»). Главными для любого переводчика становятся вопросы уместности и «пригодности», вопросы, которые должны пройти через двойное методологическое «сито» сравнения и критики.

Естественно, когнитивная сила любого перевода, модели, карты, обобщения или повторного описания – например, при конструировании «религии» – не заключается в их когерентности. В данном случае – это результат их *отличия* от предметной области. Такой вывод, в общем и целом, отвергался практически на всем протяжении истории «истории религий». Но это сопротивление имело свою цену. Слишком многие работы религиоведов представляют собой пересказы, академическую версию ритуального повторения, которые в действительности являются жалкими подобиями перевода, в недостаточной для целей науки степени отличающимися от предмета своего исследования. И так, теория, модель, концептуальная категория, обобщение не могут существовать просто как более понятным языком переписанный исходный вариант.

В качестве альтернативы можно настаивать на точке зрения, которая делает нашу рассказанную дважды историю и в самом деле скучной, а именно настойчиво отрицать, что наука основывается на конструировании теоретического предмета своего исследования, настаивать, что она основана на исследовании уникальной реальности, которая не приемлет иной формы перевода, кроме пересказа. Это значит – соглашаться с довольно странным «тавтологичским» утверждением, которое в последний раз прозвучало в описании истории религий как науки, созданном в Университете Чикаго в 1960-61 гг: «“История религий” утверждает, что возможны веские доводы в пользу интерпретации трансцендентного как трансцендентного»<sup>31</sup>. Это выражение, в котором негласно признается несоизмеримость языков и невозможность перевода, отрицает когнитивную ценность различия. Такая постановка вопроса обрекает религиоведение жить в мире борхесовского Пьера Менара, где пересказать историю можно только слово в слово, а любое слово можно перевести только им самим<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> University of Chicago, The Divinity School, Announcements for Sessions of 1960-1961. – Chicago: 1960. [№]3.

<sup>32</sup> См.: Борхес Х.Л. Пьер Менар, автор «Дон-Кихота» // Борхес Х.Л. Проза разных лет: Сборник. – М., 1984.

## Поиски единственного обряда и вопрос о выборе веры в японском буддизме XIII века<sup>1</sup>

В конце XII в. и в XIII в. в японском буддизме сразу несколько мыслителей выдвигают учения, где делается упор на какой-то один способ подвижничества. Таковы «памятование о будде» 念仏, *нэмбуцу*, для Хо:нэн и Синран, «сидячее созерцание» 座禪, *дзадзэн*, для До:гэн, возглашение заглавия «Лотосовой сутры» 題目, *даймоку*, для Нитирэн. Каждый из этих видов обрядовой деятельности мыслится как единственный, исключительный. В связи с ним ставится и вопрос о выборе веры. Принадлежать к какому-то движению означает теперь — следовать только ему, отказавшись от других учений и обрядов. При этом все перечисленные обряды, как и основы учения о них, были еще прежде разработаны в школе Тэндай. В ней же начинали свой монашеский путь названные мыслители. Все они критиковали современную им школу Тэндай и одним из главных ее недостатков называли равнодушие к подвижничеству. В самой школе Тэндай в XII-XIII вв. шла запись устных наставлений, сосредоточенных вокруг «исконной просветленности» 本覚, *хонгаку*. На первый взгляд, из того, что любое живое существо уже исконно просветлено, действительно следует ненужность каких-либо подвижнических усилий. Однако в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай в первой пол. XIII в. было выстроено свое учение об обрядах, в том числе и о единственном обряде, могущем заменить собою все прочие. Текст под заглавием «Созерцание истинной сущности», «*Шиннёкан*», описывает такой обряд и содержит ответ критикам учения Тэндай — сторонникам *нэмбуцу* и *дзэн*.

In the late 12<sup>th</sup> century and in 13<sup>th</sup> century in the Japanese Buddhism some thinkers at once put forward doctrines where the emphasis for any one way of practice becomes. These are *nenbutsu* for Hōnen and Shinran, *zazen* for Dōgen, *daimoku* for Nichiren. Each of these kinds of practice is thought as unique, exclusive. In this connection the question on a belief choice is put also. To belong to any Buddhist movement means now to follow only to it, refusing other doctrines and ceremonies. All listed rites, as well as doctrines of them, have been still developed at Tendai school. All named thinkers began their monastic way in this school. All of them criticized Tendai school, for its indifference to practice in the first line. At Tendai school in 12<sup>th</sup> and in 13<sup>th</sup> centuries was recorded the oral tradition of the “Original Enlightenment”, *hongaku*. At first sight, any practice is really useless, if any sentient being is already enlightened. However the *hongaku* tradition created the doctrine of practices, including the unique-practice doctrine, able to replace all other. The text under the title “*Shinnyokan*” describes such unique rite and answers to critics of the doctrine of Tendai.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Японская буддийская философия, школа Тэндай, традиция «исконной просветленности», Хо:нэн, Синран, До:гэн, Нитирэн.

KEYWORDS: Japanese Buddhist philosophy, Tendai school, the “Original Enlightenment” tradition, Hōnen, Dōgen, Nichiren.

Речь об одном из обрядов как «исключительном» 専修, *сэндзю*, в Японии первым заводит Хо:нэн (1133-1212), основатель школы Дзё:до, в 1170-х гг. Его проповедь резко противоречит общепринятым в ту пору установкам.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РФФИ. Код проекта 08-03-00180а. Работа публикуется в авторской редакции.

Прежде, хотя разновидностей обряда было известно много, но смысл их всех мыслился в общем одинаково: подвижник достигает единения с почитаемым существом (буддой, бодхисаттвой, богом) и получает доступ к чудесной силе, за счет которой может достичь желаемой цели. Обычно целью было помочь себе и другим обрести мирские блага, реже — выйти прочь из круговорота перерождений. Выбор того или иного обряда определялся по тому, ради кого этот обряд совершали, каких благ искали, от каких препятствий на пути к освобождению старались избавиться. Как писал Ку:кай в «Тайном ключе к Сутресердцу Праджня-парамиты» («Ханья Сингё:-хикэн», ок. 834), «когда подбирают средства для исцеления отравленных, то противоядие зависит от разновидности яда» [Трубникова 2000, 292], — одного обряда для всех быть не может, ведь в изменчивом мире страданий каждое существо всякий раз страдает по-разному.

При таком подходе, как у Ку:кай и его продолжателей, выбор веры может не подразумеваться вообще. Приверженцы любого из учений всякий раз по-своему правы, хотя учения и можно выстроить в ряд от менее совершенных к более совершенным — в зависимости от грубости или тонкости людских задатков, которым соразмерна та или иная проповедь. Или же о вере говорится в самом общем смысле — как о решимости искать прибежища у Трех Сокровищ: Будды, его Учения и Общины. Впрочем, небуддийские учения тоже могут быть осмыслены как «уловки» Будды, предназначенные для тех, кто, например, способен усвоить истину в виде даосских или конфуцианских наставлений. Выбор учения, конечно, зависит от того, какие именно из своих задатков человек задействует, но это зависит от уровня познавательных способностей, а не от свободного решения.

По-другому рассуждает Хо:нэн. Он, как и большинство его современников, убежден, что мир вступил в эпоху «конца Дхармы» 末法, *манпо*. По Хо:нэн, это значит: все люди отравлены уже безнадежно и лекарства бесполезны; заблуждения и страдания в здешней жизни неустранимы. Спасти нас может только Изначальный обет будды Амида. Он гласит, что все мы возродимся в Чистой земле Высшей Радости, если только с верою в сердце обратимся к Амиде, пожелаем родиться в его счастливой стране и позовем его по имени. Итак, нам остается лишь «памятовать о будде», произнося слова «Слава будде Амиде». Пускай способности у всех нас одинаково ничтожны, мы вольны довериться будде и восславить его, а можем не делать этого, — так что выбор остается за нами.

При жизни Хо:нэн его проповедь порицали за пренебрежение к другим обрядам, в том числе и к почитанию «родных богов», *ками* (что будто бы влечет за собой и измену государю как потомку богов). У критиков Хо:нэн и у его защитников уже звучит вопрос о выборе «исключительной» веры: означает ли вера в действенность *нэмбуцу* неверие во все прочие пути к спасению? В дальнейшем на протяжении XIII в. в Японии этот вопрос обсуждается с разных сторон.

Выбор обряда как единственного может основываться на нескольких посылаках:

- 1) Этот обряд прост, то есть един в себе, не многоступенчат;
- 2) Он скор, не занимает много времени;
- 3) Он легок, не требует особенно тонкого ума, памяти, усердия, развитого навыка сосредоточения;
- 4) Он доступен, для него не нужны особое здание, одежда, утварь, книги, статуи, картины и пр.;
- 5) Он открыт для всех, в том числе для грешных, дурных людей;

б) Он одним махом репает или упраздняет все задачи: и мирские, и по-тусторонние; его одного достаточно для достижения конечной цели.

«Исключительность» обряда также может пониматься в нескольких смыслах:

А) Все остальные обряды бесполезны изначально либо утратили силу в наступившем «последнем веке»;

Б) Другие обряды тоже действенны, но слишком громоздки, трудны и т.д., так что этот выгоднее: по времени, по затратам, по удобству;

В) Другие обряды полезны лишь частично, а этот приносит всю мыслимую пользу сразу.

Кроме *нэмбуцу* на роль единственного способа подвижничества притя-зали и другие обряды. Не ко всем ним относятся все перечисленные признаки. Но прежде чем говорить об этих обрядах, я хотела бы сказать несколько слов о различиях между буддийскими движениями XIII в. и прежними школами на уровне общих установок.

### **Различия между буддийскими школами Японии эпох Нара, Хэйан и Камакура**

Первые буддийские школы Японии, сложившиеся в эпоху Нара (VIII в.), — Рицу, Куся, Хоссо:, Санрон, Дзё:дзицу и Кэгон — разрабатывали каждая какой-то один из разделов буддийского учения. Это были монашеские заповеди (Рицу), сознание и опыт, выстраиваемый сознанием (Куся, Хоссо:), соотношение мнимого и истинного знания, «пустота» как всеобщая относительность и как основа познаваемого мира (Санрон, Дзё:зицу), будда как первооснова обо-их миров, мнимого и истинного (Кэгон). Квоты на ежегодный набор монахов в «государстве законов» VIII в. распределялись по школам, но монашеская об-щина у них была единая, основанная на одинаковых посвящениях по Уставу. Обряды тоже поначалу были единообразны и нацелены на «защиту страны» 護国, *гококу*. Различные традиции передачи обрядовых навыков были связаны не со школами, а с отдельными наставниками, прибывшими из Китая. Круг почитаемых будд, бодхисаттв и иных существ для школ Нара и в VIII в., и в дальнейшем тоже был единым, хотя в каждом храме могли особенно чтить ка-кого-то одного будду или бодхисаттву. В этом смысле показательна деятель-ность Дзё:кэй из школы Хоссо: на рубеже XII-XIII вв. Он составил несколько обрядовых руководств для разных храмов, и всякий раз доказывал, что такой-то обряд — наилучший. Вместе с тем, Дзё:кэй известен как один из главных критиков учения Хо:нэн; см. [Трубникова, Бачурин 2009, 428-433].

В начале IX в. Сайтё: (767-822) основал школу Тэндай, а Ку:кай — шко-лу Сингон. В эпоху Хэйан (IX-XII вв.) эти школы предлагали каждая свое осо-бое изложение буддийского учения в целом. Они имели каждая свой круг почи-таемых существ, свои особые посвящения, а значит, и свои общины. Обе они разрабатывали «тайнства», то есть прикладные обрядовые знания, осмыслили действенность обряда, место подвижника в мире и в государстве и т.д. Однако цель у этих школ была одна — та же самая, что и у школ Нара. Это «польза и выгода в здешнем мире», защита страны и помощь отдельным людям путем обряда, нацеленного на «чудо», на изменение мира в желаемую сторону (пусть при этом речь и идет всего лишь о смене одного наваждения, мучительного, другим, более приятным). Под влиянием двух школ эпохи Хэйан «тайнства» были усвоены и храмами Нара, а также святилищами «родных богов», при-нявшими совместное почитание богов и будд.

Пристрастие знатных семей Японии к «тайнствам» объясняется не только красотой обрядов. Дело еще и в том, что люди из древних чиновных и военных родов все в какой-то мере сами были жрецами своих родовых богов.

Прикладное учение об обряде было им ближе, чем какой-либо другой раздел буддийских наставлений. Это относится и к столичной знати, и к местной. В этом смысле можно сказать, что «тайнства» были основой всей религиозной жизни эпохи Хэйан. И главную роль в такой религии играл умелый исполнитель обряда — независимо от того, было ли почитание богов и будд его единственным занятием или же только одним из видов его деятельности.

В эпохи Нара и Хэйан внутри пестрой, но по смыслу единой обрядности уже существовали и те виды подвижничества, которые затем, в эпоху Камакура, будут выделены как «исключительные». Последователи Чистой земли еще в X-XI вв. разрабатывали простой обряд «памятования о будде» как составную часть более крупных обрядов или же как обряд для особых трудных случаев, например — для предсмертного часа, когда уже нет ни времени, ни сил, чтобы пригласить знатоков и устроить сложное «тайное» действие. Приверженцы «созерцания» считали *дзэн* важной частью подготовки подвижника к обрядам. Но в эпоху Камакура (XIII-XIV вв.) новые школы подходят к этим обрядам по-иному, сводят к ним всё содержание своей деятельности. Это касается не только Хо:нэн с его «исключительным памятованием». Для Дайнитибо: Но:нин (XII в., основатель школы Нихон Дарума традиции *дзэн*) «созерцание» замещает любые обряды. Представители старых школ критиковали и Но:нин тоже — за отрицание обрядового многообразия.

Уже Эйсай (1141-1215, основатель школы Риндзай традиции *дзэн*), а позже и преемник Хо:нэн, Сё:ко: (1162-1248) находят место в деятельности своих школ некоторым другим обрядам наряду с *дзэн* или *нэмбуцу*. Однако новые школы существенно иначе подходят к самому обряду. Они предлагают способ подвижничества для каждого человека, а не только для посвященных мастеров обряда. И целью для них выступает не «чудо», не преобразование мира — а изменение самого человека. Мир при этом тоже, конечно, изменяется, но уже не за счет чудес, а за счет обычной работы человека, который научился жить иначе.

Такой подход, как и прежде, предполагает разные виды обучения для разных людей, но теперь «разность» между людьми мыслится по-другому. Здесь перед нами уже не множество единичных существ с их уникальными задатками, а общество, поделенное на сословия. В эпоху Хэйан один и тот же набор обрядовых средств был доступен столичной и местной знати, воинам и простолюдинам, разница сводилась лишь к размаху обрядов. В эпоху Камакура школы во многом становятся сословными. Их наставники, будучи монахами, стараются оставаться внутри тех сословий, к которым принадлежат их почитатели-миряне. Для школы Дзё:до это в основном крестьяне, горожане и незнатные воины. Для школы Риндзай это военная знать, а для школы Со:то: — «средняя» часть воинского сословия. Учение Нитирэн обращено к служилым людям разного происхождения, к воинам и чиновникам, готовым стать опорой для новой державы — еще более сплоченной и сильной, чем когда-то было «государство законов» эпохи Нара. Только такое государство, по Нитирэн, смогло бы противостоять монгольскому нашествию (оно грозило Японии в 1260-х — 1270-х гг.). А единство этому государству должны задавать один для всей страны предмет почитания — «Лотосовая сутра» — и единый простой обряд величания этой сутры. Выбор веры служит теперь одним из средств сословного самоопределения человека в обществе, которое переустраивается на новый лад под властью военного правительства.

«Профессиональные» мастера обряда, монахи старых школ и жрецы «родных богов», выделяются в своеобразное сословие, близко связанное с чиновными и военными знатными домами, и все же обособленное. О «храмовых домах» и в XII в., и в XIII-XIV вв. тоже можно сказать, что у них имеется своя

«религия», основанная на «тайнствах» и на традиции «исконной просветленности». Ведущую роль среди таких «храмовых домов» играла школа Тэндай.

### **Традиция «исконной просветленности» школы Тэндай и ее источники**

В широком смысле к традиции «исконной просветленности», *хонгаку*, относятся все учения, исходящие из тождества каждого единичного живого существа с вечным буддой. На таком тождестве основано единение подвижника с буддой, бодхисатвой или божеством в ходе «тайного» обряда. Приверженцы *дзэн* и почитатели «Лотосовой сутры» тоже признают это тождество. В узком же смысле под японской традицией «исконной просветленности» принято понимать ряд текстов школы Тэндай, составленных в XII-XIV вв. Здесь «исконно просветленными» предстают не только любой человек, зверь или бог, но и растение, и камень, и вода, и огонь, и рукотворная вещь — всё, что мы наблюдаем в изменчивом мире явлений. Долгое время тексты из этого ряда считались подлинными сочинениями Сайтё, Эннин (IX в.) Гэнсин (X-XI вв.) и других наставников школы Тэндай. В XX в. историки буддизма пересмотрели их датировку и выделили их в особую традицию. Научное издание текстов традиции *хонгаку* см.: [Хонгаку 1973]. См. тж.: [Трубникова 2008; Трубникова 2008a].

Главным источником учения об «исконной просветленности» в школе Тэндай была «Лотосовая сутра» с ее установкой на то, что каждый из нас станет буддой. Другими источниками традиции *хонгаку* были «Сутра о нирване», «Сутра цветочного убранства», «Сутра совершенного пробуждения», а также несколько трактатов, и прежде всего — «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», где впервые появляется само понятие «исконная просветленность». См.: [Трактат о пробуждении веры 1997].

В «Трактате» различаются четыре вида веры (信, кит. *синь*, яп. *син*): в «исконную основу», в Будду, Учение и Общину. Они соответствуют четырем разновидностям человеческих сердец. Верить в «исконную основу» 根本, кит. *гэньбэнь*, яп. *компон*, — значит с радостью помнить об истинной природе потока «дхарм», нашего опыта познания изменчивого мира. Истинная сущность, которую мы ищем, двигаясь от заблуждения к просветлению, — это сущность не чего-либо, а именно обманчивых явлений. А коль скоро это так, то наши ложные страсти — это и есть просветление, страдания — это и есть освобождение, сансара — это и есть нирвана. Так мысль «Трактата» понимает в традиции «исконной просветленности», см.: [Трубникова 2008a]. Верить в Будду — значит верить в то, что он наделен «неизмеримым количеством благих свойств и качеств, <...> постоянно памятовать об этих качествах, приближаться к ним, почитать их, преклоняться перед ними», и тем самым развивать свои благие задатки и продвигаться к высшему знанию. Верить в Учение — значит верить в то, что оно «приносит великую пользу и благо», постоянно помнить о необходимости непрерывного подвижничества ради спасения всех живых существ. И наконец, верить в Общину — значит верить, что она способна «самосовершенствоваться, принося благо как себе, так и другим живым существам. Человек, наделенный такой верой, с радостью стремится приблизиться к сонму бодхисаттв и искать их наставлений относительно правильной практики самосовершенствования» (перевод Е.А. Торчинова). Признавая Будду как образец, Учение — как способ познания и Общину — как сообщество наставников и единомышленников, человек выражает готовность следовать такому образцу, применять такой способ, действовать заодно с таким сообществом, на деле осуществлять свое знание «истинной сущности» 眞如, кит. *чжэньжу*, яп. *синнё*.

Сходство подобной веры с присягой на верность можно в дальнейшем проследить и в текстах школы Тэндай, и у многих наставников эпохи Камакура.

Выбор веры может выражаться в том, что из всех учений выбирается одно, из множества будд – один будда, из общины — какая-то ее часть. Наставники школы Тэндай и мыслители из новых школ в Японии XIII в. спорили допустимости и необходимости такого выбора. Сторонников «исконной просветленности» винили в том, что они сосредоточены на первом виде веры — на признании «исконной основы». И раз они не делают «исключительного» выбора в пользу того или иного учения и общины, то они равнодушны к деятельной стороне веры вообще. В ответ монахи Тэндай упрекали своих противников в том, что те принижают другие учения и другие сообщества внутри большой буддийской общины.

В Японии наряду с «Трактатом о пробуждении веры» часто использовали текст, который считается комментарием нему — «Толкование к Трактату о Махаяне». О надежности «Толкования» как источника шли споры, и все-таки в Японии на него ссылались многие мыслители разных школ. Здесь живое существо, обретая прибежище в «исконной просветленности», достигает «ровного равенства», избавляется от всех ложных различений. В мире рождений и смертей «исконная просветленность», «начатое движение к просветлению», «непросветленность» и «окончательное просветление» (по «Трактату»), выступают как четыре уровня проявления «истинной сущности, исконной просветленности» — она же, согласно «Толкованию», есть «вместилище Татхагаты», «зародыш будды» в каждом из нас.

Ища и обретая «истинную сущность», человек получает доступ к тому истинному знанию, которое присуще ему изначально, находит все Три Сокровища в самом себе. Об этом говорится в «Сутре о сосредоточении на Цветке Лотоса» — еще одном источнике традиции *хонгаку* школы Тэндай. Здесь подвижник обращается за прибежищем к своему собственному «исконно-просветленному сердцу», оно же — «лотосовая опора» для истинной Дхармы, вместилище всех будд и бодхисаттв. См.: [Трубникова 2008, 158]. Познающий достигает тождества с «истинной сущностью» — подобно тому как при «тайном» обряде подвижник достигает единства с почитаемым существом. Истина, заключенная в этой сущности, открывается познающему так же, как подвижнику достаются чудесные силы, которые есть у будды.

В японской традиции «исконной просветленности» такой подход особенно четко прослеживается в тексте под заглавием «Созерцании истинной сущности», «*Синнёкан*». Он был составлен в школе Тэндай в первой половине XIII в.

Мне бы хотелось сопоставить установки этого текста со взглядами двух японских мыслителей, работавших в начале XIII в., — Синран и До:гэн.

### **Подвижничество и вера у Синран и До:гэн**

По Синран (1173-1163), для возрождения в «Чистой Земле» достаточно «истинной веры» 眞信, *синдзин*, — веры в то, что все мы уже спасены силой обета будды Амида. «Памятование о будде» — это не обряд как таковой, а прямое осуществление обета будды. Оно ничуть не зависит от нас, но только от «иной силы», то есть от Изначального обета будды Амида.

В сочинении под заглавием «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («*Кё:гё:синсё:*», 1224 г.), Синран говорит, что в слове «*Наму*» (из «*Наму Амида буцу*») содержатся и наше обращение к будде, и призыв будды к нам: «Верьте!». Подобно тому как в традиции *хонгаку* подвижник обретает в самом себе «исконную просветленность», Синран в себе находит Изначальный обет 本願, *хонган*. Но чтобы найти его, слова «памятования» все-таки нужно произнести. А повторять *нэмбуцу* много раз не нужно — ведь это значило бы не полностью доверять будде.



Вслед за китайским наставником Таньлуанем (V-VI вв.) Синран говорит, что подвижник ведет себя с буддой, как хороший сын с родителями или как верный слуга с господином: не действует самовольно, а всегда следует желанию старшего. Единственность *нэмбуцу* определяется тем, что это не способ двигаться к будде, преодолевая наши разнообразные сложности, а решимость довериться будде, дать ему двигать нами. Нечто похожее происходит и при «тайном» обряде, но там подвижник вверяет себя почитаемому на время обрядового действия, а *нэмбуцу*, по Синран, закрепляет такое состояние навсегда.

«Памятование о будде» относится к другим обрядам как внутреннее действие — к внешним, как близкое — к далеким, всеобъемлющее — к ограниченному, чистое — к смешанному, скорое — к медленному, необратимое — к обратимому, уверенное — к сомнительному и т.д. «Легкое» произнесение имени Амида Синран противопоставляет сложному пути книжной учености (при этом сам он, хотя и называет себя глупцом, проповедует с опорой на множество сутр и трактатов).

Но если «памятование» дается нам «иной силой», то оно, вообще говоря, могло бы быть сколь угодно сложным. Синран отводит такое возражение, ссылаясь на свою глупость: по-настоящему он не знает, просто или сложно ему «памятовать», а знает только, что так ему жить легче, чем по-другому. Подвижничать обычными способами значит идти пешком по трудным дорогам, а «памятовать о будде» — плыть на надежном корабле.

Истинная вера не различает знатных и простых, монахов и мирян, мужчин и женщин, старых и молодых, для нее не важны ни дурная карма прежних жизней, ни сроки нынешнего подвижничества, ни умение правильно сосредоточиться. «Исключительность» доверия будде состоит еще и в том, что оно для Синран — то единственное, что зависит от нас самих, тогда как остальное мы предоставляем будде. Сама по себе вера легка и радостна — но принять ее трудно, и как раз потому, что она кажется слишком простой. См.: [БС 1974, 548-588; Синран 2002].

В «Избранные записи скорбящего об отступничестве» («Таннисё:», 1280-е гг.) вопли беседы Синран, записанные его учеником Юйэнбо: (1222-1289). Здесь Синран говорит: я не знаю, достигну ли я благодаря «памятованию» рождения в Чистой Земле, или же из-за этого деяния попаду в «подземные темницы» (буддийский ад). Но даже если бы оказалось, что Хо:нэн обманул меня, и я попал бы в ад, я не сожалел бы об этом, — ибо я из тех людей, для кого любой путь труден, и что бы я ни делал, мое место в аду. Таким образом, вера для Синран — это полное доверие, при котором успех может быть и не обеспечен, зато поражение без веры несомненно. Об этом же в «Учении, подвижничестве, вере и свидетельстве» говорит притча, где вера предстает как узкий мостик через двойной поток огня и воды: верующий бежит по этому мосту, потому что позади него — дикие звери и разбойники, а впереди слышен хотя бы голос друга.

«Памятование» не дает никаких заслуг, поэтому произносить *нэмбуцу* ради спасения родителей или наставника бессмысленно. Произнося имя Амида, мы лишь благодарим будду за незаслуженный дар, но сами не совершаем никакого благого дела. Если я не чувствую радости от того, что «вопрос о моем возрождении в Чистой Земле решен», это значит только одно — что вопрос действительно решен. Давая свой обет, Амида рассчитывал именно на таких, глупых и неблагодарных людей, а значит, ему еще вернее можно доверять.

Отличие своей проповеди от учения об «исконной просветленности» Синран здесь обозначает так. Понимать, что Изначальный обет уже исполнен, не значит быть просветленным. Сейчас, говорит он, мы не просветлены, а когда возродимся в Чистой Земле — то сольемся с истинной «природой дхарм» [Таннисё: 1993, 499].

До:гэн (1200-1253), в отличие от Синран, настаивает на том, что просветление совершается сейчас, ровно в то мгновение, когда человек предается «созерцанию». Главная установка его учения — на «единство подвижничества и свидетельства» 修證一等сюсё:-итто:. «Свидетельство» здесь — действительное осуществление просветления. «Сидячее созерцание», *дзадзэн* мыслится как «единственный» способ подвижничества потому, что если при нем не достигнешь окончательной цели, «озарения», то им вообще незачем заниматься.

В «Общих наставлениях по правилам сидячего созерцания» («*Фукан дзадзэнги*», 1227 г.) До:гэн отвечает на вопрос: для чего нужно подвижничать, если каждый человек изначально просветлен? Если между просветлением и заблуждением есть хоть какая-то разница, то эта разница — как между небом и землей, и ее невозможно преодолеть. Значит, для того, чтобы подвижничать, надо считать свою цель уже достигнутой — но тогда само подвижничество кажется излишним. Выход из этого противоречия До:гэн дает через понятие «сомнения»: в ходе «сидячего созерцания» преодолеваются не «заблуждения» как таковые, а колебания мысли, ее метания между противоположностями. Примером должно служить подвижничество Будды Шакьямуни и Бодхидхармы — эти два наставника не сомневались в необходимости «созерцания».

Далее описаны условия для *дзадзэн* — тихое помещение, умеренная еда и питье, правильное дыхание, устранение любых внешних впечатлений, отказ от суждений о добром и дурном, об истинном и ложном и т.д. «Если мысль возникает, замечай ее, когда ты ее заметишь, отгони ее! При долгом упражнении ты забудешь вещи и сам придешь к сосредоточению. В этом — искусство сидячего созерцания. Сидячее созерцание — врата учения, ведущие к великому покою и радости. Подвижник, преуспевший в созерцании, становится свободен как дракон в море, как тигр в горном лесу. Созерцанию предавались все великие наставники прошлого. Обучение с помощью слов недоступно «различающей мысли», не прошедшей подготовку в «сидячем созерцании». Изначально между всеми многочисленными учениями нет различий, и сколько бы они не спорили о понятиях, стремятся все они «вернуться к собственной самости», а радуются все «упражнению, приносящему счастье». До:гэн призывает подвижника: «Правильно открой сокровищницу собственной самости и сделай так, чтобы ты мог свободно наслаждаться ею!». См.: [БС 1974, 502-504; Дюмулен 1959].

В «Рассуждениях о различении пути» («*Бэндо:ва*», 1231 г.) До:гэн говорит, что *дзадзэн* — это способ осознания Дхармы, которую все живые существа изначально применяют, но не осознают этого. Когда подвижник сидит в созерцании, освобождения достигают вместе с ним и все существа во всех мирах. Он дарует им всем учение об «исконной просветленности», и весь мир начинает проповедовать — не словами, а самим своим существованием.

При созерцании сам подвижник не бездействует. В это нужно верить, доказать это не возможно. Основным доводом у До:гэн служат отсылки к примерам — самого Будды, китайских наставников школ Чань и других приверженцев «созерцания». О других путях к спасению До:гэн высказывается резко: *нэмбуцу* он сравнивает с весенним кваканьем лягушек, а тех буддистов, кто изучает Дхарму по книгам, сравнивает с тем врачом, который знает лекарские трактаты, но сам не умеет готовить лекарства. Среди способов подвижничества, по До:гэн, нет «лучших» и «худших», а есть истинный способ — *дзадзэн* — и есть все остальные, ложные. При этом сидение в созерцании До:гэн называет «легким» и «блаженным». Оно «единственно», потому что удается только тогда, когда подвижник всецело подчиняет себя ему. «Воистину, нельзя обрести подлинную мудрость, если не направить все усилия на какую-то единственную цель» [До:гэн 1993, 205]. Искать в себе будду, не занимаясь «сидячим созерцанием», бессмысленно — ведь иначе найти будду в себе мог бы каждый. Верить в

свое тождество с буддой бессмысленно, пока не попробуешь на деле осуществить его в «сидячем созерцании».

Вместе с тем, вера, по До:гэн, действует даже и вне *дзадзэн*. Когда подвижники *дзэн* внезапно приходят к озарению от ударов, случайно услышанных слов и т.п., то это происходит именно благодаря вере. Если есть вера, то прийти к озарению может любой человек в любую эпоху. Если у Хо:нэн и Синран вера — это то последнее, что остается людям в пору «конца Дхармы», то для До:гэн при наличии веры никакого «последнего века» нет вовсе.

Как отмечает Абэ Масао, у До:гэн свидетельство, подвижничество и вера полностью едины. У Синран же вера соединяет подвижничество и свидетельство, которые иначе были бы бесконечно далеки друг от друга [Абэ Масао 1992, 189-190]. Единственное условие всеобщего спасения До:гэн помещает не в прошлом, как Хо:нэн и Синран, а в настоящем. В этом он согласен с мыслителями школы Тэндай. Но они говорят о времени, наступающем после знакомства с истинным учением, а До:гэн — только о времени созерцания. Правда, для него такое мгновение равно вечности. Не разделяя подвижничество и свидетельство, До:гэн противопоставляет деятельное знание, оно же *дзадзэн*, знанию вне действия (такому, как у приверженцев «исконной просветленности»). «Если дадите волю чудесной практике <...>, то изначальное просветление сразу окажется у вас в руках, а если освободитесь от изначального просветления, то истинная практика сразу заполнит всё ваше тело» [До:гэн 1993, 202]. Об отношении До:гэн к традиции *хонгаку* см. подробнее: [Бабкова 2009].

### **Единственный обряд в «Созерцании истинной сущности»**

Вероятно, «Созерцание истинной сущности» предназначалось и для монахов, и для мирян, и должно было служить руководством к подвижническим упражнениям. В этом тексте предлагается единственный и достаточный способ подвижничества — созерцание «истинной сущности», она же «исконная просветленность», она же «истинное свойство всех дхарм», она же «будда в теле Закона-Дхармы» и т.д. Другим «исключительным» обрядам такое подвижничество противопоставлено как всеобъемлющее: «памятование о будде» и «созерцание» (*дзэн*) здесь предстают как частные случаи «созерцания истинной сущности».

Рассуждение об «истинной сущности» начинается с отсылки к учению тождестве собственного сердца, мира будды и миров живых существ (см. примечания к переводу). Если считаешь будду кем-то отдельным от тебя самого, то не видишь своей истинной сущности. Если же знаешь, что ты и есть истинная сущность, то все будды и бодхисаттвы, все сутры, все деяния и заслуги, то есть всё, что нужно для любого обряда, оказывается внутри тебя самого, в твоём распоряжении. Так что единственный обряд может заменять все другие, а может давать ключ к ним всем, обеспечивать их действенность. Созерцание истинной сущности ведёт и к самому трудному — стать буддой в нынешнем теле, как Девочка-Дракон в «Лотосовой сутре», и к самому легкому — возродиться в Чистой земле будды Амида. Неверие в «истинную сущность» — это клевета на Дхарму, и по «Лотосовой сутре» она карается в аду Авичи, самой страшной из «подземных темниц». И падение в ад, и возрождение в Чистой земле зависят только от меня самого, от моей веры или неверия. Граница между худшей и наилучшей участью проходит между недавним нашим незнанием и теперешним знанием того, что «я сам и есть истинная сущность».

Дальше в «Созерцании истинной сущности» говорится не только о тождестве живого существа с буддой в общем смысле, но о слиянии подвижника с буддой Амида, с будущим буддой Мироку, с бодхисаттвами Каннон, Фугэн и

другими, с учениками будды, с сутрами канона, с травами и деревьями, горами и реками, с морем и небом — ведь всё это есть истинная сущность.

Чтобы учить об «истинной сущности», все будды выходили и выходят в мир. Забвение «истинной сущности» вовлекает живое существо в круговорот перерождений, ведет к неверному проведению различий. Для созерцания истинной сущности» не требуется особых условий, как для других способов подвижничества. Им можно заниматься на ходу, стоя, сидя и лежа. Любые бытовые действия могут быть осмыслены как обряд. Коль скоро все люди и животные — это истинная сущность, и все будды — истинная сущность, то когда человек кормит семью или домашнюю живность — он тем самым делает подношения всем буддам. И когда человек заботится о самом себе, он тоже совершает подношение буддам. Такой подход может обосновывать крайнее себялюбие и отказ от обрядов вообще — но он же может и исключать себялюбие как такое, превращать в обряд всю повседневную жизнь человека. Во многих видах японского искусства прослеживается такая установка: украшение дома цветами, угощение гостя чаем и т.д. получают значение обряда. Обычно ее связывают с влиянием традиции *дзэн*, но она близка и традиции *хонгаку*.

Один цветок, одна щепотка благовоний имеют такую же ценность, как и бесчисленные подношения — ведь в каждом из этих малых даров пребывают все будды и бодхисаттвы, все сутры, все заслуги. Здесь можно отметить сходство с древнеиндийским взглядом на всё мироздание как на жертвоприношение: в Ригведе «жертвой боги жертвуют жертве», и из этого обряда возникает мир. В традиции *хонгаку*, как и в буддийских «тайнствах», мир предстает как мандала, внутри которой будды и бодхисаттвы совершают друг другу подношения светом.

Казалось бы, если всё, что нужно для созерцания истинной сущности, уже есть у каждого из нас, и если это же есть в любой книге, то незачем отдавать предпочтение какой-то одной сутре. И все-таки составители «Созерцания» говорят о «Лотосовой сутре» с особенным почтением. Уже в ее заглавии выражено единство истинно-сущностного человеческого сердца (оно же «Цветок Лотоса») и истинно-сущностного мироздания (оно же «Чудесная Дхарма» или «чудесная природа всех дхарм, всех вещей»). Поэтому без величания «Лотосовой сутры» невозможно понять, что «я сам и есть истинная сущность».

Другие сутры учат об отсечении ложных страстей, затмевающих нашу истинную природу. Но на самом деле в этом нет нужды. Преодолеть нужно только установку на различия, на то, что просветленный будда и я сам не тождественны друг другу. Пока любой из нас считает себя кем-то отдельным от будды, он — живое существо, но как только он осознает себя как истинную сущность, он тем самым становится буддой.

Учение об «истинной сущности» можно понимать как утверждение человеческой «самости», «я», что идет вразрез с одним из главных положений буддизма. Но это же учение можно толковать и как крайнюю степень отрицания «я». То, что у человека есть некое самоощущение и самосознание, берется как данность, и обряд нацелен на то, чтобы распространить это ощущение на весь мир, на деле достичь неразличимости «я» и «не-я». Такой обряд по сути един, но может быть разным для разных людей — в зависимости от того, чего они ждут от обряда.

Оценка традиции *хонгаку* как равнодушной к подвижничеству оказывается очень спорной. Это учение признает широкий круг обрядов, оно готово признать подвижничеством любую деятельность человека, если та ведется при должном сосредоточении. Роль учителя и книг, особенно «Лотосовой сутры», при этом остается важнейшей.