

К.Г. Маранджян

Конфуцианский трактат Накаэ Тодзю «Беседы со старцем» как достоверный исторический источник, или Были ли неграмотными самураи в начале XVII в.?

В статье рассматривается вопрос о том, насколько сетования конфуцианского ученого Накаэ Тодзю (1608–1648) о неграмотности и невежестве самураев отражали реальную ситуацию, а не были необходимой преамбулой для изложения нового учения, когда под «неграмотностью» подразумевалась духовная слепота аудитории, которой предлагалось новое альтернативное миропонимание.

Ключевые слова: конфуцианский трактат, жанр «вопрос–ответ», Накаэ Тодзю, неграмотность и невежество самураев, достоверный исторический источник.

К числу видных конфуцианских мыслителей начала эпохи Токугава относится Накаэ Тодзю (1608–1648), известный также как «Совершенномудрый из Оми». Самым знаменитым сочинением ученого считается ставший популярным в токугавское время труд «Беседы со старцем» (翁問答 «Окина мондо», 1640 г.), написанный, в отличие от большинства конфуцианских текстов тех лет, не на китайском, а на родном языке¹.

«Беседы со старцем», которые, как понятно из названия, представляют собой диалог между вымышленными персонажами — старцем и молодым учеником, — состоят из двух тетрадей (*маки*), каждая из которых, в свою очередь, включает в себя две части. Первая часть первой тетради посвящена важности сыновней почтительности, в то время как вторая часть рассматривает соотношение двух понятий — «бун» (文 «культура») и «бу» (武 «воинственность»). В первой части второй тетради разбираются понятие «гакумон» (學問 «образованность», «учение», иногда его переводят как «наука») и его соотношение с воинской доблестью, а во второй части проводится сопоставление даосизма, буддизма и конфуцианства.

Как видно даже из краткой характеристики содержания трактата, значительное внимание в нем уделено далеко не праздному для начала эпохи Эдо вопросу о соотношении культуры и воинского начала. Совершенно очевидно, что, рассуждая на эту тему, Накаэ имеет в виду актуальный для его эпохи свод законов «Букэ сэхатто» («Законы о военных домах»), составленный в 1615 г. монахом Судэном. Первая его

¹ Этот текст до сих пор не стал предметом специального изучения, хотя существует его перевод на английский язык, выполненный австралийской исследовательницей (см.: *Bieda W.A. A Study of the Life of Nakae Toju and a Comparative Analysis of His Thought with the Philosophy of the Chinese Ming Dynasty Thinker Wang Yang-ming. Translation of One of Nakae Toju's Major Writings "Okina mondo" ("Dialogue with an Old Man")*. University of Queensland, 1979). К сожалению, эта работа нам недоступна.

редакция (позднее свод дополнялся новыми статьями) гласила: «Воинам надлежит изучать изящную словесность и практиковать воинские искусства, такие как стрельба из лука и верховая езда»². Эта статья содержала аллюзию на одно высказывание из «Лунь юя» (гл. 19, § 22), в котором говорилось о Пути Вэнь-вана и У-вана. В данном контексте смысл этих слов однозначно воспринимался как обозначение пути «культуры и воинственности». Конечно, начало периода Токугава было временем трансформации самураев из воинов в бюрократов, служащих за жалование и инкорпорированных в общество, которое больше не нуждалось в их воинских доблестях, а взамен требовало от них участия в деле обеспечения мира в стране невоенными способами. Впрочем, подчеркнем, что обсуждение нормативного соотношения между «воинским» и «культурным» началами было характерно для многочисленных воинских наставлений, написанных много ранее «Букэ сёхатто». Обратимся, к примеру, к тексту «Правил Като Киёмаса» («Като Киёмаса окитэгаки»), датированных концом XVI — началом XVII в. Седьмая статья правил гласила:

«Должны старательно заниматься науками. Следует прежде всего ограничить себя чтением книг по военному искусству и совершенствованием в [добродетелях] верно-подданности и сыновней почтительности. Запрещается сочинять и писать стихи. Воины становятся слабыми, если в их сердцах поселяется любовь к изящному, и превращаются в слабовольных женщин. Поскольку родились в домах воинов, то основное предназначение — умереть в бою с большим мечом и мечом катана в руках. По этой причине если не будешь все время совершенствоваться на Пути воина, то в минуту смертельной опасности трудно будет умереть, не теряя присутствия духа, поэтому важно стараться достичь предела в военном деле (武 ぶ)» (Климов, 2010, с. 234).

Приведенный фрагмент со всей очевидностью свидетельствует о том, что проблематика соотношения «воинственности» и «культуры» для самураев входила в число приоритетных вопросов и что пути достижения некоего равновесия между «воинственностью» и «культурой» не всегда были однозначными и очевидными. Но этот фрагмент любопытен еще и тем, что в нем содержатся все основные понятия, вокруг которых и строился дискурс, и в первую очередь речь идет, конечно, о базовом понятии «наука» (學問 *гакумон*), о котором мы будем подробнее говорить ниже.

Помимо общеисторической причины у Накаэ была личная заинтересованность в обсуждении этой проблемы — в молодые годы он состоял на службе в княжестве Одзу, где стал предметом насмешек из-за своего пристрастия к учености. В биографии Тодзю, составленной одним из его учеников, описан эпизод, когда, завидев приближающегося Тодзю, один из самураев, желая поиздеваться над его взглядами, сказал: «Вот соизволил прийти господин Конфуций!» (Тодзю, 1940, т. 5, с. 45). Описанная сценка вполне недвусмысленно указывает на невысокий авторитет конфуцианства в самурайской среде в первые годы эпохи Токугава. Возможно, что напряжение в отношениях с окружающими его самураями стало одной из причин, по которой Тодзю довольно рано ушел со службы, самовольно покинув княжество и вернувшись на родину, в деревню Огава провинции Оми, где жила его овдовевшая мать.

Итак, какое же содержание вкладывает мыслитель в понятие «бун»? Это конфуцианское понятие обладает огромным семантическим полем — его значения варьируются от «знака» до «цивилизованности», от «текста» до «культуры». Какие же смыслы этого понятия актуализованы у Накаэ Тодзю?

Оно почти всегда используется в оппозиции с понятием «воинственность» (кит. «у»). Первый же вопрос (первая тетрадь, ч. 2) касается того, являются ли эти понятия,

² В «Букэ сёхатто» записано «文武弓馬ノ道、専ラ相嗜ムベキ事。». В «Лунь-юе» говорится о 文武之道.

связанные между собой, «словно два колеса повозки или два крыла у птицы», двумя разными сущностями (二色). В ответе говорится, что среди людей бытует неправильное понимание этих понятий. Под «культурными» обычно люди понимают «тех, кто мягок нравом и изящен, кто читает и пишет стихи или достиг мастерства на литературном поприще», а «воинственными» называют тех, кто «свиреп и грозен нравом, кто занимается воинскими искусствами, такими как стрельба из лука, верховая езда, изучает законы ведения войн и совершенствует свое воинское мастерство» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 115). А изначально эти два понятия составляли единую добродетель и их не разделяли. Они «словно инь и ян», одно не существует без другого. Сравнение этих двух понятий с принципами инь и ян выводит эти категории в область космологии, увязывая их с процессом рождения Неба и Земли. Подобный контекст свидетельствует о том, что эти категории наделяются универсальным характером.

Приведем слова Накаэ Тодзю. «Когда устанавливается Путь воинственности при отсутствии Пути культуры, то основой Пути воинственности является культура. Когда, используя мощь Пути воинственности, превалирует Путь культуры, то в его основе — воинственность. Кроме этого в мириадах вещей нет деления на „культуру“ и „воинственность“» (Там же, с. 116). Продолжая развивать эту мысль, Накаэ Тодзю переходит к еще одной теме: «Культура — другое название для Дао человеколюбия. Воинственность — другое название для Дао долга».

Из данных рассуждений видно, что эти понятия рассматриваются автором сразу (точнее, последовательно) в трех плоскостях — сначала на космическом уровне, потом на социальном и затем уже в пространстве этики. Иначе говоря, здесь выдержан традиционный принцип «Небо–Земля–человек», где в каждом из указанных измерений разворачивается оппозиция «культура–воинственность», в сущности являющаяся не оппозицией, а тесно взаимосвязанной парой, из которой невозможно без ущерба изъять один из ее компонентов. При этом Накаэ Тодзю выделяет еще одну пару — «бунгэй» (文芸) и «бугэй» (武芸), которую условно можно перевести как «изящные искусства» и «воинские искусства». В первое понятие входят литература, история, ритуалы, музыка, во второе — военное мастерство, стрельба из лука и пр. Однако и здесь Накаэ Тодзю не забывает четко определить соотношение этих «искусств» с более общими понятиями «культура» и «воинственность»: понятие «добродетель» (сюда относятся «культура» и «воинственность») соотносится с искусствами как «корень и вершина».

Проблема соотношения двух начал интересовала Тодзю не столько теоретически, сколько практически. Доказательством тому служит то обстоятельство, что львиная доля первой части второй тетради «Бесед со старцем» посвящена обсуждению важности и нужности образования или, точнее, образованности для самураев. И здесь на первый план выходит термин «гакумон» (学問), обозначающий одновременно и процесс обучения, и его результат (который весьма приблизительно можно описать с помощью русского термина «образованность»). Накаэ Тодзю не жалеет красноречия, чтобы показать своим читателям, что процесс обучения (который, безусловно, связан с «культурой») не может отрицательно сказаться на воинских доблестях. Он довольно откровенно порицает самураев, кичащихся своей неграмотностью, а в качестве назидательного примера приводит отважного воина Минамото Ёсисунэ и его оруженосца Бэнкэя. По его словам, они превосходили своих современников образованностью, но ни разу не потерпели поражения в схватке с противником, став символами безудержной воинской храбрости. Апелляция к этим уже мифологизированным персонажам была рассчитана на широкую аудиторию, однако в первую очередь была предназначена для самураев, которые, по-видимому, составляли большинство в шко-

ле Накаэ Тодзю. Ученый, которого шокировало отсутствие интереса к книжной учености и конфуцианским идеям у служивших вместе с ним в княжестве Одзу самураев, не жалел сил для того, чтобы досконально и с разных сторон обсудить эту тему.

Однако чтение «Бесед со старцем» заставляет читателя задуматься: неужели весь пафос и пространные аргументы в пользу необходимости «образования» для самураев имеют своей целью только переориентацию самураев с чисто военной деятельности на гражданскую (или, точнее, бюрократическую)? Неужели речь идет только о том, что самураи должны овладеть грамотой и книжной ученостью? Ведь гуманитарные и военные дисциплины, которые должны освоить самураи (и не только они), являются всего лишь «изящными» и «воинскими» искусствами, т.е. своего рода вторичными проявлениями «культуры» и «воинственности». Конечно, необходимость пересмотра места и роли самураев в структуре общества диктовала важность их «переобучения». Но это была сугубо прагматическая задача, и вряд ли именно она была той сверхзадачей, которую преследовал автор в своем конфуцианском трактате. К чему тогда Тодзю нужны были доказательства универсальности принципов «культура» и «воинственность»?

Ответ на все эти вопросы может дать рассмотрение понятия «гакумон». Что это такое? «Образование» в современном смысле слова? Откуда должен черпать знание человек? Из книг? Если нет, то каков же источник того знания, которым должен овладеть человек в результате «учения»? Все эти вопросы разбираются в первой части второй тетради сочинения.

Попытаемся только вкратце перечислить некоторые положения. Во-первых, даже неграмотные люди могут быть «образованными» (в терминологии Тодзю, 学問する гакумон-суру). Повторим еще раз: русский термин «образованность» только очень приблизительно передает смысл понятия «гакумон», которое значительно шире его по смыслу и внутреннему наполнению. Оно, скорее, ближе по смыслу к понятию «знание». Однако в нашем контексте мы предпочитаем использовать термин «образованность», потому что оно может обозначать и процесс (образование), и результат (образованность).

Образованность необязательно черпать из книг. Эту мысль Тодзю иллюстрирует примером Конфуция, который, «не читая „Лунь юя”, знал его». Кажущийся парадокс этого утверждения снимается следующей сентенцией ученого: «В далекой старине, когда еще не было письменности, изначально не было книг для чтения, учились, взяв за образец слова и деяния совершенных мудрецов» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 159). И только позднее, продолжает мысль Тодзю, дабы не утратить нить учения, были записаны книги. Эта риторика по поводу «чтения книг», безусловно, подразумевала более широкий и понятный его современникам контекст — в первую очередь точку зрения Чжу Си (1130–1200). Китайский философ считал, что постижение конфуцианских истин и в конечном счете Дао возможно только в результате чтения книг. Естественно, не любых книг, а только тех, что были выделены Чжу Си в качестве обязательных канонических текстов. Эта мысль была предельно ясно сформулирована Чжу Си, который писал, что путь обучения «находится не внутри человека, а в книгах» (Классическое конфуцианство, 2000, с. 216).

При этом сам процесс «чтения» принципиально отличался от того, что обыкновенный человек вкладывает в это понятие. По Чжу Си, от читателя требовалось не только уважительное отношение к тексту, но и определенная последовательность в чтении текстов, «вчувствование» в текст. И все же главным был не подробно разработанный Чжу Си *метод* чтения, а его *результат* — «умение посредством чтения обнаружить и понять „принципы“, лежащие в основе мироздания». В конечном счете

чтение было не просто интеллектуальным упражнением, а скорее интеллектуальным средством достижения моральных и духовных целей (Gardner, 1989, p. 151).

Накаэ Тодзю, конечно, не отрицает необходимости чтения, правда, в отличие от Чжу Си, он отдает предпочтение Пятикнижию, а не Четверокнижию, выделенному в канон Чжу Си. Однако ни начитанность, ни широкая эрудиция не являются, по его мнению, целью, к которой должен стремиться вставший на путь учения.

«В учении главное — очистить замутненное сердце и сделать лучше поведение человека» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 159) — такова в сжатом виде программа Тодзю. По его словам, источником подлинного знания является человеческое сердце — иначе говоря, этот источник находится не вне человека, а внутри его. И основная цель обучения — помочь человеку очистить его сердце (сознание). Здесь сказывается, по моему, не только влияние школы Ван Янмина, в которой постулировалась идея врожденного знания добра («благомыслия», по определению А.И. Кобзева), к которой явно тяготел Тодзю, но и его юношеские занятия дзэн-буддизмом. Таким образом, «образованность» обозначает прежде всего моральное и этическое знание, коренящееся в глубинах сердца самого человека. А это означает, что самураи должны не книжки читать, а, занимаясь интроспекцией, находить в себе моральные и этические смыслы бытия. Выражаясь современным языком, Тодзю предлагал довольно утопическую программу по изменению человека, чтобы сделать его по-настоящему моральным существом.

Как ни удивительно, но образцом «культурного самурая», на воспитание которого Накаэ Тодзю потратил столько усилий и красноречия, стал сам мыслитель. Он остался в истории как «совершенномудрый из Оми» и даже удостоился чести выступать в качестве образцового представителя японского народа в книге христианского мыслителя и проповедника Утимура Кандзо (1861–1930). И что знаменательно, память и славу ему принесли не его сочинения и даже не его ученики, а сама его личность, его поведение, ставшие образцом высокой морали для последующих поколений.

Однако здесь возникает вопрос: насколько сетования Накаэ Тодзю на некультурность и необразованность самураев были фактом исторической реальности и отражали ситуацию тех лет? Можем ли мы считать текст Накаэ Тодзю историческим источником, вызывающим полное доверие, и строить на его основе наше представление об уровне самураев той эпохи? Собственно, сомнения в абсолютной достоверности тех явлений, что описывает японский ученый, появились после сравнения «Бесед со старцем» со знаменитым буддийским текстом «Бэндова» (弁道話 «Рассуждения о различении Пути», 1231)³, принадлежащим основателю дзэнской школы Сото Эйхэй Догэну (1200–1253). Сочинения этого наставника, написанные преимущественно на японском языке, долгое время были преданы забвению и только в середине XVII в. получили распространение. Именно тогда трактат «Бэндова» был включен в качестве вводного сочинения в свод «Сёбогэндзо» («Сокровищница знания истинного учения»).

Конечно, речь не идет о том, что Накаэ Тодзю читал этот трактат и испытал его влияние, хотя и вероятность его знакомства с текстом допустима. Возможность сопоставлять эти два текста, написанные в разные эпохи, представляется оправданной, поскольку и тот и другой тексты были созданы людьми, выдвигавшими принципиально новые формы мысли. Догэн стал основателем японской дзэн-буддийской школы Сото (школа Созерцания), а Накаэ Тодзю был одним из первых конфуцианских ученых XVII в. Оба сочинения были своего рода манифестами их учений, при этом тексты написаны по-японски. Сближает их и то, что по структуре оба сочинения были

³ И.Е. Гарри предлагает другой перевод названия — «Беседы о постижении Пути» (см.: Гарри, 2003).

написаны в диалогической форме, наиболее удобной для обучения и усвоения новой информации. И здесь следует подчеркнуть, что столь популярный в токугавскую эпоху формат конфуцианских сочинений, составленный в виде вопросов и ответов, восходит к буддийской традиции. Как сообщает толковый словарь «Великий источник слов» (大辭泉 «Дайдзисэн»), термин «мондо» (問答) помимо буквального значения является еще и специальным буддийским термином, обозначающим короткий диалог между учеником, испытывающим сомнение по поводу учения, и его дзэнским наставником. Энциклопедия «Философия буддизма» дает более радикальное определение: «В китайской буддийской школе *чань* парадоксальный диалог, в процессе которого происходит обмен энигматическими высказываниями, репликами и восклицаниями, имеющими особый, „эзотерический“ смысл, вопросами-загадками и парадоксальными задачами, решение которых требует отказа от дискурсивно-логического мышления и пробуждения интуитивной мудрости; жанр соответствующей литературы» (Философия буддизма, 2011, с. 233). Как нам кажется, в нашем случае актуально именно последнее соображение — оба текста написаны в одном жанре.

Однако жанр текста еще недостаточное основание для сопоставления произведений, написанных в разные эпохи и принадлежащих двум разным традициям. Помимо формального сходства необходимо выявить на содержательном уровне то общее, что позволяет нам сравнивать эти два текста.

Как пишет А.М. Кабанов, в «Рассуждениях о различении Пути», написанных Догэном вскоре после возвращения из Китая в Японию, «достаточно отчетливо излагаются основные положения школы Сото. Основное внимание уделяется краеугольному камню всего учения: состояния „пробуждения“» (*сатори*) легче и быстрее всего можно достичь с помощью практики сидячей медитации (*дзадзэн*). Полемизируя с представителями других буддийских школ (в том числе и родственных дзэнских школ Риндзай и Дарумасю), Догэн утверждал, что все прочие виды религиозной практики, равно как и изучение буддийских текстов, могут быть только второстепенными, вспомогательными средствами, а единственная, унаследованная от самого Будды Шакьямуни истина открывается только перед теми, кто следует его наставлениям о важности сидячей медитации» (Кабанов, 2002, с. 42). И.Е. Гарри более пространно определяет основные постулаты этого текста, но в целом также согласен с тем, что в нем обсуждается одна из важнейших практик дзэнского буддизма, а потому это сочинение относится к категории установочных базовых текстов. Подчеркнем еще раз, что Догэн одним из первых начал писать по-японски, рассчитывая на широкую аудиторию. Итак, трактат «Рассуждения о различении Пути», без сомнения, относится к числу тех сочинений, в которых обществу (в данном случае буддийским адептам) предлагается какая-то новая идея или модель поведения. В этом смысле структурированный в виде вопросов-ответов текст является своего рода учебным. Вообще жанр текстов, выстроенных в форме вопросов и ответов, был известен в разных культурных традициях помимо буддийской. Прочитируем, к примеру, что пишет о нем исследователь русской литературы и истории славянских переводов Библии:

«Античная филология обогатила христианскую экзегетику более лаконичными и подвижными формами комментариев вроде схолий, глоссариев, катехизисов, нередко построенных в форме вопросов и ответов. По своей сути это был учебный пропедевтический жанр, дающий возможность в легкой и доступной форме познакомить читателя или слушателя с основами вероучения и с его частными деталями. В византийской письменности произведения такого рода назывались *ἑρωτήσεις* „вопросы“, *ἀποκρίσεις* „вопросы и ответы“, *ἀπορία καὶ λύσεις* „недоумения и

разрешения“, ζητήσεις „разыскания“, προβλήματα „задачи“, в латинской — questiones „вопросы“. Название „эротопокритический“ употребляемое для характеристики этих произведений, образовано от греческих слов ἐρώτησις и ἀλόκρισις и значит „вопросо-ответный“» (Алексеев, 1999, с. 26).

Пожалуй, и текст Догэна подпадает под категорию пропедевтического учебного жанра, тем более что «Рассуждения о различении Пути» являются своеобразным введением к его труду «Сёбогэндзо». Конечно, сочинение Накаэ Тодзю ни по масштабу, ни по уровню, ни по интеллектуальному наполнению не может сравниться с произведениями Догэна. Тем не менее их сближает ряд чисто формальных признаков. Оба сочинения: 1) излагают новые идеи и призваны убедить своих читателей в их нормативности, иными словами, они призваны открыть перед аудиторией «новые истины» (буддийские или конфуцианские); 2) формально принадлежат к одному учебно-пропедевтическому жанру «вопрос–ответ»; 3) написаны на родном японском языке, а не на языке классических текстов (т.е. на китайском) в расчете на привлечение как можно более широкой аудитории.

Если отвлечься от того, что оба текста относятся к разным традициям, и сконцентрировать все внимание на их структуре и композиции, то станет очевидным, что жанр, а стало быть, и форма подачи материала располагают одним инструментарием. Иными словами, оба текста перед изложением новых идей и учений должны продемонстрировать читателям их невежество и духовную слепоту и только после этой прамбулы переходить к сути излагаемого ими учения, предлагая новый или альтернативный путь к просветлению и достижению самосовершенствования.

Сравним фрагменты текстов Догэна и Накаэ Тодзю.

Догэн пишет: *«Вопрос: И в Индии, и в Китае люди первоначально были прямодушными. Распространение же учености способствовало тому, что люди, услышав проповедь буддийской Дхармы, тотчас же вступали на Путь. Но в нашей стране с древних времен у людей было мало человеколюбия и мудрости, почему и трудно посещать в них правильные семена [Учения]. И разве не обидно, что такими мы являемся из-за невежества! Даже наши монахи уступают мирянам в тех странах. Отношение к жизни у них легкомысленное, а мышление узкое и примитивное. Они стремятся только к материальным благам и к получению видимых почестей* (курсив мой. — К.М.). Разве могут подобные люди с помощью только сидячей медитации достичь просветления и познать Учение Будды?

Ответ: Я согласен, что еще не все люди в нашей стране в должной мере обладают человеколюбием и мудростью и потому и следуют неверному пути. Поэтому, если даже объяснять им истинный Закон, сладостный нектар может показаться им ядом. Их легко привлечь славой и почестями, но трудно отучить от ложных привязанностей. Но для того чтобы отплыть из этого мира, вовсе не обязательно использовать в качестве лодки мудрость людей или небожителей...» (Кабанов, 2002, с. 55).

Или: *«...И пусть даже наша страна не вполне человеколюбивая и мудрая, а умственные способности живущих в ней людей слабые, я не считаю, что им не под силу постичь буддийскую Дхарму. Кроме того, все люди изначально обладают истинными семенами праджни, хотя только немногие способны правильно усваивать наставления, чтобы с их помощью достичь просветления»* (Там же, с. 56).

Теперь обратимся к рассуждениям Накаэ Тодзю.

«В Китае среди воинов из ста человек редко когда один был неграмотным и бескультурным. Поэтому высшие генералы, совершавшие большие подвиги, были сильны и в воинских искусствах, и в изящных. В Японии среди самураев множество невежественных и неграмотных. Поэтому большинство самураев, обладающих велико-

лепным воинским мастерством, не владеют изящными искусствами» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 162).

Или еще пример: «Те же, кто повторяет, что занимающиеся учением нерешительны и не подходят для военного дела, не только заблуждаются, не уяснив сущности учения, они, будучи невежественными, завидуют образованности других и идут на всякие уловки, чтобы скрыть, как они стыдятся своей неграмотности. На самом деле это примитивная ошибка! К примеру, если у человека нет желания учиться и он просто так тратит время на литературу, это вовсе не станет помехой его воинской доблести. Так, Минамото Ёсицунэ и Бэнкэй, оба, и господин и слуга, превосходили своих современников образованностью, ни разу не потерпели поражения, и до окончания времен даже малые дети в качестве образцов беспримерной храбрости будут приводить их имена. *А если самураи, что кичатся своим невежеством, хоть в малейшей степени — хоть на кончик мизинца — будут действовать, подражая Ёсицунэ и Бэнкэю, одно это будет делать им честь. Трудно назвать хорошим воином того, кто бахвалится своей безграмотностью!* Если бы все неграмотные отличались в воинском мастерстве, то самыми искусными были бы деревенщины, косящие траву да возделывающие поля, бедняки, что собирают хворост в горах, да нищие, что бродяжничают, — они же первые по своему невежеству. Но разве они искусны в воинских умениях?» (Там же, с. 168).

Казалось бы, в случае Наказ Тодзю речь идет о «неграмотности» самураев, понимаемой в прямом смысле слова. Какими же терминами Наказ Тодзю обозначает понятие «неграмотность»? Таких терминов два. Первый — 文盲 (*монмо*)⁴, в японских толковых словарях его объясняют как «неумение читать и писать, безграмотность». Второй термин — 一文不通 (*итимонфуцу*) дословно переводится «не знать ни единого знака» и на первый взгляд означает также «неграмотность». Однако, если мы заглянем в авторитетнейший «Большой китайско-японский словарь», то обнаружим, что там приведена цитата из буддийского сочинения XIII в. «Собрание песка и камней» (沙石集 «Сясэкисю») Мудзю Итиэна (1279–1283): «Отдавал предпочтение только пути воинской доблести, оставаясь неграмотным или, точнее, бескультурным» (Дайканва дзитэн, 1960, т. 1, с. 56). Эта фраза встречается в «Истории об одном монахе-грабителе, почувствовавшем стремление к истинному пути» (Сясэкисю, 10, А, 6, с. 414)⁵. И хотя в современных комментариях к выражению «итимонфуцу» дается пояснение, что оно означает «не мог прочесть ни единого знака», смысл рассказа все же диктует иное понимание: поскольку герой рассказа в какой-то момент жизни понимает, что все люди смертны и что лично он не накопил за жизнь благих деяний и, скорее всего, должен попасть в ад, то он решает встать на правильный путь. Дерзнем предположить, что в этом рассказе характеристика монаха как предпочитающего воинские искусства и не владеющего искусством письма все же предполагает более широкий контекст противопоставления двух начал — «бу» и «бун», т.е. воинского мастерства и культурной образованности, которая в первую очередь означает не просто владение искусством чтения и письма, а скорее освоение буддийского учения. Ведь именно о духовном прозрении монаха и повествует эта назидательная история. Так что термин «итимонфуцу» выступает здесь как бы в двух значениях: неграмотный и бескультурный (в широком смысле слова). Мне кажется такая трактовка этого термина весьма убедительной еще и потому, что, как метко заметил Л. Мялль, «дхарму можно рассматривать не только как элемент текста, но скорее как текст, который может иметь любую протяженность, начиная с одной буквы, например „А“...

⁴ 唐土の諸士には、無芸文盲なるもの百人に一人もまれなり。日本の諸士には無芸文盲なるものおほし。

⁵ См. английский сокращенный перевод: Sand and Pebbles, 1985, p. 248–249.

или даже с паузы, и кончая такими объемистыми сутрами, как „Аватамсака“, „Шата-сахасрика Праджняпарамита“, или даже всей совокупностью буддийской литературы» (Лепехов, 2008, с. 170). Иными словами, выражение «не знающий ни единой буквы/знака» в пространстве буддийской культуры может означать человека, не сведущего в буддийском учении.

Это значение совпадает по смыслу с тем, что Накаэ Тодзю вкладывает в термин «итимонфуцу». Вполне возможно, что он читал и неплохо знал сборник «Собрание песка и камней», который, по определению Н.Н. Трубниковой, «относится к „легкому“ философскому жанру» (Трубникова, 2013, с. 106), а потому было хорошо известно в Японии. Достаточно сказать, что только в период Токугава было сделано одиннадцать печатных переизданий книги (Sand and Pebbles, 1985, p. 66). И так, термин «итимонфуцу» Накаэ Тодзю, возможно, использовал, имея в виду «Собрание песка и камней» и тем самым включая свое повествование в широкий буддийский контекст. И это очень значимо, поскольку весь пафос риторики Накаэ Тодзю о «невежестве» и «неграмотности» самураев подразумевает в первую очередь духовное невежество, незнание основ морали и культуры, а не неумение читать и писать. Ведь речь идет о своеобразном противопоставлении «воинских искусств и умений» «владению изящными искусствами» или, говоря шире, культурной образованности.

И здесь мы вновь возвращаемся к вопросу о том, насколько достоверным историческим источником можно считать конфуцианский трактат Накаэ Тодзю. Действительно ли речь в его тексте идет об элементарной неграмотности и невежестве самураев? Можно ли, опираясь на его слова, утверждать, что провинциальное самурайство в начале эпохи Эдо (представители которого составляли большинство учеников Накаэ Тодзю) и впрямь не владело искусством письма и чтения? Не совершаем ли мы ошибку, не принимая в расчет жанр сочинения, диктующий определенные правила изложения материала? Надеемся, что сопоставление текстов Накаэ Тодзю и Догэна показало, что установочные (хотя и для разных традиций) тексты строятся по одним и тем же формальным законам и все упования на невежество и неграмотность необходимы лишь для того, чтобы подвести слушателя или читателя к мысли о его духовной слепоте, непонимании истины. Как нам кажется, сам ход мысли Накаэ Тодзю, его интерпретация понятия «гакумон» и формулировка конечной цели, к которой должны стремиться самураи, подтверждают правоту нашего взгляда на этот текст.

Этот пример еще раз напоминает историкам о том, как важно критически относиться к изучаемому тексту, не ограничиваясь только первым слоем смыслов, лежащих на поверхности.

Означает ли это, что токугавские самураи были высокообразованными людьми? Конечно, нет. Наверняка, среди них было немало неграмотных и малосведущих в культуре людей. Но задача Накаэ Тодзю заключалась не в критике низкого образовательного уровня самураев, а в необходимости убедить их в том, что им предлагаются новые по сравнению с буддизмом, альтернативные пути самосовершенствования, открывающие перед ними новые возможности для миропонимания и самореализации.

Список литературы

- Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
 Гарри И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003.
 Кабанов А.М. Вступление, перевод с японского и комментарии. Догэн. Рассуждения о различении Пути. [Бэндова] // Догэн. Избранные произведения. М., 2002.
 Классическое конфуцианство. Конфуций. Лунь юй. СПб.–М., 2000.

Климов В.Ю. Правила Като Киёмаса // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение, 2008–2010. Вып. 6. СПб., 2010.

Лепехов С. К проблеме генезиса понятий «праджня», «татхата», «татхагатагарбха» // *Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras* / Ed. by Tarmo Kulmar. Tartu, 2008 (Studia Orientalia Tartuensia. Series Nova. Vol. III).

Трубникова Н.Н. Наследие индийской и китайской мысли в «Собрании песка и камней» // Вопросы философии. 2013. № 12.

Философия буддизма: энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 2011.

Gardner D.K. Transmitting the Way: Chu His and His Program of Learning // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1989. Vol. 49. No. 1.

Sand and Pebbles (Shasekishu). The Tales of Muju Ichien. A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism / Transl. and comment. R.E. Morrell. State University of New York Press, 1985.

Дайканва дзитэн (Большой китайско-японский словарь). Токио, 1960.

Сяэксисю (Собрание песка и камней) // *Нихон сисо тайкэй (Японская мысль)*. Т. 85. Токио, 1966.

Тодзю сэнсэй дзэнсю (Собрание сочинений Накаэ Тодзю). Т. 3. Токио, 1940.

Тодзю сэнсэй дзэнсю (Собрание сочинений Накаэ Тодзю). Т. 5. Токио, 1940.

Summary

K.G. Marandjian

Confucian Treatise of Nakae Toju

“Dialogue with an Old Man” as a Reliable Historical Source, or Were the Warriors Illiterate at the Beginning of the 17 Century?

The article centers on the question whether lamentations of Nakae Toju about ignorance and illiteracy among warriors reflected the real situation or were just a necessary preamble to the unfolding of the new teaching when the term “ignorance” meant the spiritual blindness of the people who were offered a new alternative worldview.