

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА  
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

**СЕДЬМАЯ  
МЕЖДУНАРОДНАЯ ВОСТОКОВЕДНАЯ  
КОНФЕРЕНЦИЯ (ТОРЧИНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ)**

**М Е Т А М О Р Ф О З Ы**

22 – 25 июня 2011 г.

**Ч**АСТЬ ПЕРВАЯ

Санкт-Петербург  
2013

SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY  
FACULTY OF PHILOSOPHY  
DEPARTMENT OF EASTERN PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES  
INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS  
SAINT-PETERSBURG PHILOSOPHICAL SOCIETY

**SEVENTH INTERNATIONAL CONFERENCE  
ON ORIENTAL STUDIES (TORCHINOV READINGS)**

**METAMORHOSES**

**June 22 – 25, 2011**

**PART I**

St. Petersburg  
2013

ББК 86.2  
С28

Редакторы С. П. Кеменова, С. В. Пахомов

Рецензенты: В. П. Иванов, канд. филол. наук, науч. сотрудник Института  
восточных рукописей РАН,  
А. С. Колесников, доктор филос. наук профессор кафедры  
истории философии С.-Петербургского гос. университета

*Печатается по постановлению  
Ученого совета философского факультета  
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Седьмая международная востоковедная конференция (Тор-**  
**чиновские чтения): Метаморфозы. С.-Петербург, 22–25 июня**  
**С28 2011 г. Часть первая / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб.,**  
**2013. – 318 с.**

**ISSN 2306-8183**

В первую часть сборника, связанного с именем проф. Е. А. Торчинова, включены научные статьи, затрагивающие различные аспекты арабистики, индологии, буддологии и некоторых других востоковедных областей.

ББК 86.2

© С. В. Пахомов, отв. ред., 2013  
© Коллектив авторов, 2013  
© Философский факультет СПбГУ, 2013

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ

<i>Гафаров Х. С., Гафарова Ю. Ю.</i> Проблема необходимости эпистемо-герменевтических изменений актуального анализа культур Востока. ....	8
---	---

### МУСУЛЬМАНСКИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

<i>Бекдожан У.</i> Русско-турецкая война 1877–1878 гг.: метаморфозы сознания. ....	17
<i>Зельницкая (Шларба) Р. III.</i> Социальный кризис в абхазском обществе при установлении колхозного строя (на примере села Джгерда) ....	24
<i>Зулумян Б. С.</i> Человек разумный в поэме Григора Нарекаци «Книга скорбных песнопений» ....	31
<i>Марков В. В.</i> Дж. Х. Джебран и западный философский романтизм. . .	44
<i>Маточкина А. И.</i> Реформирование мусульманского общества через возврат в «чистому» исламу в учении Ибн Таймийи ....	51
<i>Османов А. М.</i> Социально-этический аспект философии Ибн Бадджи в трактате «Жизнеустройство уединившегося» («Тадбир ал-мутаваххид») ....	60
<i>Османова И. А.</i> Арабские рукописи второго собрания А. С. Фирковича (по материалам основного собрания восточных рукописей Российской национальной библиотеки) ....	65
<i>Рубель К. В.</i> Метаморфозы партийно-политической системы Мелильи в условиях автономии ....	73
<i>Тишин В. В.</i> О социально-экономическом подтексте восприятия кочевания и оседлости в сознании тюркских кочевников ....	79
<i>Туманян Т. Г.</i> Израиль – Турция: метаморфозы современных отношений. ....	88
<i>Фролова О. Б.</i> Об изучении русского языка в странах арабского Востока (мысли преподавателя и переводчика, или 66 лет вместе с русским и арабским языками) ....	95
<i>Shahjouei M. A.</i> The Transformation of Western Philosophers’ Understanding of the Fate of Islamic Philosophy after Averroes ....	103



## ИНДОЛОГИЯ

<i>Абрамов Д. Б.</i> Западные философские основания секуляризма и его индийская специфика. ....	112
<i>Азеенкова Е. К.</i> Трансформация индуистских идей в современных новых религиозных движениях. ....	124
<i>Демичев К. А.</i> Каста и ее место в военно-административной и политической системе сикхского государства Ранджита Сингха. ....	130
<i>Десницкая Е. А.</i> Концепция действия в индийской грамматической традиции. ....	139
<i>Засуменнов Б. И.</i> Специфика индийских религиозно-философских систем. ....	144
<i>Иванова (Сирсия) А. С.</i> Опыт просветления в творчестве Ошо. ....	156
<i>Кардинская С. В.</i> Дискурсивные фигуры современной религиозности (на примере Общества сознания Кришны г. Ижевска). ....	164
<i>Келим Л. Ю.</i> Марш ненасилия: модификация джайнской аскетической традиции. ....	172
<i>Кеменева С. П.</i> Интерпретация символического пространства пути на примере творчества Р. Тагора. ....	180
<i>Хрущева П. В.</i> От идеала силы к идеалу чистоты: трансформация тамильского мифа. ....	190
<i>Elst K.</i> Ayodhya's Three History Debates. ....	197
<i>Serebriany S.</i> Philosophy as a Free Knowledge: the Concept and Its Transfer to Russia and India. ....	206

## БУДДОЛОГИЯ

<i>Гурин В. Е.</i> Исследовательские подходы к собиранию предметов тибето-буддийского изобразительного искусства в России в XVIII–XX вв. ....	216
<i>Козик Ю. А. А.</i> Берзин о различении дхармы и «дхармы-лайт». ....	226
<i>Комиссаров Д. А.</i> Сюжет об искушении Бодхисаттвы в «Лалитавистаре». ....	231
<i>Коротецкая Л. М.</i> Мотивы наследия махасиддх в религиозной практике современных последователей «Алмазного пути» Оле Нидала. ....	242
<i>Лепехова Е. С.</i> Трансформация женских синтонистских божеств в японском эзотерическом буддизме XII–XIV вв. ....	251

<i>Полевая Ю. В.</i> Сангха 2.0. Формирование общины нового типа. . . . .	261
<i>Стрелкова А. Ю.</i> Проблематичность философского дискурса в буддизме: превращение теории в практику. . . . .	269
<i>Терентьев А. А.</i> «Трансформация сознания – трансформация мира»: в чем близки позиции буддизма и квантовой механики? . . . . .	279
<i>Demchenko O.</i> Pierre Hadot's Methodology in Comparative Philosophy: Spiritual Exercises in India and Hellenistic World. . . . .	286
<i>Grela J.</i> Selected Orthodox and Unorthodox Elements in Buddhism in Tibet. . . . .	298
<i>Kosior K.</i> The Relationship between Morality and Meditation in Pali Buddhism and in Mahayana. . . . .	305
<b>КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ . . . . .</b>	<b>315</b>

# ВВЕДЕНИЕ

*Х. С. Гафаров, Ю. Ю. Гафарова*

## ПРОБЛЕМА НЕОБХОДИМОСТИ ЭПИСТЕМО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ АКТУАЛЬНОГО АНАЛИЗА КУЛЬТУР ВОСТОКА

В настоящее время в гуманитарных дисциплинах продолжает господствовать компаративистская объяснительная схема, опирающаяся на оппозицию «Восток – Запад». Оппозиция, истоки которой были заданы индустриальной романтизмом идеей различия локальных культур и романтическим интересом к Востоку, в эпоху своего возникновения была достаточно продуктивной, поскольку противостояла однозначно европоцентристской трактовке мировой истории и прокламировала внимание к неевропейским культурам.

Однако в современной культурной ситуации мы должны отметить исчерпанность и непродуктивность этого подхода в целом. Дихотомия «Восток–Запад» основана на эссенциализме, на признании неизменного характера культурных диверсификаций, ориентирует на исследование чистых культурных форм и поиск аналогий или различий между ними, тогда как современная культурная ситуация характеризуется «глобализацией модерна», приводящей к утрате аутентичных характеристик локальных культур.

Модерн, «модерновость» (modernity) первоначально предстает как совокупность отличительных качеств общества особого типа, возникшего в европейской традиции в Новое время. Однако, следуя теории

модернизации, оформленной в рамках деятельности представителей Франкфуртской школы социальных исследований, можно отметить, что, расширяясь, модерн отделяется от своих истоков – Европы Нового времени – и “покрывает” собой целый комплекс кумулятивных и взаимно усиливающихся процессов, в числе которых Юрген Хабермас, один из создателей теории модернизации, выделял формирование капитала и мобилизацию ресурсов; развитие производительных сил и повышение продуктивности труда; осуществление центральной политической власти и формирование национальных идентичностей; расширение политических прав участия, развитие городских форм жизни, формальное школьное образование и секуляризацию ценностей и норм [Хабермас 2003: 8].

Экспансия данных процессов за пределы европейского культурного круга и определяет явление глобализации.

Идея глобализации как расширения модерна находит свое выражение в концепции «второго модерна» Ульриха Бека [Beck 2004]. По Беку, успешная модернизация мира ведет к тому, что модернистские формы жизни и производства покрывают весь земной шар: расширяясь, модерн везде «встречается» сам с собой. Наличная ситуация характеризуется столкновением африканского, азиатского, южноамериканского и североамериканского опытов модернизации и проектов модерна как вариантов альтернативных «модерновостей».

Глобализация модерна, «маршруты» которой пролегают практически через все регионы земного шара, приводит к тому, что, в зависимости от близости к конкретному маршруту модернизации, локальными культурами – по-разному и в разном «наборе» – усваиваются идеи модерна.

Метафора «маршрутов» модерна принадлежит шведскому социологу Гёрану Терборну. Определяя модерн как «эпоху, обращенную в будущее», Терборн утверждает, что «временная семантика» модерна, его бинарный код образуются контрастом между прошлым и будущим. С точки зрения соотношения сил «за новое» и «против нового» и описываются им «маршруты» модернизации, причем «европейский маршрут» оказывается хоть и эндогенным, но вовсе не единственным. Свои модернизационные проекты вырабатывают Новый свет («заморские миграции предмодерна»), «колоннальная зона» (где модерновость развивается как «дискурс Чужого») и страны, в которых под угрозой со стороны

новых имперских государств Европы и Нового света часть правящей элиты выборочно заимствовала определенные черты модернистского социального устройства и вводила их, несмотря на сопротивление более традиционных слоев населения [Therborn 1995: 7–9].

В каждом отдельном случае специфические модернистские установки вариативно сочетаются с исходной картиной мира, этосом, нормативными системами, идеалами и стереотипами модернизирующегося локуса, превращая локальную культуру в своего рода гетерогенный феномен. Все локальные культуры современного мира очевидным образом превращаются в открытые гибридизированные образования.

Итак, говоря о современном состоянии так называемых «восточных культур», нельзя не принимать во внимание того, что в своем нынешнем виде они являются результатом «модернизации под внешним влиянием», демонстрируют последствия воздействия модерна на автохтонные культурные комплексы.

Кроме того, вслед за известным исследователем конструирования «Востока» Эдвардом Саидом, необходимо отметить, что само становление «восточных» культур в их нынешнем виде происходило под формирующим взглядом модерна.

В своей классической книге «Ориентализм» Саид описал, как при помощи европейского востоковедения происходила схематизация «восточных культур», в частности, ислама: последнему приписывались такие характеристики, что он репрезентировал в глазах европейца «чужака, против которого была направлена вся европейская цивилизация в целом еще с эпохи Средневековья» [Саид 2006: 111].

Важным, по Саиду, является и следующий момент: ориенталистское «наделение дискурсивной идентичностью» создает образ Востока, нормативный не только для Европы, но и для самих носителей неевропейских культур. Последние начинают видеть себя глазами европейских исследователей, что оказывает влияние как на их самосознание, так и на культурные практики.

Таким образом, попав в ловушку дихотомии «Восток – Запад», мы определяем все «восточные» культуры – в духе бинарных оппозиций – как противоположность Западу. В основу характеристики конкретной культуры мы кладем не ее социокультурный код, а принцип «соотнесенности» присущих ей всеобщих представлений и значений с «западными» образцами. Если Запад рационалистичен, то Восток – мистичен,

если Запад ориентирован на новации, то Восток – на легитимацию традиционных форм и т. д. Причем в данном случае неважно, негативно или позитивно маркируются данные качества, как неважно и то, противопоставляет исследователь эти характеристики либо призывает к их синтезу или межкультурному диалогу. На современном этапе анализ в рамках дихотомии «Восток – Запад» обнаруживает нерелевантность основных исследовательских категорий описываемым явлениям. Исследуя ряд современных культур как «восточные», мы утрачиваем чувствительность к различиям внутри самих этих культур, к вариативности их типов мышления и культурных практик, теряем возможность как глубинного понимания их исторической специфики, так и адекватного анализа взаимодействия культурных компонентов, задающих их теперешнее состояние.

Исследования глобальных социокультурных процессов современного мира, снявших рамки «отдельности» культурных традиций, требуют новой «разметки» культурного пространства и внимания к процедурным и методологическим подходам к его изучению.

Эксплицируя проблему культурной «разметки», известный немецкий философ Вольганг Вельш в конце 1990-х гг. предложил использовать понятие «транскультурности», нацеленное на подчеркивание взаимозависимости и взаимосвязи современных культур как типологически сходных незамкнутых в себе целостностей, размытость границ которых с неизбежностью ставит их в реальную ситуацию постоянных взаимодействий – конфликтов, обмена и диалога [Welsch 1999: 194–213].

Для описания этого взаимодействия гибридизированных культур Вельш вводит метафору «сети». Согласно его концепции, современный мир представляет собой «сеть» культур, переплетение различных нитей, в уплотнении образующих культурный «кокон». «Кокон» не является однообразным, но представляет собой некую «новую разнородность». Каждый из них уникален в своих переплетениях, хотя и соткан иногда практически из тех же нитей, что и соседний. Подобные «кокны» имеют нечеткие, размытые границы [Welsch 2004: 31–47].

Описание так называемых «восточных культур» как различного вида транскультурных «коконов», проявлений своего рода «новой разнородности», на наш взгляд, дает возможности прояснения принципиальных культурных различий между ними, изучения случайных элементов в культурах, исследования межкультурных заимствований, выявления



эволюции культурных идей или различных их интерпретаций в зависимости от культурного контекста. Сравнительный анализ в транскультурной парадигме позволяет вскрыть принципиальные различия между ментальными основаниями национально-культурной идентичности и региональными особенностями культурных практик.

Иначе говоря, в современной культурной ситуации продуктивным становится сравнение автохтонных традиций с модификациями, произошедшими в процессе модернизации, сопоставление зависимости локальных вариаций типологической инварианты от специфики дисперсности и «смещенности» культурного контекста. Современному исследователю культуры важно проследить, как каждый из локусов нормируется несколькими ценностными системами одновременно, становясь при этом «местом встречи», пространством интерференции культурных смыслов, эталонов и символов, имеющих различное происхождение.

Необходимость качественно нового актуального анализа сложившейся ситуации ставит перед исследователями культуры проблему выбора методологических оснований анализа. Культурная гетерогенизация требует *гетерогенизации эпистемологической*. В этом контексте ставится вопрос и о возможностях *герменевтической гетерогенизации*.

Продуктивное обращение романтиков к герменевтической методологии и процедурам для подтверждения автономии ментальных практик национальных культур придает в европейской традиции герменевтике как искусству понимания и истолкования самостоятельное значение. Однако для ряда исследователей именно этот контекст актуализации герменевтики в Новое время делает данную традицию уязвимой для критики. Герменевтика воспринимается как «монотопическое», специфически европейское, западное, модернистское явление.

Подобное понимание герменевтики «спровоцировано» отсутствием четкого разграничения современной герменевтической философии и различных вариантов классической герменевтики, берущих свое начало в протестантской герменевтике XVI века.

Классическая герменевтика возникает как ответ на такие значимые вызовы модерна, как 1) «навязчивая» необходимость понимания Другого в силу беспрецедентности модернистского культурного разрыва, начинающегося с раскола западной христианской церкви и 2) вызов научного знания, брошенный научной революцией XVII в. В этом

смысле уже теологическая (протестантская) герменевтика отличается от традиционной экзегезы, которая полагалась на непрерывность христианского предания и авторитет учительского слова. Герменевтика выступала с универалистскими притязаниями: она стремилась быть, во-первых, наукой, а, во-вторых, основополагающей наукой, пропедевтикой, равной по своему статусу логике.

В силу «онаучивания» герменевтики произошло несовпадение ее проекта с иными формами интерпретации, связанными с экзегетическими традициями (традициями интерпретации сакральных текстов), существовавшими в других культурах. Хотя на определенном уровне европейские и неевропейские техники интерпретации совпадали, «научный» характер герменевтики придавал ей авторитетность и воспринимался как очевидное преимущество.

Важнейшей характеристикой научности классической герменевтики стал *принцип историзма*. Для европейской традиции базовой стала установка на то, что любое явление, факт или идея могут получить «подлинно научную оценку» только в случае анализа в контексте определенной эпохи. Субъективность такого типа сознания, которое осознает «историчность» только собственного предмета, в теории герменевтики принято называть историческим сознанием. Перед лицом констант, которые воспринимаются в качестве «чуждых современности», исследователь задается вопросом: как можно их объяснить? При этом историческое сознание понимает себя как принципиально свободное от предрассудков, следовательно, как свободное от собственной исторической обусловленности. Именно историческое сознание, характерное для классической герменевтики, отмечено европоцентризмом: оно стоит как над историей, так и над иными культурами.

В отличие от классической герменевтики, современная философская герменевтика проблематизирует идею зависимости человека от собственных культурных ценностей и стандартов. Она берет свое начало в герменевтике фактичности Мартина Хайдеггера, который, вводя понятие *Dasein*, доказывал, что наше понимание не является субъектно-ориентированным поведением. К структуре первоначального понимания относится невозможность для человека абстрагироваться от своего собственного бытия. Его бытие, его происхождение предшествуют ему и определяют его [Heidegger 1960: 142–160].

Опираясь на это утверждение, Ганс-Георг Гадамер, один из самых значительных представителей современной традиции герменевтиче-



ской философии, показал ограниченность применения понятий объекта и объективности.

Гадамеровская герменевтика возникает в ситуации нарастающей культурной множественности и развивается по мере того, как теряет свою силу европоцентристское истолкование мира, изменяются общепринятые стандарты и правила поведения. Именно это задает специфический предмет его философствования – все те манифестации человеческого духа, которые являются продуктами спонтанной деятельности.

Такое понимание герменевтического предмета отсылает к непосредственной валидности любой традиции, установке на то, что объект обладает принципиальным образом той же самой природой, что и герменевтический субъект, т. е. исследователь культурных феноменов: *оба принадлежат сфере духа и характеризуются свободной активностью.*

Отмечая в качестве существенного достижения «исторического сознания» классической герменевтики неизменную попытку дать объяснение тому, как и почему что-либо возникло, Гадамер выдвигает, однако, важное возражение против подобного подхода. По его мнению, историческое сознание в недостаточной степени учитывает *само дело*, о котором идет речь в чужом высказывании. Оно систематически выносит за скобки – и в этом суть критической позиции гадамеровской философской (онтологической) герменевтики – *вопрос о предмете*. Не задается важнейший для познания чуждого феномена вопрос о том, что должна сказать нам традиция, но спрашивается о том, как традиция пришла к такого рода высказываниям. Последствия такой постановки вопроса очевидны: «историческое сознание» ничего не может сказать о «сути дела», оно дистанцируется от нее. Следовательно, классическая (по типу действия – реконструктивная) герменевтика, накапливая огромный запас эмпирических данных о культуре и истории, не снимает отчуждения ни между миром прошлого и настоящего, ни между различными культурными мирами современности. В противовес подобному подходу Гадамер выдвигает принцип «исторически-действенного сознания», который фиксирует историчность не только объекта исследования, но и самого исследующего субъекта, и ориентирует на диалог между ними.

Гадамер призывает к признанию значимости каждой из культур – и это не просто воззвание к толерантности. Любая традиция ценна, поскольку, возможно, имеет не меньшее отношение к порядку бытия, чем

другие. Вступая в коммуникацию с ней, можно столкнуться с иным образом мира, иным фрагментом разбитой на части, разделенной на обломки истины [Gadamer 1995: 283].

Таким образом, современная философская герменевтика, не претендуя на обеспечение «научной» объективности, вопрошает о восприятии культурного эпифеномена (произведения, текста, события) в соответствующей – т. е. понимающей – современности. Понимание означает в данном случае согласие принять что-либо чужое в собственный горизонт. Но в этой установке заключается уже и идея открытости горизонта, и предположение о возможности изменения своего горизонта. С точки зрения Гадамера, важным в изучении культур является не мысленное перенесение исследователя в какую-либо интересующую его эпоху либо культуру, «интерпретация» ее в качестве некоего объекта европоцентристских исследований, «освоение» ее артефактов, но, напротив, возможность интегрировать интересующую исследователя эпоху либо культуру в его жизненный контекст.

Холистический подход современной философской герменевтики, связывающий в единое целое текст как артефакт, его контекст и различным образом культурно определенных автора и интерпретатора, может задать основные стратегии исследований культур, которые принято называть «восточными», не как культурных оппозиций Западу, а как самостоятельных гибридизированных традиций. Применение комплекса взаимодополнительных герменевтических процедур и методов для изучения локусов в транскультурной перспективе может не только дать разработанные и отстоявшиеся процедуры сравнительного анализа текста и контекста, но и выявить культурную зависимость автора, специфику рецепции тех или иных идей, заимствованных в иной традиции, а также ориентировать исследователя на стратегии самоосознания и определения собственного культурного положения и рецепцию «сути дела», представленной в эпифеноменах каждой из культур как того, что может быть вовлечено в его «горизонт» и способно воздействовать на его жизненный проект.

Таким образом, критическое осмысление современной культурной ситуации как ситуации глобализации и модернизации, когда автохтонные «восточные» культуры утрачивают специфические локальные характеристики, становятся культурами синкретизации, гибридизации и пастиша и взаимодействуют в едином коммуникативном пространстве,

задающем собственные ценности и специфику взаимодействия культур, требует как гетерогенизации эпистемологических подходов, так и применения взаимодополнительных методологий и процедур традиции герменевтической философии.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Саид 2006 – Саид Э. В. Ориентализм западные концепции Востока СПб., 2006.
- Хабермас 2003 – Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
- Beck 2004 – Beck U., Grande E. Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne. Frankfurt am Main, 2004.
- Gadamer 1995 – Gadamer H.-G. Europa und die Oikoumene // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. 10 Bd. Tübingen, 1995. S. 267–287.
- Heidegger 1960 – Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1960.
- Therborn 1995 – Therborn G. European Modernity and Beyond: the Trajectory of European Societies, 1945–2000. London, New Delhi, 1995.
- Welsch 1999 – Welsch W. Transculturality: the Puzzling Form of Cultures Today // Spaces of Culture: City, Nation, World / Ed. by M. Featherstone and S. Lash. London, 1999. P. 194–213.
- Welsch 2004 – Welsch W. Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa // Estetyka transkulturowa / Red. K. Wilkoszewska. Kraków, 2004. S. 31–47.

# **МУСУЛЬМАНСКИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК\***

*У. Бекджан*

## **РУССКО-ТУРЕЦКАЯ ВОЙНА 1877–1878 гг.: МЕТАМОРФОЗЫ СОЗНАНИЯ**

В истории взаимоотношений народов всегда есть события знаковые, существенным образом влияющие на сознание и формирующие национальные черты целых поколений. К таким событиям, безусловно, можно отнести Русско-турецкую войну 1877–1878 гг.

Современное поколение россиян, если что-то когда-то и слышало об этой войне, то лишь в смутном контексте многочисленных русско-турецких кампаний XVIII–XIX веков. Более сведущие в истории люди могут вспомнить тезисы о «братьях-славянах, изнывающих под турецким игом», и о «воинах-освободителях». Москвичам знаком памятник (часовня) «Защитникам Плевны» недалеко от станции метро «Китай-город», где изображен турок со зверским лицом, убивающий ребенка, и христианин, занесший свое оружие над поверженным врагом. Это, собственно, вся информация, подпитывающая сформировавшееся в сознании поколений славян мнение о «порядке мироустройства», о взаи-

---

\* Работа данной секции была посвящена 85-летию со дня рождения проф. О. Б. Фроловой.

моотношении религий и о том, что является правильным (или неправильным) в оценке последующих исторических событий.

Наша статья – это попытка иначе, более объективно взглянуть на происшедшие события 1877 – 1878 гг. и квалифицировать их как исторический фактор, приведший к «метаморфозам сознания» славян и турецкого народа.

Напомним, что описываемая война началась в апреле 1877 г. как следствие подавления турками восстания в Болгарии. В «Воззвании к болгарскому народу», авторами которого стали члены патриотической организации «Болгарский Центральный комитет», ситуация в стране оценивалась следующим образом: «Полчища турецких извергов утопили протест наш в крови и произвели те неслыханные зверства, которым нет оправдания, зверства, потрясшие весь свет. Села наши оказались сожжены: матери, любимые, дети обесчещены и вырезаны без жалости; священники распяты на крестах; храмы Божьи осквернены, и невинными окровавленными жертвами устланы были поля. Целый год несли мы мученический крест, но среди неописуемых утеснений и страданий теплилась надежда, укреплявшая нас. Надеждой, которая ни на минуту не оставляла нас, была великая православная Русь <...> Русские идут бескорыстно, как братья, на помощь. Болгары, вперед! С нами Бог и русские братья!» [Мага 2010].

Иными словами, с самых первых дней эта война несла в себе не политический, а религиозный подтекст. В локальное геополитическое событие оказались втянутыми две мировые религии – христианство и ислам<sup>1</sup>. Именно поэтому война была столь кровопролитной и неоднозначной.

Если смотреть объективно, то ни ислам, ни христианство сами по себе не содержат ненависти к другим религиям. Не религия, а лишь носители религии в силу тех или иных причин способны стать причиной межнациональных конфликтов.

В сознании каждого мусульманина ислам ассоциируется с духовностью и паритетом цивилизаций. Декларируя доступность своих истин людям всех рас и языков, ислам тем самым гарантирует и паритет самобытных культур, а если посмотреть шире, и паритет идеологий и вероучений. Исповедуя идею равенства среди мусульман, ислам так-

---

<sup>1</sup> Напомним, что Русско-турецкой войне предшествовал греко-болгарский церковный спор, особенно обострившийся в 60-х гг. XIX столетия.



же предлагает считать равными друг другу мусульман и немусульман. Христианин, очевидно, не может воспринимать ислам подобным образом, поэтому приписывает ему собственные нравственные и религиозные взгляды.

Вопреки устоявшемуся мнению, которое активно поддерживалось и поддерживается официальной церковью, мир по исламу – это не мир, принадлежащий одним лишь мусульманам. Мир по исламу – это тот самый многополярный мир, достижение которого на Западе уже объявлено мифом. Уважение друг к другу, добрососедство и партнерство во имя добра – это и есть исламский мировой порядок. Лишь очень ограниченные и невежественные люди, а также враги любой веры рисуют картину укоренившегося в мировых масштабах ислама в виде горящих библиотек, музеев и концлагерей для иноверцев.

Видимо, эти полярные воззрения и стали причиной неожиданно вспыхнувших национальных движений в обеих странах в 70-х годах XIX в. В России оживились русские националисты, во главе с Иваном Аксаковым, а в Стамбуле общественное мнение также было на «стороне сторонников войны», хотя султан Абдул-Хамид всячески старался избежать военного конфликта, понимая пагубность его для своей империи.

Сразу скажем, что и Россия, и Турция на тот момент находились не в самом выгодном положении для начала военных действий. И здравые силы и с той, и с другой стороны старались предотвратить начало войны. Понимая, что ее армия не является достаточно подготовленной, Россия была намерена решить балканский вопрос по дипломатическим каналам. К тому же стремились и турецкие политики. Однако националистические лозунги на тот момент оказались более убедительными, и война стала неизбежной [Шульга 2009: 125–126].

Реакция русской стороны, видимо, оказалась неожиданной для турецких лидеров, и уже через короткое время частям русской армии удалось форсировать Дунай, захватить Шипкинский перевал и после продолжительной осады и нескольких боев заставить сдаться турецкую армию Осман-паши в Плевне.

И в этой ситуации очень путает та одиозность и однозначность, с которой данные события трактуются русскими и, с другой стороны, турецкими историками. Фактически они сводят ход и результаты войны к территориальным претензиям двух стран и существенно упрощают все, связанное с религиозной, нравственной составляющей этой войны.

По мнению большинства турецких историков и политологов, рус-

ские хотели захватить Стамбул и проливы и достичь Средиземного моря. Это была главная политическая цель, которая, естественно, не предъявлялась обществу как приоритетная. Объявление войны туркам в российской прессе было представлено как крестовый поход в защиту религиозно и этнически близкого народа. Иными словами, захватническая идея фактически была заменена идеей нравственной, которая не могла не найти поддержку в обществе. А это, в свою очередь, вызвало сильное волнение в Османской империи, где религиозная идея всегда являлась (и является сейчас) доминирующей силой общественного развития. В результате в обществе стали формироваться сильные антирусские и антиславянские настроения; некоторые религиозные деятели активно включились в политический процесс и стали призывать к защите своей религии от иноверцев; в мечетях Османской империи люди стали молиться за победу «над москофом» [Kurat 1970: 93–94].

Но, кроме общеполитического, объективного значения войны, очень важен еще и субъективный момент, связанный с участием народа в военных действиях. И этот момент, на наш взгляд, самый важный. Каждый из двух народов – русский и турецкий – защищал свою идею, выступал за свою страну, и у каждого из них была своя правда.

Меня радует, что в Москве наконец вспомнили о русском воссначальнике, прославившемся как защитник славян (болгары до сих пор считают его национальным героем) – генерале Михаиле Дмитриевиче Скобелеве. Памятник, разрушенный большевиками, восстановят и поставят у Китай-города (до 1917 г. стоял на месте нынешнего памятника Юрию Долгорукому). К нему, кстати, вопреки бытующему мнению, с уважением относятся и в Турции.

У турок эта война ассоциируется с именами двух героев. Один из них – Гази Осман-паша. Он со своими солдатами сопротивлялся нападению русских в Плевне. На протяжении пяти месяцев его люди демонстрировали беспримерный героизм и неслыханное мужество.

Сегодня во многих регионах Турции есть улицы, школы, больницы и районы, названные в честь Осман-паши. В Токате есть университет его имени (Газиосманпаша-университет). Его имя увековечено даже в фольклоре.

Другой героической личностью этой войны стала молодая двадцатилетняя женщина по имени Нэне Хатун. Когда русские напали на Эрзурум, она оставила свою трехмесячную дочь, взяла винтовку своего

погибшего брата и ушла сражаться на бастион Азия. Во многих местах Турции есть улицы, школы, больницы и районы имени Нэне Хатун. Сейчас даже идут съемки художественного фильма о ней и ее подвиге.

Результаты этой войны оказались самыми невыгодными для обеих стран. Два договора – Сан-Стефанский и Берлинский, подписанные в ходе войны, фактически стали взаимоисключающими.

Оценивая результаты этой войны для России, можно сказать, что Сан-Стефанский мирный договор был победой, а Берлинский мирный договор стал поражением, и в России его определили как фиаско русской внешней политики. Граф Игнатъев верил в то, что, выиграв войну, Россия сможет диктовать свои условия и определять будущее Балкан. Но жизнь все расставила иначе. Позднее в своих воспоминаниях Игнатъев писал с горькой иронией: «Европа предоставляла нам право только победить турок, проливать русскую кровь и тратить русские деньги, но не извлекать пользу для себя и для наших единоверцев, как сочтем правильным». Между тем еще на переговорах по подписанию Сан-Стефанского мира, Сафвет-паша предупреждал русских политиков: «Не будьте максималистами, потому что только в таком случае европейские правительства одобряют договор» [Глушков 2008: 115]. Иными словами, по мнению многих историков и по нашему мнению, русская дипломатия имела больше шансов договориться с турками, нежели с европейскими странами. Ведь, по большому счету, Россия не претендовала на Стамбул. Ей вполне хватило бы нескольких баз в обоих проливах, обеспечивающих контроль над ними. При наличии таких баз даже провозглашение независимых славянских государств становилось ненужным России. Взамен этого достаточно было потребовать от Турции декларации о правах славян и оставить ее в границах 1876 г. Остановить распад своей империи турки могли лишь союзом с Россией. Только она могла стать гарантом территориальной целостности Турции, включая Египет, Ливию, Кипр и другие земли. Но главная беда в том, что русская дипломатия даже не попыталась договориться с турками, совместно рассмотреть приоритетные для нее вопросы. Вместо этого она навязала Турции мир, невыгодный обоим государствам [Широкорад 2010].

Берлинский мирный договор был самым страшным договором среди договоров, когда-либо подписанных Османской империей. Можно сказать, что именно он ускорил распад империи. Впервые в истории Османской империи Стамбул оказался под угрозой оккупации. И это



стало очень большой травмой для всего турецкого народа. Османская империя потеряла две пятых своей территории, поэтому многим людям пришлось эмигрировать в Анатолию. В болгарском городе Эски Загра была устроена резня турок, так что турки остались в меньшинстве в Болгарии [Kıraçlı, Hüseyinoğlu 1982: 177–180].

Подписанный договор дал некоторые права армянам, и Османская империя провела реформы в городах с армянским населением. Однако с тех пор постоянно возникали этнические конфликты между турками и армянами.

Султан Абдул-Хамид II отказался от проводимой им политики пан-османизма, которая понимала под нацией общность всех подданных, и начал провести политику панисламизма. Он сказал об этом договоре так: «Мы не хотели отдать ни пяди своей земли, а в результате мы вот-вот передадим русским Стамбул».

Если посмотреть на дальнейшее историческое развитие России, то окажется, что идея пролития своей крови ради спасения братского народа вообще не имела никакого смысла.

Достаточно вспомнить хотя бы об участии Болгарии в двух мировых войнах против России на стороне Германии. Турция, кстати, в этот период держала нейтралитет и, хотя и была настроена враждебно по отношению к России, не пропустила немецкие войска через свою территорию. А освобожденная Россией Болгария второй раз за тридцать лет объявила СССР войну, и союзник России в русско-турецкой войне Румыния в годы Второй мировой войны выступила против СССР.

В 1990-х годах XX в., когда начался процесс распада социалистического лагеря, некоторые так называемые «братские страны», Болгария и Румыния, стали частью семьи европейских народов. Тезисы об особой «православной цивилизации», об общности славянских народов и прочие лозунги, за которые погибли сотни тысяч российских солдат, оказались мифами.

И возникают вполне закономерные вопросы: ради чего воевали два великих народа? Как война 1877–1878 гг. проявила метаморфозы национального сознания? Попробуем ответить на них так.

1. В условиях острого политического кризиса всегда наиболее ярко проявляются метаморфозы национального сознания. Попытки правительства России в условиях политической нестабильности внешними успехами укрепить свой авторитет внутри страны оказались несостоя-

тельными и фактически пробудили сторонников войны в Турции. Народ неожиданно «увидел» причину своего бедственного положения, и в его сознании образ «москофа» трансформировался в образ абсолютного врага.

2. Метаморфозы общественного сознания многолики и многообразны, их роль и влияние на общественную жизнь значительны, многие из них являются выражением «социальных болезней», показателем состояния развития общества. Представление российской дипломатией войны как крестового похода в защиту православия сформировало в турецком обществе сильные антирусские и антиславянские настроения.

3. Все эти метаморфозы обусловили появление парадоксальной ситуации: глубоко религиозные народы фактически оказались «заложниками веры». Зная, что кровопролитие – это грех, русский и турецкий народы проливали свою и чужую кровь, проявляли невиданную жестокость в борьбе за веру и во имя веры.

4. Метаморфозы – своеобразный результат деформаций общественного сознания: захватнические идеи и амбициозные планы русского правительства и правительства Османской империи фактически трансформировались в идею нравственную, заведомо политически выигрывающую.

5. Метаморфозы общественного сознания появляются не сами по себе, а при определенных травмирующих условиях, что мы можем наблюдать на примере развития военного противостояния России и Турции в 1877–1878 гг.

В заключение отметим следующее. Можно много говорить об уникальности собственных стран и народов. Но в этих разговорах никогда не следует отступать от исторической первоосновы и подменять объективный взгляд на историю националистическими, «местечковыми» воззрениями. В этом плане мы полностью согласны с мнением исламского историка Даниель-бека Туленкова, который пишет следующее: «Уникальность России – не в принадлежности к некоей «православной цивилизации», а в ее евразийской, трансконтинентальной сущности, унаследованной от великих предшественников – Золотой Орды и Дешт-и-Кипчак. Сходной сущности нет и быть не может ни у Болгарии, ни у Румынии, ни даже у Югославии. <...>» [Туленков 2011].

## ЛИТЕРАТУРА

- Глушков 2008 – *Глушков Х. С.* 130 лет русско-турецкой войне (1877–1878 гг.) и освобождению Болгарии. Уфа: Вестник Башкирского университета, 2008. Т. 13. № 1. С. 114–117.
- Туленков 2011 – *Туленков Д.* Турецкий гамбит // [URL]: <http://www.arthania.ru/content/islamskaya-giperboreya-manifest> (дата обращения: 04.05.2011).
- Широкоград 2010 – *Широкоград А. Б.* Русско-турецкие войны 1676–1918 гг. // [URL]: <http://www.krogaina.com/knigi/rtv/> (дата обращения: 18.10.2010).
- Шульга 2009 – *Шульга В. В.* Великий князь Александр Александрович в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. // *Власть*. 2009. № 1. С. 125–130.
- Kirazlı, Husrevoglu 1982 – *Kirazlı M., Hüsrevoglu A.* 93 Harbinde Plevne Müdafaası ve Gazi Osman Paşa (Оборона Плевны и Гази Осман Паша в войне 93-его). İstanbul: Erkan, 1982.
- Kurat 1970. – *Kurat A. N.* Türkiye ve Rusya (Турция и Россия). Ankara: AUDTCE, 1970.
- Мага 2010 – *Мага А.* Воинская слава Плевны // [URL]: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/print43439.htm> (дата обращения: 27.01.2011).

*Р. Ш. Зельницкая-Шларба*

### **СОЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС В АБХАЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ ПРИ УСТАНОВЛЕНИИ КОЛХОЗНОГО СТРОЯ (на примере села Джгерда)**

Крестьянство в Абхазии составляло большинство населения. При этом по своему имущественному положению крестьяне были неоднородны. Среди них в начале формирования Советского государства было принято выделять три основные социальные группы: бедняцкую, средняцкую и зажиточно-богатую. Крестьяне, которые относились к последней категории, обычно назывались в официальных документах кулаками, эксплуататорами бедноты, мироедами и спекулянтами, торговцами, сельскими капиталистами, буржуями [Климин 2010: 6]. На самом деле, как отмечают информанты, предки которых были выходцами из среды середняков и зажиточных крестьян, они являлись одной из самых тру-

долобивых прослоек общества, и их имущество было нажито собственным трудом.

С 1929 г., как и по всему Советскому Союзу, в Абхазии началась коллективизация. Первое время коллективизация носила добровольный характер. В деревнях создавались комбеды. Из районов в Джгерду и другие деревни были направлены партийные активисты, которые «разъясняли» жителям деревни, насколько им будет хорошо в колхозе и какие блага может принести коллективный труд. Согласно официальной точке зрения, хуторской тип хозяйствования, опиравшийся на микропоселки, которые состояли из однофамильцев, мешал экономическому и политическому развитию, а также распространению культуры<sup>1</sup>. Ноябрьский пленум ЦК партии 1929 г. принял решение направить в сельское хозяйство 25 тысяч кадровых рабочих с Кодорского лесопильного завода. Они выступали зачинщиками так называемого «шефского движения». Рабочие призывали всех включиться в массовый поход за коллективизацию [Шариа 1982: 45]. Кроме того, для будущих колхозников размер налога на землю был щадящий, а для нежелающих вступать в колхоз — высокий. Поскольку крестьянство, как отмечалось выше, было неоднородно, то им обещали сохранить их имущество, под которым подразумевались земля, а также крупный и мелкий рогатый скот. Какой-то период времени советская власть выполняла свои обещания. Некоторые зажиточные крестьяне вступали в колхозы. В качестве вознаграждения колхозникам делали, как сейчас говорят, подарки. Напрямик, раздавали мыло, соль и другие вещи. Такой характер проведения коллективизации продолжался недолго: уже через пару лет всех жителей деревень начали заставлять вступать в колхозы принудительно. У колхозников стали отбирать земли, скот, нельзя было в одной семье держать больше одной коровы, одного вола, или буйвола, а коня держать вообще запрещалось — потому что конь являлся не только средством передвижения, но и знаком статуса и имущественного положения. Из отобранного скота в деревнях создавали фермы, а земли становились колхозными полями, где жители деревни обязаны были выращивать те или иные культуры для колхоза. Это привело к резкому сокращению личных земельных наделов. Часть отобранных земель распределялась среди бедноты, т. е. бывших зависимых крестьян-батраков.

---

<sup>1</sup> См. об этом [Шариа 1982: 16].

Мой информант Шота Шларба (род. в 1940 г.), у предков которого урезали приусадебное хозяйство, с болью вспоминает: «По приказу председателя колхоза Меджита Кецаба устроили мобилизацию и собрали жителей двух микрорайонов, для того чтобы в течение дня вырубить деревья, которые служили опорой для виноградной лозы. Хозяин деревьев, Астана Шларба, пошел к председателю с претензиями. Меджит Кецаба ответил: “Да ты, бывший абрек, хочешь выступить против советской власти? Я тебя в тюрьме сгною!” Астане ничего не оставалось, как вернуться домой, не добившись успеха в сохранении деревьев». Этот пример ярко демонстрирует то, каким образом на людей могло оказываться давление со стороны власти.

Один из моих информантов, который пожелал остаться неизвестным, рассказывает: «Мои предки не виноваты в том, что они пришли в эту деревню жить раньше всех остальных и имели полное право присвоить пустые, никем не заселенные земли». Далее он отмечает: «У моего прадедушки к началу коллективизации во владении было несколько десятков гектаров земли, за которые он платил имперской власти налог золотом. Он со своими сыновьями работал в поте лица, чтобы в доме было все, что нужно, и более того. Решением правления колхоза у него отобрали все его земельные владения. Какое они на это имели право?» Потомки крестьян – свободных общинников – делают подобного рода заявления потому, что, несмотря на все старания советской власти, они не утратили чувство собственника и продолжают считать себя законными хозяевами всех земель, которые когда-то принадлежали их предкам. Во время проведения коллективизации была предпринята попытка искоренить именно это чувство собственника. Также происходило разрушение психологической связи с родом и привязанности к земле. Красноречивым примером действия по достижению первой цели была акция по осквернению родовых кладбищ (раскапывание могил, изымание останков предков и разрушение могильных плит). Об этих событиях информант Сусана Джинджолия (род. в 1955 г.) рассказывает: «Выше того места, где мы сейчас живем, находилось чье-то фамильное кладбище. Так как земли не хватало, а хозяев вроде не было, вот и расчистили землю под колхозные поля». В действительности все жители данной деревни знали, кому принадлежала эта земля и чье это было кладбище, но так как Сусана – потомок бывших батраков, а значит, людей, заинтересованных в отчуждении земли, в котором им могла помочь советская власть, она предлагает именно такую точку зрения.



Из приведенных фактов становится ясным, почему представители «чистого» крестьянства (анхаџы) сопротивлялись новому строю. В качестве одной из форм сопротивления была избрана старая традиция народных сходов. Они занимали в общественном быту абхазов значительное место, а их абхазское название *ажалар реизара* буквально означало «собрание родов». В зависимости от обсуждаемых вопросов, эти собрания бывают общинные (сельские), региональные (окружные, участковые) и всенародные (всеабхазские). В первые годы советской власти сельские сходы сохраняли свое значительное влияние. Об этом орготдел ЦК Абхазии в 1928 г. писал: «Сход продолжительное время доминировал над сельсоветом. <...> Сход большей частью решал все вопросы. <...> Сход съедал сельсовет» [Абхазы 2007: 337]. Эта цитата обнажает конфликт, существовавший между традиционными формами решения вопросов и теми, что стремилась навязать новая власть.

Самым многочисленным сходом 1930-х гг. стал дурипшский сход, который проходил с 18 по 26 февраля 1931 г в селе Дурипш Гудаутского района. В нем участвовали представители всех общин. Сход проходил организованно, по установленному традиционному порядку. Люди располагались по общинам, крестьяне заранее знали свои места. В передних рядах сидели пожилые люди, те, кто моложе, стояли позади, отдельное место занимала женская группа. Строго запрещалось приходить на сход с оружием и в нетрезвом состоянии. Примечательной деталью было то, что коммунисты и комсомольцы, желавшие участвовать на сходе, временно оставляли свои билеты: это было знаком того, что они разделяют точку зрения представителей родов, собравшихся на сход.

По сообщению А. Э. Куправа, требования схода формулировались следующим образом: «Мы против деления крестьян-анхаџы на кулаков, середняков и бедняков; колхозы уничтожают традиционный уклад и обычаи нашей народности. Мы категорически против скотозаготовок» [Абхазы 2007: 338]. Подобные сходы проходили в 1931 г. по всей Абхазии, начиная с Гальского района и до Бзыбской Абхазии, где и находится село Дурипш. Катализатором к созыву дурипшского схода стала политика принудительного вступления в колхозы, которая в Абхазии начала осуществляться как раз с этого села.

По словам информантов, к тем, кто вступал в колхозы добровольно, относились с недоверием и отчужденностью, по причине их социального статуса, поскольку они были представителями бывших семей батра-

ков. В качестве еще одной причины недоверия к колхозам называют появление людей, бежавших от коллективизации из Кубани и с Северного Кавказа. В селе Джгерда живут две семьи, о которых рассказывают, что они приехали с Северного Кавказа именно по этой причине. Более того, старожилы помнят, что их предок сменил свою фамилию, переделав ее на абхазский лад. Сами они, однако, не очень склонны распространяться об обстоятельствах своего появления в данной деревне.

Новая власть меняла не только устоявшуюся систему социальных отношений, но и вносила серьезные коррективы в существовавшую систему поселений. С началом коллективизации несколько деревень могли быть объединены в один колхоз. Например, из сел Джгерда, Гуада и Атара был создан колхоз «Утренняя звезда» (Шарпыецэа), который впоследствии был переименован в «Джгерда Агу». Так как эти деревни и входящие в них микрорайоны располагались далеко друг от друга, нужны были соединяющие их дороги. Но тут возникла проблема: некоторые жители противились прокладыванию дороги через их участки. Они не соглашались разобрать те строения, которые становились препятствием на пути строительства дороги. Этими строениями могли быть кузни, водяные мельницы и т. д. Бывали случаи, когда владельцы по несколько лет не пропускали строителей. На вопрос, а почему все-таки уступили? – их потомки отвечают: «Потому что стали угрожать тюрьмой». После того как закончили прокладывать дорогу в селе Джгерда, которая соединяет центральную часть села с микрорайоном Ахуца, колхозники, проходя по этой дороге мимо дома бывшего владельца этих земель Гудисы Шларба, кричали: «Ну, что Гудиса, видишь, как мы спокойно ходим по твоим землям. И ты ничего не можешь нам сделать. Где ты и твои замки, и где мы. Старик, ты потерял все». Как утверждают его потомки, старый Гудиса, не выдержав такого унижения, умер от сердечного приступа.

Следует отметить, что данное объединение деревень оказалось крайне неудобным для их жителей, особенно для тех, кто жил в деревне Гуада. Причиной этому было то, что сельсовет и культурный центр находились в Джгерде, которая отстоит от Гуады на несколько десятков километров. Установленный новый уклад жизни требовал присутствия бригадиров и отдельных колхозников на собраниях сельсовета каждый вечер. Кроме того, за справками колхозникам также нужно было идти в центр Джгерды, потеряв при этом целый рабочий день, а вместе с этими рабочими днями терялись и трудовые.

Еще одной проблемой новой власти стали так называемые «запретные дни». Это те дни, в которые, по мнению абхазов, недопустима никакая работа. Вплоть до того, что в этот день не ходят на плаканье<sup>1</sup> и даже мертвых не хоронят. А также в этот день из дома ничего не выносят и не устраивают свадеб. Истоки этого обычая не известны, однако он соблюдался неукоснительно, поскольку считалось, что за нарушение запрета можно понести наказание от Всевышнего. С установлением колхозного строя абхазы пытались сохранить этот обычай. Однако это оказалось проблематично, так как коммунисты боролись с пережитками прошлого и многие обычаи, на их взгляд, подлежали устранению. Особенно те, что тормозили работу колхоза.

В газете «Советская Абхазия» за 20 апреля 1938 г. была опубликована статья «“Работа”. Ответ прикрепленного Лацушба», где говорится: «Пахота отстает, потому что живое тягло из-за нехватки кормов не в состоянии работать с полной нагрузкой. Кроме того, не все колхозники выходят на работу каждый день, отмечая запретные дни» [Чхартисвили 1938]. Этот отрывок из газетной статьи свидетельствует о том, что еще в конце 30-х гг. обычай запретных дней сохранялся. Но с течением времени, в разгар массовых репрессий, колхозники, боясь за себя и своих близких, были вынуждены выходить на работу в эти дни. Информант Илья Ашуба (род. в 1937 г.) слышал от бригадиров колхоза такие высказывания о запретных днях: «Если хотите отмечать запретные дни, отмечайте у себя дома. Дома можете ничего не делать, а в колхоз чтобы все выходили и работали как полагается, для выполнения плана».

Кроме того, что разрушались социальная иерархия и социальные отношения, была предпринята попытка изменить взаимоотношения между членами семьи. К середине 30-х годов колхозный строй настолько ужесточился, что каждый колхозник, несмотря на семейные обстоятельства, например, болезнь ребенка, должен был обязательно быть на работе. Бригады в течение дня объезжали все колхозные поля, контролируя работу своих подчиненных. Если выяснялось, что кто-то не вышел на работу, его в этот же вечер вызывали на собрание сельсовета. Были случаи, когда жители деревни, не думая о последствиях, прогоня-

---

<sup>1</sup> История происхождения обычая плаканья неизвестна, но есть поверье, что в этот день кого-то из селян ударила молния.



ли бригадиров, напоминая об их происхождении, а бывали случаи, когда перед всеми присутствующими оскорбляли нарушителей. По рассказам информантов, одну жительницу Джгерды, Химце Лацушба, которая по причине болезни ребенка не вышла на работу, на собрании оскорбили. Бригадир Митра Твизба, руководствуясь тем, что ему партия дала власть, попытался объяснить Химце, в чем она не права, и что она обязательно должна работать каждый день в колхозе. Не выдержав оскорблений<sup>1</sup>, Химца сказала при всем собрании: «Твоя партия у меня в котле<sup>2</sup> и плевать я хотела на тебя и на твой колхоз». За эти дерзкие слова Химца была осуждена.

Серьезным наказанием, особенно для женщины, и, соответственно, средством борьбы с «несознательными кулаками», являлось лишение права голоса на собрании колхоза, где решались важные дела деревни. Известными лицами, лишенными права голоса в описываемое время, стали Шахан Ашуба и Фама Шларба. Шахана Ашуба объявили кулаком и лишили права голоса, потому что он владел большим количеством мелкого рогатого скота. А Фаму Шларба – потому, что первый этаж его дома был построен из камня. Интересен тот факт, что из этих двух фамилий кулаками публично объявили только названные лица. Курьезным и печальным итогом этого дела стало то, что один из них, а именно Шахан Ашуба, понял это буквально и перестал разговаривать, возможно, потому, что по-абхазски «ты лишен права голоса» звучит как «убжьи умхьгуть», что в переводе буквально значит «у тебя отобрано звучание голоса». Шахан Ашуба молчал до того времени, пока ему не объяснили, чего конкретно он лишился.

Таким образом, коллективизация в значительной степени разрушила традиционную систему социальных отношений, поставив многих представителей чистого крестьянства в ситуацию вялотекущего конфликта с новой властью, который выражался в форме частичного сопротивления выдвигаемым требованиям. Кроме того, новая власть в попытках достижения поставленных целей сознательно делала ставку

---

<sup>1</sup> Такое обращение к женщине в абхазском обществе считается оскорблением, кроме того, по происхождению она была родовицей бригадира.

<sup>2</sup> Сказать человеку «что-то у меня в котле» – значит приравнять эту вещь к мамалыге, т. е. к чему-то обыденному незначительному.

на представителей тех общественных слоев, которые не пользовались в среде свободных крестьян-общинников должным уважением, что в свою очередь обостряло проблемы, возникшие в процессе коллективизации и вызывало отчуждение по отношению к самой идее организации коллективных хозяйств.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Абхазы 2007 – Абхазы / Отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун. М.: Наука, 2007.
- Климин 2007 – Климин И. И. Российское крестьянство в годы новой экономической политики (1921–1927). Часть первая. СПб.: Политехнический университет, 2007.
- Шариа 1982 – Шариа С. И. Из истории колхозного крестьянства Абхазии. Сухуми: Алашара, 1982.
- Чхартишвили 1938 – Чхартишвили Д. «Работа». Ответ прикрепленного Лацушба // Советская Абхазия. 1938 (апрель). № 90.

Б. С. Зулумян

#### ЧЕЛОВЕК РАЗУМНЫЙ В ПОЭМЕ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ «КНИГА СКОРБНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ»

Лирико-мистическая поэма «Книга скорбных песнопений»<sup>1</sup> Григора Нарекаци, поэта, философа, богослова X в. [Нарекаци 1985] – вершина развития армянской средневековой литературы, вобравшая в себя достижения пятивековой духовной поэзии. Творчество Нарекаци выросло на основе армянской церковной традиции, уходящей корнями в византийские толкования и практику написания духовных текстов, и в восточно-христианскую экзегетику в целом. Однако армянская духовная школа, формировавшаяся с V в. почти одновременно с визан-

---

<sup>1</sup> Далее по тексту название произведения Нарекаци дается в сокращенном виде.

тийской, обрела собственные средства выразительности и содержание [Шараканы 1990]. Сегодня «Книга» Нарекаци прочитывается не только в ее чисто религиозном содержании, но и в художественно-философской направленности на общечеловеческую проблематику, раскрывающей природу человека вне временных и социальных рамок [Казинян 1993]. Средневековые интерпретации Нарекаци акцентировали религиозный уровень его творений («Книга» и понималась как молитвенник, книга молитв) [Хачатрян 1996]; труды современных авторов, предложивших в XIX–XX вв. иное восприятие его творчества, открывают и исследуют новые области этого неисчерпаемого произведения [Григор Нарекаци 2009].

В «Книге» есть содержательные пласты, отсылающие к общерелигиозной тематике, и индивидуальные уровни текста, когда автор творит свой собственный поэтический мир, свои образы, мотивы. Содержание «Книги» предельно абстрагировано, в ней не отразилась эпическая конкретика действительности, она – о человеке и о вере вообще.

В универсуме поэмы исследователи чаще выделяют две генеральные линии: это тема греховности, несовершенства человека, и тема Божественного. Однако не менее важное значение имеют темы осмысления Ветхого и Нового заветов, церкви, поэта и вдохновения, слова-книги – «нерукотворного» памятника, и очень важная, на мой взгляд, линия – сомнения и раздвоенности, идущая от начала до конца повествования. Они мозаично сплетаются и создают многомерное пространство поэтического произведения.

С тематическими линиями «Книги» естественно связаны общезначимые, но в то же время наполненные авторским смыслом понятия-символы, скрепляющие пространство поэмы: это *сердце-разум*, *человек-скот*, *человек-насекомое*, *Свет*. Однако в современной исследовательской литературе, и тем более в средневековых трактовках, менее всего обращалось внимания на линию *разума*. Между тем, наряду с темой покаяния и греха, она имеет чрезвычайно важную семантическую нагрузку в смысловых решениях поэмы, выявляющих пути выхода к вере и обожению [Ароян 2001].

Амплитуда колебания образных воплощений человека в поэме чрезвычайно широка. Ее содержание разворачивается между двумя полюсами: падшим грешником, укоренившимся в своем грехе, не осознающим свое падение, и Богом. Между ними находится человек, осо-

знавший свою греховность, готовый к возрождению, но все еще слабый, сомневающийся, и потому молящийся и просящий у Бога помощи. Сталкиваются два начала, две крайности, указывающие на противопоставленные друг другу жизненные сферы: мир темного, тяжелого, стихийного начала, и мир светлого, божественного начала. Эти миры сходятся, взаимно проникают друг в друга, но не гармонизируются. Причем бытийные, вселенские начала – темное и светлое, добро и зло – слились в *двойственной* природе человека. Будучи противопоставлены в начале повествования, темное и светлое начала души героя поэмы, злое и доброе «я» стремятся к соединению в высшем начале – Боге, который и есть путь и истина: «Один лишь Ты в недостижимой своей высоте / Можешь чудотворить снадобья целебные / И спасти от опасности жизнь душ, / Вечно мятущихся и сомневающихся, / О искупитель всех, в неизреченной славе восхваляемый вечно» (1. 2)<sup>1</sup>.

Для изображения грешника и человеческого греха как такового Нарекаци привлекает все доступные для того времени сравнения, гиперболы и собственные художественные средства, позволяющие ярко изобразить греховную сущность. Символический пласт поэмы чрезвычайно насыщен, многолик, придавая особый смысл повествованию. В первой же главе Нарекаци говорит о своей греховности. Он рисует монументальную картину, казалось бы, безвозвратного крушения человека. Но этим описанием (посредством перечислений, сравнений, метафор) не исчерпывается многомерное произведение Нарекаци. Для изображения падшего человека символом-знаком для мыслителя становится образ *человека-скота* и *человека-насекомого*. Путь становления человека труден, мучителен, он не понимает, где добро и где зло: «Ибо, подобно *бездумному стаду скота* (курсив здесь и далее мой. – Б. З.), / Мы умираем, но не ужасаемся, / Погибаем, но не удивляемся, / Бываем погребены, но не смиряемся, / Бываем отлучены, но не тревожимся, / Поддаемся соблазнам, но не каемся» (55. 3). Человек осмысливается в сравнении с животным, скотом, обвиняется в добровольном увлечении пороком, укоренении в пороке, иногда и в нежелании исправляться: «Обладая разумом, числится *среди животных*». Основной смысловой стержень бесконечных инвектив – греховность, низводящая божественный образ, дарованный человеку, на животный уровень: «И, припав

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по: [Нарекаци 1988].

к праху, слился я с землей, / С преходящей сей жизнью пагубной, /  
И влачусь по ней, подобно скоту, / И, как пресмыкающееся, ползаю по  
ней, / Волею своей пригвожден я к ней» (32. 2).

Философы Нового времени также размышляли о природе человека. Ницше говорил, что «человек – это путь от животного к человеку». Но сверхчеловек, возведенный как апофеоз индивидуализма, был обречен. Для верующего же истина в словах Христа: «Я есмь путь». Жизнь без Христа лишена смысла и безысходна, в ней нет пути к нравственному совершенствованию. По мысли другого великого христианского мыслителя, Федора Достоевского, «дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту», Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии» [Достоевский 1986: 84–85].

Только непрестанный поиск путей по обретению частицы божественного совершенства может придать смысл человеческому существованию. Животворящая боль страдания пробуждает мысль, а сомнение, однажды поселившееся в душе, не дает покоя: заставляет задаваться все новыми вопросами, идти к нравственному совершенству. По Нарекаци, разум, изъязвленный проказой грехов, должен быть оздоровлен законом евангельским, и работа души – единственный путь ее спасения.

Ничтожный, ищущий, страдающий человек, о душе которого скорбит Нарекаци, становится великим и сильным, уподобляясь Богу, только через обретение нравственного совершенства и любви к людям. Путь к вере лежит через сомнения, но Христос в своей человеческой жизни – пример стойкости и готовности противостоять искушениям и соблазнам.

Пустыня – символ мира безбожников. Без веры человек одинок в мире, и душа его – тоже пустыня. Для Нарекаци человек – любимое творение Бога, но мыслитель понимает, что его земная участь – пройти свой путь самому. Страшно быть в одиночестве, метаться в муках сомнений, «Скорбеть и не прослезиться, / Размышлять и не вздыхать, / Затуманиться и не пролиться дождем, / Идти вперед и не достигнуть, / Мне призывать и Тебе не слышать» (2. 2). Однако присутствие Бога дает надежду на любовь и возвышение: «Не даров, но Дарителя алчу я вечно» (12. 1), а вера и божественная благодать снимают проблему одиночества человека в этом мире.



Для Нарекаци на пути создания целостного образа человека нет запретных тем и уровней, он проникает в самые глубинные слои. Его мысль движется в диапазоне: от самого низменного до самого возвышенного.

При изображении нравственного падения Нарекаци привлекает лексику, сравнения, вызывающие чувство отвращения, крайнего негативизма. Он говорит, что нужно «выжечь гной, / Скопившийся в моих смертельных ранах, / Раскаленным железом слов моих / Или, с отвращением засунув палец [в гортань] и вызвав тем рвоту, / Отрыгнуть бремя скопившихся в сердце недугов» (б. 1), «И, подобно снедающему раку, / Распространился недуг на все члены мои» (18. 3), «Необоримый лекарствами жар [жжет] обе почки мои, / Едкая горечь желчи подступила к вратам гортани моей, / Вопли отчаяния с силой звучат в глубинах моего горла» (26. 3). Нагнетание отрицательного ряда порой, кажется, выходит за пределы допустимых средств изображения, демонстрируя вовлеченность павшего человека в низшие сферы: «Сами собою возникают и плодятся в чреве / Копышущиеся разные тонкие черви, / Глисты, украдкой нутро сосущие, / Гниды гадкие и какие-то скопища / Из пота возникших, гнусных, жалящих, / Порождающих жжение и зуд [насекомых]» (69. 2).

Для изображения греховного человека Нарекаци прибегает к описаниям крушения корабля и колодца, на дне которого находится грешник: эмоционально и образно сгущенная символика этих метафор чрезвычайно сильно воздействует на читателя.

На подступах к пробуждению сознания, пониманию степени своего падения человека обуревают *двойственность* и *сомнение*. Это важнейшая тема в образном мире Нарекаци, точно вскрывающая чувственно-психологическую душевную атмосферу кающегося грешника. На протяжении всей поэмы будто говорит не один, а два героя, два «я» человека, противоборствующие друг с другом и примиряющиеся.

В первой же главе «Книги» поэт дает объяснения, почему же возносятся его «скорбные песнопения», «добровольный дар моей словесной жертвы». По Нарекаци, душа человека – «заблудшая», «вечно мятущаяся и сомневающаяся». В предчувствии Страшного суда автор (он же и герой) поэмы, заглядывая в себя, предвидя «движение противоборных страстей», готов сам себя предать суду самоанализа, не менее страшного и беспощадного, чем грядущий Божий. Различая в себе противобор-

ствующие начала, Нарекаци в то же время видит их сплетенными, перемешанными. Художественное мышление Нарекаци способно выявить самые невообразимые глубины душевных состояний. Низкое и высокое в человеке не только поляризованы, как это имеет место в эпическом сознании, но и сходятся в одном. Двойственность присуща человеку Нарекаци, однако это состояние тяготит его, заставляет мучительно искать выход.

«Прихожу я почти белым – ухожу совершенно черным,  
Говорю, что верую в Тебя, – отдаю себя [в руки] убийце,  
Едва предстал перед Тобою,  
Как опять оборотился спиною  
Очищаюсь – и снова замаран я,  
Моюсь – и вновь оскверняюсь <...>» (71. 2)

С первых же страниц поэмы развивается тема преклонения перед евангельским знанием – путем к спасению, дарованным Христом. Нарекаци надеется, что «по окончании своего труда» удостоится милости и спасет свою душу вместе со всеми. Этой цели подчинено его покаяние, на это направлены усилия души, доводящие самоанализ до крайней черты.

Его концепция человека основывается на библейском учении о потерянном совершенном естестве, она осмысливается в координатах античного и средневекового знания, однако внутри них прокладываются пути философских определений человека, выходящие за пределы общепринятых трактовок. Какие же понятия и образы поэт находит для понимания природы человека?

За эмоционально-насыщенным, экстатическим состоянием покаяния, понимания того, что необходимо спасти душу, разворачиваются пласты философского анализа сущности человека. Текст Нарекаци насыщен библейскими реминисценциями, аллюзиями (сюжеты из священных текстов, имена, заповеди), которые во множестве привлекаются для понимания основ бытия и человека.

Вопрос утверждения веры – центральный в произведении Нарекаци. Понимая, на какой непростой путь вступает, он говорит: «Уже ныне предугадаю я движение противоборных страстей, / Беспокойство и смятение, что явятся в душе моей» (1. 2), предчувствует «возбуждение борьбы» (1. 2). С первых же строк поэмы, содержащей множество

смыслов, мы видим действие, обращенное вовнутрь сознания: книга эта о «самопоричании», как заявляет сам автор в небольшом, но очень значимом вступительном слове. Демонстрируя свое отношение к тяжкому внутреннему разговору с самим собой, погружаясь в субъективный мир своих размышлений, своей души, Нарекаци лирует не свойственную средневековому мышлению позицию: «И поелику поставил я тебя, о душа моя бесплодная, / Как мишень пред внутренним взором моим, / То, мечи в нее булыжники слов своих, <...> Стану безжалостно избивать тебя камнями» (9. 3). Здесь мы уже наблюдаем не просто беседу с самим собой, а раздвоение сознания: «я», устремленное к Богу, противопоставлено второму «я» – вместилищу всего негативного.

Двойственность становится ведущим принципом самоанализа. Сократическому сомнению подвергаются поступки, помыслы, стремления: «Я постоянно осуждал себя / И тяжелой палицей сомнений избил себя до смерти» (12. 1).

Человек, по мнению Нарекаци, имеет даже не двойственную, а множественную природу. Он в одну и ту же минуту способен на противоположные чувства: «справа и слева от меня явятся бездны глубокие» (54. 1). Будто про нас сказано словами поэта X в.: «Ибо, желая идти быстрее, я вовсе увяз, / Стремясь к безмерному, я и своей [меры] не достиг <...> вместо того, чтобы отказаться от [дурной] привычки, / Я обрел [еще более] пагубную» (55. 4). Но есть люди, в душе которых зло захватило все пространство, они уже неспособны к духовному росту, о них Нарекаци говорит, что они подобно «раку стремятся захватить все тело». Эти образы составляют длинный ряд неразумных, «числящихся среди животных», людей.

Несмотря на это, поэт верит, что они способны перемениться и воспринять добро, ибо человек – «дом, созданный Богом», хотя изначально оказался слаб и недостойн этого дара: «Мое изъязвленное проказой [грехов] прибежище разума, / Оскорбленное ударами увещаний, / Оздоровленное законом [евангельским], / Обмазанное глиной смиренной покорности, / Все же не сумело исцелиться <...>» (2. 1).

Объект исследования провидца – душа, но, погружаясь в ее глубины, Нарекаци в то же время стремится объять все пространство бытия, в мельчайших проявлениях сознания увидеть Вселенную.

В «Книге скорбных песнопений» Нарекаци нет внешнего мира – эпически целостного, событийного, есть мир внутренних сущностей.



В «Книге» — одновременно и охват всего жизненного пространства, и погружение вглубь человеческой природы. Универсализм присутствует во всем, в частности отражается всеобщее. Каждая фраза — концепт, каждый оборот — жизненный пласт. Внутренний взор поэта охватывает времена, пространства, народы и сословия. «Я» Нарекаци множится, сливается с голосами многих людей, становится хором, полифонией, возвращается к исходной сущности — душе человека.

Нарекаци, бесконечно погружаясь в жизненную бездну, пласт за пластом вскрывает слабости, пороки человеческой натуры, что в конечном итоге служит становлению человека нравственного.

Образ Христа и его деяния являются центральными в содержании поэмы. Христианский Бог не подавляет, не порабощает, его любовь и милость, земные страдания, пережитые им во имя спасения человека, позволяют понять, где добро и где зло, позволяют преобразиться. Люди «коль и согрешат — все ж они Твою» (31. 3), — говорит Нарекаци. Многоликий человек «Книги» устремлен к Христу даже в том случае, когда он вступает с Богом в разговор, порой доходящий до полемики: «Почему столь ожесточаешь мое сердце — [сердце] ничтожного, / Что не боюсь я Тебя?» (2. 2).

В вертикальной картине мира Нарекаци образ Бога занимает высшую точку, освящая жизнь и придавая ей смысл. Нарекаци не страшится нарушить застывшую картину божественного величия и его недостижимости для ничтожного человека. Евангельскими заповедями поверяются жизненные ситуации. Чем дальше от Христа, тем трагичней и безысходней ситуация. Христос пребывает среди всех и в каждом, он как человек прошел жизненные испытания и довел свою миссию до конца, тем самым показав путь к спасению.

Две сферы — божественная и земная — существуют раздельно, но они сходятся в человеке. Нарекаци считал, что Бог создал человека «из противоборных [вещественных начал], / Одних легких, а других тяжелых, / Одних прохладных, а других огнистых, / Дабы, примиря несогласие // противоборных [начал], / Благодаря подлинному их равновесию / Мы праведными могли бы назваться» (86. 1). Противоречия заложены в природе человека, достижение равновесия — путь к праведности.

Подчеркнем: через постоянное преодоление двойственности формируется личность, в гармонизации противоборствующих начал, в их борьбе и разрешении конфликта протекает разумная здоровая жизнь человека.

Бесконечная борьба в водовороте душевных поисков – сердцевина «Книги скорбных песнопений». В человеке, «погубившем себя самого, / Всегда есть двойственность чувства» (48. 2) – говорит Нарекаци. «В поисках второго, я потерял первое» (55. 4). Раскаяние и осознание необходимости изменить себя – залог душевного перерождения. Вера способна преобразить человека, «сдвигать горы», вывести из лабиринта заблуждений.

В осмыслении христианской идеи, ее трансформации в столкновениях с жизнью, в многочисленных проявлениях бытия Христа в душах и жизни героев, приятии – неприятии, отторжении – воплощении выстраивается художественное пространство поэмы Нарекаци. Человек Нарекаци во множестве своих ипостасей бьется в тисках жизни, пытаясь противоборствовать социальной несправедливости, порабощенности собственным страстям. Прозревая, сомневающийся осознает свою греховность.

«Я раскрыл объятия любви к миру,  
А к Тебе не лицом, а спиной повернулся,  
В полете мыслей устремился я к темным помыслам.  
Непорочную душу мою изнурил постоянно утехами тела <...>» (20.2)

Сам Нарекаци не только смиренно понимает свою греховность, но и выражает активную жизненную позицию. Подобно пастырю, он берет на себя грехи всех, готов пострадать, чтобы суметь преодолеть свою земную природу и спасти других. Путь к нравственному совершенствованию – в ответственности каждого за всех: «Я во всем и все во мне».

Именно нравственное совершенствование каждой личности и является тем спасительным путем, который выведет человека из тины жизни, из колодца порока.

Нарекаци выстраивает свой макрокосм христианского миропонимания, и в его художественном мире важнейшее место занимает дихотомия «сердце – разум». Уже в названии глав обозначено «сердце», и не просто сердце, а его «глубины», призванные удостоверить искренность, проникновенность, потрясенность раскаявшегося человека. Только так, с чистым сердцем, искренней душой и можно обращаться к Богу. Для выражения чувств, эмоций поэт оперирует понятиями *души, сердца* – всеобъемлющими для христианства категориями, которые являются основанием миропонимания и фундаментом словесного храма Нарекаци;

они естественны и для жанра плача, и покаяния. Однако эмоциональная составляющая, свойственная этим жанрам, не исчерпывает смыслового пространства «Книги». Нарекаци выходит за пределы установленных канонов: в поэме есть и покаяние, и исповедь, и философское размышление, и тонкий лиризм. Однако он не ограничивается только покаянием, слезными молитвами, т. е. не ставит акцент только на «сердце», как это было принято во всей богословской литературе: для него *разум* также существен, как и *сердце*.

Начало линии разума отмечено размышлениями о неразумности человека, «неосознанности» его действий, и здесь Нарекаци выбирает сравнения иной тональности: «Я – голубь ласковый, но всегда по глупости, / А не по кротости осознанной» (2. 1). Обретая разум, человек познает «густой мрак сомнений», он «неисцелимо ранен, беспомощен и неспособен стоять», «изъязвлен укорами совести». Путеводное же значение в нравственном становлении человека для Нарекаци имеет Евангелие: «Но, к Тебе склоняюсь, Господи-Боже, / Как к опоре жизни плотию [своей] – / Побегом ветви корня давидова – / Немо слившись с [тобой], Божеством несотворенным, / Должен снова я встать <...>» (32. 2).

Поэт описывает страдания, постигающие человека за грехи, не через внешние события: он видит ад в душе человеческой. Крут за кругом Нарекаци низводит грешника все ниже, ниже уровня земли, пока тот не попадает на дно колодца, откуда нет выхода, и единственное, что еще можно сделать – поднять голову и посмотреть на небо. Самопознание равносильно самоубийству, если вспомнить слова философа нашего времени: «Познающий себя есть собственный палач» (Ницше), но только через нравственный ostracism возможно возрождение, обретение нового, истинного, естества. Господь дал право морального выбора, и в воле смертного выбрать между добром и злом, между разумным и безрассудным и тем самым заслужить или не заслужить вечное спасение: «Завещание Твое – Евангелие, / И свобода – решение Твое» (43. 2). Именно *свободный, осознанный* выбор лежит в основе нравственного императива Нарекаци. Человек слаб и немощен, «с умом незрелым, с несовершенством дум»; он еще не сформирован, но должен пройти путь от неосознанности к «зрелому разуму», т. е. стать сознающим и самосознающим. В начале поэмы он ведомый, «утлый челн» в жизненной стихии, корабль, терпящий крушение (знаменитая метафора корабля-

души во второй части 25-й главы), но в поступательном развитии тематических линий, содержательно раскрывающих образ человека, происходит существенный перелом, в результате которого герой поэмы обретает волю и стремление измениться: «Должен снова я встать» (32. 2).

«Соединением друг с другом

Этих двух славных и возрождающих благодатей –

“Могу” и “хочу” –

Да уничтожены будут уныние и отчаяние рода грешников <...>» (86. 3)

«Могу» и «хочу» – не слова ли это человека, осознавшего себя как личность?

Мучительные попытки понять природу человека, его естество, глубинные мотивы поведения и подсознания стоят огромных духовных жертв. Становление личности происходит через вопросы и сомнения, через осознание ответственности за выбор своего поведения. Готовые установления и указания не удовлетворяют человека, «быть или не быть» зависит от каждого. Учение Христа зиждется на понимании двойственной природы человека, на способах гармонизации ее посредством нравственных императивов и, что не менее важно, за счет сознательных усилий личности.

В «Книге» Нарекаци сквозь бесконечные инвективы, жалобы и стелания, перечисления грехов прослеживается глубокое осмысление учения Христа, философская трактовка проблем души и мира. Современно звучат слова: «И вот, если человек не станет себя обманывать и притворяться / И лицемерно делать вид, что не колеблется, / Но чрез *познание самого себя* / Почувствует общечеловечность своего естества, / Поймет, что он земнородный, и сохранит в себе меру [совести], / Тогда очевидным станет для него, / Что перечислил я не напрасно / Описанные виды прегрешений; <...>» (6. 4).

Идущая от античности максима «Познай самого себя» была переосмыслена богословской мыслью, преимущественно рассматривающей человека беспомощным и ничтожным перед лицом божественного Провидения. Однако мышлению Нарекаци свойственно вычленение «я» из всеобщего, фатального; его взгляд – это зеркало, обращенное вовнутрь. Самоанализ не оставляет темных мест и закоулков в душе. Мысль о необходимости разумного отношения к себе и к миру проходит через всю поэму. Человеческой душе, осознавшей добро и зло, лич-

ности, способной на нравственные усилия, отводится главенствующее место в его миропонимании.

Если в начале повествования Нарекаци сетовал на неразумность человека, то, приближаясь к завершению своего словесного храма, он говорит: «Мы зрелым разумом постигли вечность неизменную Твою, / Что Ты есть все и во всем <...>» (93. 17). «Разум» Нарекаци – это космический дар, способный воспринять духовные сущности, Бог отделил человека от тварного мира: «Ты наделил меня душою мыслящей», и вера должна быть прочувствована сердцем и, что не менее важно, должна быть осмысленной. Безумствующая вера так же вредна, как и безверие. Об этом выразительно пишет сам поэт: «Поелику иступленное покаяние, / Как и необузданное грешение, / Равно к погибели ведут, / <...> Ибо при первом сомневаньи в силе длани всемоущего, / При втором же, уподобившись неразумной скотине четвероногой, / Обрываешь нить надежды [на обращение]» (10.1).

Такой подход в корне отличается от установок многих орденов и сект, и даже монашеской практики, от всех тех, кто различными психотехническими средствами доводит себя до иступленного состояния, и как бы в экстазе сливаются с Богом. У Нарекаци были и видения, и озарения. По преданию, на острове Артэр озера Ван (ныне территория Турции) Григор видел Св. Богородицу с младенцем Иисусом на руках, которая вследствие неустанных молитв явилась ему и сказала: «Ар зко тэр» («Возьми своего Господина»), откуда и название острова: Артэр [Григор Нарекаци 1985: 1026]. Это свидетельствует о живом общении с Богом поэта, однако мистическая составляющая жизни святителя ни в коей мере не снижает его требования осмысленного прихода к вере.

*Сердце и разум*, в его понимании, должны слиться в единый порыв любви к Богу и к ближнему, а усилия души направлены на укоренение христианского гуманизма.

«Книга» была написана во имя утверждения человека; именно в любви и сострадании к нему чувства Нарекаци не знают предела. Важны та неистовая страсть, с которой поэт ведет человека по пути к Богу, и священный трепет перед его величием и человеколюбием, вновь и вновь дающим надежду на спасение души.

Чем большему забвению предаются заветы Христа, тем глубже бездна, в которую скатывается человек. Но приход Христа изменил мир, остался «неисследимый след» духовности, любви и сострадания.



«Неисследимая черта», – пишет Г. Ермилова, – это богословский термин, прямо указующий на источник всего сущего. Так, Василий Великий <...> в «Беседах на шестиднев» пишет о неисследимом Божьем могуществе» [Ермилова 2001: 454]. Сострадание к человеческому роду пронизывает «Книгу» Нарекаци. Ненависть (в том числе и к себе) исключена из его мировоззрения, есть только сожаление, ведь он сам – один из всех. Его терзания и самобичевания венчает любовь, и он молит Бога даже за врагов своих. Знаменательны слова: «Рубеж незлобивости, помани Ты добром тех из рода людского, / Кто враги мои, тех, о коих в книге скорбных песнопений слова покаянные, / Совершенствуй Ты их, отпусти им грехи, смилуйся над ними, / Ради меня, Господи, не гневайся на них, <...> / Не погуби Ты жалящих меня, а преобрази их: / Отняв [у них] нрав гнусный, земной, / Укорени благо в них и во мне <...>» (83. 1, 2).

«Книга скорбных песнопений» построена по принципу трагедии: спустившись на дно души, пройдя все круги ада самораспятия, Нарекаци выводит человека к Свету, очищению, к преображению. Метанойя свершается, и человек через любовь и сострадание приближается к Богу. Для Нарекаци бездна человеческих пороков кажется преодолимой благодаря «светозарному» присутствию идеала Христа.

Национальный тип личности вырабатывается веками и детерминирован историческим опытом народа, его ценностными установками, и в формировании нравственно-психологического облика армянина-христианина слово Нарекаци сыграло не последнюю роль.

В «Памятной записи», заключающей поэму, Нарекаци оставил удивительные слова, достойные многих философских томов: «Крутлое, полное света и блеска, лучезарное, измеряющее день, изгоняющее тьму ночи, радующее глаз солнце, светило сотворенное, собирает в потоке мчащегося вперед времени множество лет и укладывает их в века, обновляя и оживляя этот преходящий и смертный мир» [Нарекаци 1988: 327]. В одной этой фразе отразился универсализм Нарекаци, соединяющий времена и пространства. Поэт, ощущая вечность в душе, вовлекает и нас в поток времен, становится нашим современником. Его мыслительные интенции направлены на то, чтобы объединить всех – племена, сословия, поколения – в усилие спасти душу. Его слово обращено к будущему, оно актуально и сегодня, ибо живое страдание, трепещущее в каждой строчке, боль за ближнего, разговор с Богом и с самим собой без страха и уничтожения близок современному человеку.

## ЛИТЕРАТУРА

### *На русском языке*

- Григор Нарекаци 2009 – Григор Нарекаци и духовная культура Средневековья. Сб. статей / Сост. Б. С. Зулумян. М., 2009.
- Достоевский 1986 – Достоевский Ф. М. Письмо В. А. Алексееву (7 июня 1876 г., Петербург) // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 29. Кн. 2. Ленинград, 1986. С. 84–85.
- Ермилова 2001 – Ермилова Г. Г. Трагедия «русского Христа», или о «неожиданности окончания» «Идиота» // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот». Современное состояние изучения. М., 2001. С. 452–456.
- Казинян 1993 – Казинян А. А. Оценка Нарекаци в течение веков // Эчмиадзин. 1993. № 11–12. С. 34–43.
- Нарекаци 1988 – Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений / Пер. с древнеарм. и коммент. М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян. М., 1988.
- Шараканы 1990 – Шараканы / Пер., предисл., послесл. и комм. С. Золяна и Н. Тагмизяна. Ереван, 1990.

### *На армянском языке*

- Ароян 2001 – Ароян Г. Аватки еւ Բանаканուտյան արաբերակցությոն Գրիգոր Նարեկացիի Ենկալմամբ (Взаимоотношения веры и разума в понимании Григора Нарекаци) // Вестник Ереванского университета. Ереван, 2001. № 3. С. 60–71.
- Нарекаци 1985 – Нарекаци Г. Մաթեան Վոխբերցոյտյան (Книга скорбных песнопений) / Подгот. текста, предисл. и комм. П. М. Хачатряна и А. А. Казиняна. Ереван, 1985.
- Хачатрян 1996 – Хачатрян П. М. Գրիգոր Նարեկացիի եւ այ միջնադար (Григор Нарекаци и армянское Средневековье). Эчмиадзин, 1996.

*В. В. Марков*

## ДЖ. Х. ДЖЕБРАН И ЗАПАДНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ РОМАНТИЗМ

Концепции теоретиков арабского Просвещения и идеи великих исламских реформаторов, появившиеся в эпоху национального Возрождения XIX – начала XX в. (Нахда), стали предпосылкой для последующего развития арабской гуманитарной мысли в XX в.

---

© В. В. Марков, 2013

Нарождающаяся новоарабская культура впитывала западные учения в разных областях знания. Жаждавшая самоутверждения, стремившаяся обрести устойчивость и сохранить национальную самобытность, она искала опоры в глубине своего прошлого. Отношение к философским системам, рожденным на Западе и обозначившим крутой поворот от традиционного идеализма к современному способу мышления, было противоречивым, а довольно часто негативным, что проявлялось прежде всего во взглядах исламских мыслителей-традиционалистов, утверждавших исключительность ислама и не допускавших проникновения чужеродных идей. Вместе с тем в линиях развития современной арабской философии можно проследить не только дистанцию, которая отделяет концепции, рожденные в лоне арабской мысли, от бытующих в западной философии, но и выявить общность, концептуальную и мировоззренческую, коей отмечены концепции Востока и Запада. Причем часто речь может идти не только и, может быть, не столько о прямых заимствованиях, сколько о желании арабских мыслителей возвести национальную философию к уровню, отвечающему современным представлениям о задачах и назначении философии.

Весьма важны в свете сказанного опыт арабских философов-романтиков и та роль, которую они сыграли в оформлении современной арабской мысли. Романтизм как мировоззренческое явление и как тип художественного сознания – неотъемлемая и существенная часть общей духовной ситуации, которая сложилась в арабском мире первого тридцатилетия XX в. и находила выражение в философской и художественной практике.

Не ослабевает интерес философов и историков литературы к исследованию романтизма как своеобразной интеллектуально-духовной формации, к изучению философского романтизма и его роли в движении к обновлению форм мыслительной культуры при переходе философии от классической эпистемы к современной. Это вполне понятно. В условиях новой проблемной ситуации, в которой раскрываются современные формы философствования, исследовательский интерес все более сосредоточивается на проблеме человека. Антропологизацию же философского знания в современную эпоху можно рассматривать как следствие тех процессов, которые подготовили появление философского романтизма, рожденного движением европейской мысли на переломе Нового времени и современности. В романтизме радикально

меняется постановка проблемы человека. Новое понимание человека, зародившееся на рубеже XVIII – XIX вв., тесно связано с появлением философской романтики на Западе и прежде всего с деятельностью представителей раннего, иенского романтизма в Германии, «явившегося исходным пунктом очень долговечной мировоззренческой традиции» [Аверинцев 1979: 19]. Преодоление классического этапа в ново-европейском историко-философском процессе, утверждение нового миропонимания и представления о сущности и признании философии, отличных от бытовавших в зрелой философской культуре Нового времени [Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1972: 28–94], неразрывно связаны с философским творчеством иенских романтиков.

Эпоха романтической мысли – это эпоха преодоления традиции классики, освоения нового предмета философского умозрения, новых методов и материалов. Интерес романтиков сосредоточивается на проблеме бытия, специфическом пространстве и времени человеческой истории, условиях и способе бытия человека в мире, основным предметом философско-романтического исследования становится человеческое существование. Человек определяется уже не «извне», как прежде, но со стороны его бытия, с точки зрения уникальности человеческого существования, человеческой практики.

Если проблема человека – одна из наиболее фундаментальных проблем современной философии в целом, то в арабской ее значимость исключительно велика в силу того, что именно с ее постановки начинается своеобразное возрождение национальной классической философской традиции.

Философские интересы арабских мыслителей-романтиков по своему естественно и закономерно вырастали в общем мировоззренческом контексте эпохи. Наиболее показательна в этом отношении философская позиция Джебрана Халиля Джебрана (1883–1931), глубокого и оригинального ливанского мыслителя и писателя, прожившего практически всю свою сознательную жизнь в эмиграции во Франции и Америке, признанного лидера интеллектуального и художественного авангарда в арабском мире первой трети XX в. Философско-художественное творчество Джебрана оказывало и продолжает оказывать воздействие не только на духовную ситуацию в странах арабского мира, оно сохраняет достаточно устойчивое влияние на широкую аудиторию на Западе, прежде всего в Соединенных Штатах, которые



волею судеб стали цитаделью арабского философского романтизма в первые три десятилетия XX в.

Философское наследие Джебрана, выступившего с программой радикального переосмысления жизненных ценностей человека, его учение о человеке, в роли которого и выступает его философия, представляет особый интерес для историка современной арабской философии. Тот мировоззренческий контекст, из которого вырастала антропология Джебрана, определялся прежде всего освоением философии XIX в., альтернативной в своей внутренней направленности по отношению к философской классике. Типичным для романтики выступает не только содержание философии Джебрана, но и способ философствования. Речь идет о принципиальной установке романтиков на несистематичность, фрагментарность в построении и изложении философского знания. Джебран не принадлежал к числу великих системосоздателей, хотя и стоял на пути построения универсального учения. Его философские воззрения не получили и не могли получить систематического развития. Он скорее философ вольного стиля, мыслитель интуитивно-синтетического типа, взгляды которого эксплицировались прежде всего в его эссеистике, философских притчах и афоризмах. Избранная им форма философствования вполне соответствовала представлению о философии как «бессистемности в системе» (Новалис), ставшему классическим в философском романтизме.

Арабский романтизм с момента своего возникновения и в процессе развития, естественно, не мог не отзываться и на практику мирового романтического движения. С более чем столетней дистанции Джебран ясно видел плоды и достижения европейско-американского романтизма, судьбы романтического движения.

Эпоха романтизма связана со множеством открытий. Романтизм открыл мир истории и мир народной культуры как равной по достоинству официальной и авторской. Романтики были открывателями мира чужих культур, религиозных и светских. В их горизонт были включены не только ценности античной или средневековой культуры, но и материалы восточных культур как форм высшего духа. Именно с тех пор в европейской культуре Восток занимает место предощущаемой возможности, открывающейся перед западной культурой, и воспринимается не как «не-свое», а как то непонятное, что требует освоения, что может и должно стать «своим». Джебран – подлинный романтик, усво-



ивший лучшие традиции мирового романтизма. В его философии одной из центральных проблем стала проблема единства и многообразия культуры, для нее характерен открытый и провозглашенный романтиками принцип «множественности, плюрализма культурных идеалов» (С. С. Аверинцев), признание которого есть необходимое начало взаимоуважительного диалога культур. Как подлинный романтик Джебран допускает возможность сосуществования множества способов мирообъяснения, различных воззрений на мир, жизнь и человека.

Учение Джебрана граничит со многими знаменитыми «измами» своей эпохи, подчас предвосхищая их ключевые установки. При описании бытия человека в мире Джебран устанавливает троичную систему отношений, в структуру которой включает триады категорий, находящиеся в неизменном единстве. Высшее выражение бесконечной полноты жизни и осмысленности бытия раскрываются, согласно Джебрану, через манифестацию теофанического триединства Любви, Бунта и Свободы, необходимо сопряженного с проявлением Красоты, Истины и Мысли [Джебран: 575–576]. Эта формула в значительной мере отражает существо его учения, трипостасность его романтизма, трактующего о безраздельной слиянности Любви, Бунта и Свободы. В этой формуле Джебран за два с лишним десятилетия до возникновения камюсовской версии экзистенциализма предвосхищает выводы из заповедей «цикла абсурда», утверждавших «бунт», «свободу» и «страсть» в качестве ключевых единиц экзистенциального опыта в учении Альбера Камю, с которым у Джебрана обнаруживается немало общего, духовно-родственного, при всей разности их исходных посылок и итоговых выводов.

Тяготение Джебрана к синтезу и универсализму в мышлении и мирозерцании проявилось в его способности проникаться идеями различных, иногда самых несхожих учений. Идейными основами его мирозерцания явились не только просветительская мысль и философско-эстетическая теория европейского романтизма и американского трансцендентализма XIX в., но и учения, получившие развитие в ближневосточных культурно-философских традициях, круг мыслей, мотивов древнейших религиозных и мифологических систем Средиземноморского мира и древнего Востока. Говоря о западных мыслителях, идеи и духовный опыт которых оставили в нем заметный след, Джебран часто называл Ницше, Вагнера, Руссо, Достоевского,

Толстого, Ренана, Бергсона, Юнга, Уильяма Джеймса [The Treasured Writings 1981: 648, 659; Gibran, Gibran 1981: 263]. Контекст утверждения современного европейского мирозерцания, а с другой стороны, реактуализация восточной философской классики и зарождение специфически ориентального варианта философской романтики имплицитно в себе предпосылки романтизма Джебрана как феномена историко-философского ряда. Происходивший в эпоху Джебрана объективный процесс синтеза мировоззренческих альтернатив обращается им в одну из глубинных, если не в ведущую тему его философского творчества. Это тот синтез, в рамках которого анализ человека обретает у Джебрана свой непосредственный предметный смысл. Стремление к универсальному синтезу, нередко сопрягающему малосочетаемые вещи, свойственно в целом романтизму как типу мирозерцания, и Джебран в этом отношении не является исключением. В ряду творимых Джебраном синтезов наиболее значимые для него – синтез традиционного и современного, религиозного и светского, синтез Востока и Запада. В качестве импликаций самих синтезов часть из них приобретала наибольшую значимость в условиях того творческого контекста, в котором работал Джебран. В частности, идею мировоззренческих альтернатив он часто прочитывал как идею альтернатив религиозных, а нередко – чисто конфессиональных, противоборство которых переживалось им особенно остро, если иметь в виду сложившуюся ситуацию на его родине.

Целостность учения Джебрана обеспечивается его проблемным единством, которое организуется вокруг проблемы человека, человеческой свободы и достоинства. Наиболее важная программная задача Джебрана – синтезировать все вопросы в лице именно этой проблемы. Специфика опыта философской концептуализации человека, оригинальность философской антропологии Джебрана – не в абстрактной форме представления антропологической проблематики, а в конкретной форме ее разрешения. Антропология Джебрана, пытавшегося раскрыть универсальное содержание первоосновных проблем человеческого бытия, имеет чисто практическую, жизненную направленность – на реальное возвышение человеческого достоинства. В диалектике человеческого бытия у Джебрана можно выделить три измерения основных антропологических характеристик: отношение человека к природе («внешнее» измерение – через отношение человека к тому,

что само по себе не имеет отношения к человеку); отношение человека к Богу («внутреннее» измерение – через отношение человека к тому, в чем он видит высшую ценность и в чем синтезирует все смыслы своего бытия); отношение человека к человеку (синтез «внешнего» и «внутреннего» измерений – в общении человека с тем, чем является он сам и отношение к чему делает его человеком). Свое понимание соотношения между Богом и человеком Джебран предельно отчетливо для себя формулирует в книгах «Безумие» (1918), «Пророк» (1923), «Иисус сын человеческий» (1928), «Боги земли» (1931), «Сад Пророка» (1933), где развивает философско-художественное исследование духовной сущности человека, раскрывает внутреннюю диалектику гуманизма, стремясь воплотить основные принципы своей творческой программы. Широко раздвигая пределы сферы жизнетворчества, преодолевая рамки всякой ортодоксальности и отвергая традиционные религиозные понятия о Боге, Джебран усиленно ищет пути построения отвечающей этим принципам антропологии. Образ-символ Иисуса сына человеческого в его «божественно небожественном бытии» (для Джебрана он всегда и только Иисус), пожалуй, самая значительная из антропологизирующих мифологем, предельно развернутая в его книге «Иисус сын человеческий». Тайнство пресуществления человека в божество и вочеловечения Бога – одна из центральных фигур в композиции гуманизма Джебрана. Самоотрансцендирование как бесконечный процесс становления, «самоосуществление» в движении человека к высшему нравственному принципу, воплощающему идею сопричастности человека предельной инстанции бытия – основа рассуждений Джебрана о сущностной структуре личности и способах развития духовных потенций человека.

Философско-художественное творчество арабских романтиков в его последовательном выражении в известной мере сопоставимо с деятельностью иенских романтиков, которая разворачивалась в особой исторической ситуации, когда складывались мировоззренческие парадигмы современности и обновлялось предметное содержание философской рефлексии. Процессы, происходившие в европейской философии в эпоху романтической мысли, определили облик современного западного мирозерцания и существенным образом повлияли на формирование позднейших тенденций в развитии философского знания. Философия арабских романтиков относится к области начал арабской

философской культуры XX столетия и предвосхищает формы философствования, получившие распространение на Арабском Востоке несколько позже. Тенденции и мотивы, которые получили свое оформление либо только обозначились в учении Джебрана и в философии арабского романтизма в целом, прослеживаются в концепциях позднейших арабских философов (Бадави, Лахбаби, Хабаши и др.). Круг ведущих идей, основная проблематика их трудов ясно различимы уже на горизонте мирозерцания арабских романтических мыслителей.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1979 – *Аверинцев С. С.* Образ античности в западноевропейской культуре XX в. Некоторые замечания // Новое в современной классической филологии / Отв ред С. С. Аверинцев М., 1979. С. 5–40.
- Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1972 – *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность две эпохи в развитии буржуазной философии в современном мире // Философия и наука / Под ред Л. Н. Митрохина и др. М., 1972. С. 28–94.
- Джебран – *Джебран Дж. Х.* Ал-Маджмуа ал-камила ли-муаллафатихи (Полное собрание сочинений) в 1 т. Б. м., б. г. (на араб. яз.).
- Gibran, Gibran 1981 – *Gibran J., Gibran K.* Kahlil Gibran, His Life and World. New York, 1981 (2<sup>nd</sup> ed).
- The Treasured Writings 1981 – The Treasured Writings of Kahlil Gibran. New York, 1981.

А. И. Маточкина

## РЕФОРМИРОВАНИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБЩЕСТВА ЧЕРЕЗ ВОЗВРАТ К «ЧИСТОМУ» ИСЛАМУ В УЧЕНИИ ИБН ТАЙМИЙИ

В современном обществе постоянно ведутся разговоры о глобальном кризисе, затронувшем различные сферы жизни человека. Речь идет об ухудшении экономического положения и экологической ситуации, по-

литической и социальной нестабильности, межэтнических и межрелигиозных конфликтах. Сложившаяся ситуация порождает в людях чувство страха и незащищенности, разочарование в проводимой государством политике. Разуверившись в бесчисленных невыполненных обязательствах, люди обращаются к авторитету религии, ее духовным ценностям и идеалам. В частности, если говорить об исламе, то он всегда выступал не только как вероучение, но и как мировоззренческая система, определяющая отношение человека к государству и обществу, политике и культуре. Все, кто пытался придать новый импульс к развитию мусульманского общества, обращались к идее возврата к «чистому» исламу, к идее его «обновления». Почти всякий раз подобные движения получали название, связанное со словом «обновлять». В частности, в одном из хадисов Пророка говорится: «В начале ('ала ра'с) каждого столетия Бог посылает того, кто обновляет этой (мусульманской) общине дело ее веры» [Игнатенко 2000]. Этот хадис Пророка сопрягается с другим, где также упоминаются столетние периоды, в конце которых мусульманская община будет подвергаться испытанию (*михна*) или смуте (*фитна*). В данном случае «обновление» понимается как «восстановление в прежнем состоянии». Считается, что только обратившись к абсолютно достоверному первоисточнику – Корану и к практике мусульманской общины, когда ею управлял пророк Мухаммад, получивший божественное откровение, можно восстановить нормы и правила жизни общины, которые считаются мусульманами несомненно истинными. Жизнь мусульманской уммы на протяжении истории подчинена цикличности: следование истинной вере, постепенный отход от нее, кризис общины, появление восстановителя истинной веры, возрождение общины. Затем цикл повторяется [Там же]. Следуя этой логике, можно говорить о том, что средневековый мусульманский законовед и теолог Ибн Таймийя (1263–1328), живший в кризисную для мусульманского мира эпоху, был одним из восстановителей ислама. Он выступал с защитой божественного закона – *шариата* – и стремился реформировать современное ему общество, основываясь на догматах религии. Многие исследователи считают, что он оказал значительное влияние на Мухаммада Ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1791) – основоположника движения ваххабитов в Саудовской Аравии, а также на современные религиозно-политические движения в исламе. Движения, для которых характерно стремление к очищению веры от «недозволенных» нововведений и возврат к «чистому исламу», нередко называют



фундаменталистскими. Поэтому имя Ибн Таймийи, как в работах отечественных исследователей, так и их западных коллег чаще всего упоминается в связи с феноменом исламского фундаментализма.

Впрочем, сам термин «фундаментализм» (*'усулийа*, от араб. *'усуль* – «корни»), который сегодня употребляется достаточно часто, вошел в обиход лишь в середине 1980-х гг. До этого движения за возврат к источникам и основам веры в кризисные для мусульманского мира времена обозначали термином *ас-салафийа*. Феномен салафийа имеет глубокие социокультурные и религиозные корни. Энциклопедический словарь «Ислам» определяет последователей салафийи (салафитов) как «общее название религиозных мусульманских деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, “праведных предков” (*ас-салаф ас-салихун*), квалифицируя как *бид'а* (недозволенное нововведение) все позднейшие нововведения в указанных сферах» [Ислам 1991: 204]. Однако несмотря на то, что использование термина «фундаментализм» не совсем точно отражает природу подобных движений в исламе, он тем не менее широко применяется как синоним терминов «салафийа» и «возрожденчество» [Баширов 2008: 382].

Истоки идеологии «обновления» восходят к IX в., когда ученые, известные как *асхаб ал-хадис* («сторонники предания»), избравшие слова и поступки Пророка мерилom правильной жизни, вели активную полемику с *асхаб ар-рай* («сторонники самостоятельного суждения»), которые настаивали на превосходстве разума над традицией. Итогом спора двух направлений стало формирование школ мусульманского права, одна из которых была основана на принципах *асхаб ал-хадис*. Это ханбалитская школа права, названная в честь ее основателя Ахмада ибн Ханбала (780–855) – одного из представителей нерационального понимания откровения. Ханбалиты придерживались той точки зрения, что жизнь Пророка и его сподвижников должна быть образцом для всех мусульман. И хотя приверженцев традиции можно было найти и в других школах мусульманского права, ханбалиты стали самыми активными защитниками благочестивого консерватизма в средневековом исламе.

Таким образом, основу салафизма составили сочинения Ибн Ханбала, а также его учеников и последователей Абу Мухаммада ал-Барбахари (ум. в 941 г.) и Ибн Батты ал-Укбари (ум. в 997 г.).

Окончательную форму догматико-правовым воззрениям ханбалитов придали работы Ибн Таймийи и Ибн Кайима ал-Джаузийи [Добаев 2002: 15].

Ханбалитское религиозно-политическое движение сыграло важную роль в истории арабо-мусульманского общества. Ханбалитская идеология с ее концепцией «обновления» оказывалась в центре внимания в особые, переломные моменты истории мусульманского Востока. Угроза вере, а также необходимость восстановления единства общины мусульман для борьбы с внешним врагом побудила Ибн Таймийю активно пропагандировать следование нормам шариата и очищение ислама от недозволенных нововведений. В XVIII в. именно ханбалитская идеология легла в основу движения ваххабитов, выступивших за восстановление норм «истинного» ислама в Аравии и создавших государство Саудовская Аравия. В наши дни идеи ханбалитов развивают теоретически и применяют практически современные сторонники фундаментализма [Там же: 16].

Сущность фундаментализма состоит в возвращении к истокам и восстановлении утраченных идеалов. Таким образом, исламский фундаментализм, будучи реакцией на западное влияние и социальную дезинтеграцию, становится средством решения различных проблем, в первую очередь социально-политических. Теория государственного устройства идеологов фундаментализма представляет собой альтернативу социализму, который активно насаждался в арабских странах в 1970–1980-е гг. Социальным идеалом исламского фундаментализма является исламский образ жизни, который, по мнению мусульман, может быть реализован только в мусульманском государстве. Отсюда стремление создать общество на принципах шариата согласно исламской концепции власти и государства.

В этой связи взгляды Ибн Таймийи имеют для представителей этих движений первостепенное значение. Основой его взглядов является следование шариату, выступающему как высший авторитет, по отношению к которому авторитет правителя оказывается второстепенным. Но если быть более точным, то можно констатировать, что божественный закон и правитель гармонично дополняют друг друга. Цель правления, согласно мнению законоведа, состоит в исправлении веры людей. Религия не может быть установлена без политического авторитета, и именно по этой причине назначение такого авторитета – одна из религиозных обязанностей мусульманской общины.

Поэтому можно говорить о том, что Ибн Таймийя прагматически оценивал важность и религии, и политики, и считал, что они нуждаются друг в друге. Законовед писал: «Есть два безнравственных пути: путь того, кто заявляет о принадлежности к вере, но не делает того, что должен за счет власти, джихада и имущества. И путь того, кто стремится к власти, имуществу и войне, но не стремится за счет этого установить религию, это путь тех, кто под гневом [Божьим], и заблудших» [Ибн Таймийя 2007: 317].

Важным отличием учения Ибн Таймийи от представлений других средневековых и современных богословов состоит в том, что он, стремясь организовать жизнь мусульманского общества согласно законам шариата, не предлагал возродить образ жизни мусульманской общины времен Мухаммада. Считая его образцом, он, тем не менее, осознавал политические изменения, происходившие в мусульманском обществе. Его интересовало не столько политическое устройство, сколько реформирование общества через возврат к положениям религии, переданным через Откровение. Главную цель своей жизни шайх видел в поисках божественной истины и открытии ее людям.

В основе теологии Ибн Таймийи лежит представление о том, что все сотворенные вещи – рабы, поклоняющиеся Богу. Это поклонение может быть вольным или невольным. В отличие от растений, животных и минералов, люди могут выбирать поклонение свободно. Другими словами, существуют две различные реальности: вселенская (универсальная) и религиозная. Жизнь человека обусловлена законами вселенской реальности. Независимо от того, плохой он или хороший, верующий или неверующий, богатый или бедный, человек подчиняется физическим законам. Однако религиозная реальность – это добровольное принятие законов Бога и добровольная борьба за любовь и повиновение Богу и посланию ислама. Только истинный *абд* (поклоняющийся) признает эти две реальности, помнит о них и старается выполнять предписания религиозной реальности – законов Бога. Таким образом, это и объясняет, почему в религиозном контексте слово *абд* иногда переводится как «раб», а иногда как «поклоняющийся». Именно выбор следовать исламу делает абда-раба абдом-поклоняющимся.

Теология, выдвинутая Ибн Таймийей, теология Корана и сунны – это средство улучшения душевного состояния и формирования духа человека. Уклонение от истинного пути, умышленно или невольно, ведет к многобожию и неверию.

Главными врагами веры Ибн Таймийя считал шиитов, суфиев, му'тазилитов и философов, как уводящих от истинной веры. Му'тазилиты, как и философы, по мнению Ибн Таймийи, были виновны в одобрении «отрицательных» атрибутов и отказе от тех атрибутов, которые имели позитивное или утвердительное значение [Макай 1983: 36]. Они оправдывали кораническое обозначение Бога как «трансцендентного сущего», которое проявляет себя в своих созданиях. Философы были удовлетворены такими «отрицательными» атрибутами, которые указывали на трансцендентность Бога как вечного, инакового по отношению к созданным им творениям, и обладающего верховной властью над ними. Пантеистически настроенные суфии, или *ал-иттихадийя* («унифицирующие») – последователи Ибн 'Араби, утверждали, что «трансцендентное сущее есть само по себе абсолютное бытие, которое проявляет себя в конечных существах» [Ibid]. Шииты-эзотерики, или батиниты, включая карматов, верили, что божественная сущность может быть постигнута лишь разумом, ее нельзя увидеть или представить. Таким образом, они отрицали атрибуты, что приводило, с точки зрения Ибн Таймийи, к отрицанию такой сущности.

Критика Ибн Таймийей суфизма была направлена, в частности, против популярной в империи мамлюков и разработанной Ибн Араби (ум. в 1240 г.) доктрины мистического монизма, известной под названием «единство бытия» (*вахдад ал-вуджуд*)<sup>1</sup>, а также против таких практик, как культ святых и паломничество к их могилам. Ибн Таймийя рассматривал подобные суфийские практики как угрозу монотеизму и стремился предотвратить их воздействие на верующих. Псевдорелигиозные увеселения, сопровождавшиеся игрой на музыкальных инструментах и танцами, вызывали у шайха особую неприязнь. Однако было бы неверным считать шайха противником народного ислама. В целом отношение ханбалитов и Ибн Таймийи к суфизму не могло быть отрицательным. «Общее, что объединяло ханбализм и суфизм, – это опора на хадисы. Недаром и тех, и других называли *ахл ал-хадис* (традиционалисты)» [Кирабаев 1988: 41]. Другой вопрос, что многие положения суфизма, в частности, учение о *та'вил* (аллегорическая интерпретация), тесно переплетавшееся с концепцией *батин*, резко критиковали все ханбалиты, начиная от Ахмада ибн Ханбалы. Они считали, что та'вил неизбежно

---

<sup>1</sup> Некоторые исследователи полагают, что термин *вахдад ал-вуджуд* впервые встречается именно у Ибн Таймийи [Пригарина 1989: 8]



приводит к нововведениям. Наряду с суфиями, та'вил активно применяли шииты, ибо достижение батин, «истинного знания», возможно только через аллегорическую интерпретацию. И если у суфиев та'вил являлся скорее поиском значения символов, то в шиизме интерпретация текстов была связана непосредственно с аллегорией [Кирабаев 2005: 45].

В целом, интеллектуальная обстановка эпохи Ибн Таймийи, теории, разрабатываемые теологами и философами, а также активное развитие суфизма, свидетельствовали об упадке не только теологии и этики, но и естественных наук и образования. Сложность ситуации определялась, с одной стороны, популярностью шиизма, с другой – усилением влияния идеологии суфизма.

Для обычного человека идеи суфизма означали практически полный уход от политической жизни в любых ее проявлениях. Общая пассивность, характеризовавшая на тот период мусульманское общество, создавала замкнутый круг, в котором личная и общественная апатия вели к политическим злоупотреблениям, а те оказывались, в свою очередь, причиной военной слабости и внешней экспансии, что опять же вело к дальнейшему упадку и апатии. Ибн Таймийя выступал против тех доктрин и практик, которые препятствовали мусульманам осознавать себя единой уммой [Макарт 1983: 17–18].

Ибн Абд ал-Ваххаб, живший в условиях необходимости консолидации арабских племен, также обратился к реформированию общества на основе религии. Он призывал свое поколение к раскаянию и искоренению межплеменной вражды, к объединению на основе знания шариата и следования образу жизни праведных предков. Он представлял себе государство, основанное на принципах шариата, где люди живут как община верующих, сообразно с этим законом [Ibid.: 191]. Имам обладает всей полнотой власти, и с необходимостью обращается за помощью к улемам для разъяснения шариата.

В целом можно говорить о том, что Ибн Абд ал-Ваххаб не создал новой доктрины, а придерживался убеждений правоверных салафитов, основанных на Коране и сунне, так же, как до него это делал Ибн Таймийя.

Интерес к взглядам Ибн Таймийи в наше время можно объяснить тем фактом, что религия (в частности, религия ислама) по-прежнему остается духовной необходимостью, претендуя на руководство человеком во всех его делах и отношениях. Сакрализуя нормы и ценности



общества, религия способствует его стабильности. Она устанавливает нормы, которые полезны для данного общества и создают предпосылки для того, чтобы человек выполнял моральные обязательства. Поскольку люди порой нарушают запреты, религия располагает способами восстановления и поддержания стремления к выполнению обязательств – например, очистительными и искупительными обрядами, которые могут ослабить чувство вины [Гараджа 1995: 173].

Таким образом, можно констатировать, что религия обеспечивает устойчивость и прочность человеческого существования, придавая ему определенный смысл. Она освящает нормы и ценности человеческой жизни и гарантирует тем самым социальный порядок и устойчивость социального мира.

Взгляды Ибн Таймийи во многом схожи с точкой зрения русского философа, писателя и публициста И. А. Ильина, который считал, что «религию» человека составляет то, что ведет его в жизни в качестве высшего и субъективно-наиболее-ценного содержания [Ильин 1994: 386]. Религия требует органического сочетания мысли, чувства и воли, поскольку религиозность без разума ведет к суеверию или разврату, без чувства – к скептицизму и догме, а без воли она превращается в сентиментальное ханжество и умственную апатию [Там же: 398]. То есть можно говорить о том, что религиозность – это целостное состояние духа. Духовная целостность сообщает сознанию религиозного человека ту жизненную интенсивность, которая проявляется в его поступках. Истинная религиозность есть стремление к совершенству, попытка воплотить его на земле. Поэтому не может быть разделения между верой и делами человека. Бездейственная жизнь есть жизнь нерелигиозная [Там же: 399]. Таким образом, Ильин говорил о том, что настоящая религиозность одухотворяет жизнь человека, наполняет ее высшим смыслом. Благодаря ей он приобретает чувство собственного духовного достоинства, признает духовное начало в других людях. Религиозность ведет человека к патриотизму, к культу солидарности, ко взаимному духовному уважению и доверию. Это значит, что в душе религиозного человека пробуждаются именно те благородные силы, которые необходимы для процветания государственности.

Религия и религиозность, рассматриваемые в таком ключе, возводят человека на новый уровень духовного самосознания. Ислам как религия, предусматривающая личную ответственность каждого человека

перед Богом, также способствует нравственному и духовному совершенствованию человека.

Ибн Таймийя считал, что совершенствование человека достигается в результате его поклонения Богу (*ибада*), причем как в словах, так и в поступках. Знание не может рассматриваться как высшая цель бытия, поскольку таковой, в действительности, является служение Богу. Оно должно выражаться во всем, что делает человек, ему необходимо любить Бога и его Посланника, бояться его, обращаться к нему с раскаянием, быть терпеливым в горе и благодарным в радости, подчиняться божественным предписаниям, верить в его помощь, надеяться на его милосердие, бояться его наказания [Ибн Таушмууах 2000: 364]. Именно для поклонения Богу был создан человек, вся суть веры (*дин*) заключена в нем. Вера предполагает подчинение и уступки. Но это подчинение и поклонение – особого рода, поскольку оно обращено к Богу. Тот факт, что все поступки, слова и мысли человека освящены высшей целью – служению Богу, делает жизнь человека, по мнению Ибн Таймийи, наполненной истинным духовным содержанием.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Баширов 2008 – *Баширов Л. А.* Исламский фундаментализм: генезис, идеология, практика. М., 2008. С. 381–404 // [URL]: [http://religio.rags.ru/journal/anthology4/a4\\_16.pdf](http://religio.rags.ru/journal/anthology4/a4_16.pdf) (дата обращения: 10.06.2011).
- Добаев 2002 – *Добаев И. П.* Исламский радикализм: социально-философский анализ. Ростов-на-Дону, 2002.
- Гараджа 1995 – *Гараджа В. И.* Религиоведение. М., 1995. 2-е изд., доп.
- Ибн Таймийя 2007 – Шарх китаб ас-сийаса аш-шар'ийа ли шайх ал-ислам Ибн Таймийя. Шараха ал-аллама аш-шайх Мухаммад ибн Салих ал-Усаймин (Разъяснение книги «Шариатская политика» шайх ал-ислама Ибн Таймийи, выполненное выдающимся ученым шайхом Мухаммадом Ибн Салихом ал-Усаймином). Каир, 2007.
- Игнатенко 2000 – *Игнатенко А. А.* Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8) // [URL]: <http://i-g-p.ru/page/stream-library/index-2488.html> (дата обращения: 10.06.2011).
- Ильин 1994 – *Ильин И. А.* Общее учение о праве и государстве. О сущности правосознания // *Ильин И. А.* Собрание сочинений. в 10 т. Т. 4. М., 1994 ([URL]: <http://www.kursach.com/biblio/0001005/htm> (дата обращения: 10.06.2011).
- Ислам 1991 – Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Кирабаев 1988 – *Кирабаев Н. С.* Теории государства в мусульманском правоведении // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. М., 1988. С. 9–46.

- Кирабаев 2005 – *Кирабаев Н. С.* Политическая мысль мусульманского средневековья М., 2005
- Пригарина 1989 – *Пригарина Н. И.* Суфизм в контексте мусульманской культуры М., 1989
- Ibn Taymiyyah 2000 – *Ibn Taymiyyah Expounds of Islam / Comp. and transl. by M. A. -H. Ansari.* Washington, 2000
- Makari 1983 – *Makari I.* Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor. Chico, 1983

А. М. Османов

### СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ ИБН БАДЖЖИ В ТРАКТАТЕ «ЖИЗНЕУСТРОЕНИЕ УЕДИНИВШЕГОСЯ» («ТАДБИР АЛ-МУТАВАХХИД»)

Считается, что философия в мусульманской Испании достигла своей зрелости с Ибн Баджжи, который был представителем восточного перипатетизма, или фалсафа. Абу Бакр Мухаммад ибн Йахйя ас-Саиғ ат-Туджби ибн Баджжа родился в Сарагосе около 1070 г. Он был известен в Европе по своему латинизированному имени Авемпаце, или Авемпас (Avenprase). Имя и прозвище Ибн Баджжи свидетельствуют о том, что он был выходцем из среды ювелиров. «Ибн ас-Саиғ» означает «сын ювелира», а «баджжа», на языке средневековых жителей Андалусии – «серебро» [Игнатенко 1989: 154]. Некоторые источники указывают на то, что причиной смерти Авемпаце стало отравление. Один из них (аль-Маккари) рассказывает, что Ибн Майуб, слуга врача Абу аль-‘Ала ибн Зухра, давнего врага Ибн Баджжи, подозревался в отравлении его баклажаном [Там же].

Основной корпус работ Авемпаце, использовавшего андалусский диалект арабского языка, был переведен в XIX в. с древнееврейских рукописей на французский язык. Печатные издания на английском, арабском и испанском языках появились уже в XX в.

Принято считать, что Авемпаце продолжил учение ал-Фараби. Он изложил взгляды ал-Фараби о бессмертии души. Комментарий ал-Фараби к «Никомаховой этике» Аристотеля сохранился благодаря трудам Авемпаце.

Ученые считают «Тадбир ал-мутаваххид» главной и оригинальной работой Ибн Баджжи. Первое, с чего начинается Авемпаце в данной работе – это объяснение термина *тадбир*. «[Слово] *тадбир* в арабском языке имеет много значений (“управление”, “власть”, “руководство” – А. О.), которые были перечислены знатоками в этой области <...> Они (знатоки – А. О.) не применяют это слово по отношению к тому, кто осуществляет единичное действие для достижения некой цели. Действительно, каждый человек полагает, что [его] действие единично, не называя это [действие] *тадбир* (устроением – А. О.). В то же время все считают, что именно это [слово] (*тадбир*) [обозначает] множественность действий, и рассматривают его в качестве действия упорядочения (*тартиб*), называя это упорядочение [словом] *тадбир*. По этой причине они говорят, что Аллах есть устроитель (*мудаббир*) Вселенной. <...> [Слово] *тадбир* [в смысле устроения] может применяться по отношению к обнаружению этого [потенциального] упорядочения, с точки зрения элементов, составляющих его, что [наблюдается] в поступках людей чаще и явственнее, чем в поступках неразумных животных» [Ибн Бадджа 1968: 37]. Слово *тадбир*, – продолжает затем Ибн Бадджа, – находится в сфере идеи и существует за счет идеи, и поэтому «присущ только человеку» [Там же].

Смысл трактата «Тадбир ал-мутаваххид» заключается в достижении человеком-отшельником вечного бытия, а значит, и счастья. В отличие от своих предшественников, Ибн Бадджа не включает в это представление идею «добродетельного государства». Важно подчеркнуть, что мыслитель не был сторонником аскетического образа жизни. Его учение сконцентрировано на «проблемах возможности и путях достижения совершенства философами в “несовершенных” и “совершенных” городах-государствах» [Кирабаев 2005: 173]. Именно совершенный город может предоставить отшельнику условия для достижения счастья. Совершенному городу Ибн Бадджа противопоставляет четыре несовершенных города. Классификацию этих четырех городов можно посмотреть в работах А. А. Игнатенко и Т. Г. Туманяна. По словам Авемпаце, идеально «только то жилище (*байт*), в котором нет излишков и недостатков, подобно тому, как не бывает шести пальцев на одной руке» [Ибн Бадджа 1968: 39]. Несовершенные жилища подобны болезням, которые могут быть присущи и совершенному городу. Таким образом, их достоинство – иметь форму благородных жилищ и находиться в сообществе



с ними. Из сказанного ясно, что Ибн Баджа переносит абстрактные качества на несуществующие города, и совершенные черты – на реально существующие жилища, придавая им тем самым некую идеальность. Поэтому, если у жилища есть какой-либо недостаток, то оно не «опустошается» окончательно, т. е. его нельзя отнести к правильному устройству. Соответственно, мы видим, что, когда Ибн Баджа выделяет то или иное жилище с их разными добродетелями и недостатками, то он как бы экстраполирует все характерные черты четырех несовершенных городов («телесный город», «город украшения», «город воображения», «город памяти») на сами жилища.

Можно отметить, что характеристика и классификация несовершенных городов у Ибн Баджи связана напрямую с поступками и образом жизни человека. Поэтому крайне важна концепция «деятельного разума» (*фа‘ал ‘акл*). Человек отличается от животного наличием разума и свободы воли. Только разум человека с помощью свободы воли способен воспринимать интеллигибельный мир сущностей. Действия и поступки человека не predetermined, а зависят от самого человека, т. е. от его способности выбирать. Приверженность Ибн Баджи к мутаизму приводит его к отрицанию всякого влияния Бога на действия и поведение человека в достижении совершенства, а значит, и счастья. Однако именно Бог наделяет человека разумом. В отличие от учения ал-Фараби и Ибн Сины, в основе концепции Авемпаце лежит достижение счастья индивидуальным человеком, философом. Здесь Авемпаце подчеркивает индивидуальность. Для достижения счастья философу необходимо добиться единства с «деятельным разумом» и уединиться, отречься от общества.

Любую деятельность человека Авемпаце подразделяет на животную и человеческую. Причем человек находится в постоянной борьбе с животной и разумной душами, заключенными в нем самом. II человека отличает от животного именно разумная душа. Человек наделен также качествами, над которыми он не властен. Ибн Баджа разъясняет, что все то, что существует в человеке от природы, характеризует его дальнейшие действия, которые он совершает по своему собственному выбору. И каждое действие человека есть результат его собственного выбора, без какого бы то ни было вмешательства извне. Такая свобода выбора из всех живых организмов присуща только человеку.

Что касается особенностей совершенного города, то «в нем нет ни врачей, ни судей» [Там же: 41]. Несовершенные же города нужда-



ются в них, более того, чем дальше город отдалется от совершенства, тем больше у него потребность во врачах и судьях. Ибн Баджжа отмечает, «что все поступки совершенного города благоразумны» [Там же]. Жители же несовершенного города «едят вредную пищу» [Там же], не нуждаются «в познании предмета и свойств природы [Там же]. Многочисленные болезни у жителей несовершенного города исходят от недостатка физических упражнений. Примечательно, что «в идеальном, совершенном городе каждый человек благороден настолько, насколько он к нему, [городу], готов» [Там же].

Так как же достичь счастья? Единственный способ достичь счастья, по Ибн Баджже – это путь уединения, заключающий в себе духовное самосовершенствование, ведущее к достижению абсолютной истины. И эти отшельники, даже будучи жителями несовершенных городов, остаются чужаками. «Они – это те, кого суфии называют чужаками. Живя на родине, они [остаются] чужаками собственным товарищам и соседям из-за своих воззрений, ибо мысленно “путешествуют” в другие места, которые им кажутся родными – и это все, что [суфии] говорят о них» [Там же: 43].

В работе «Тадбир ал-мутаваххид» Ибн Баджжа исследует статус философа и истины в государстве, причем не только в «идеальном» государстве, как у ал-Фараби и Ибн Сины, но и в «несовершенном» государстве. Главный вопрос, который его занимает – достижение счастья, совершенства и истины философом. Чтобы познать истину, философу необходимо уединиться от общества. Авемпаце отодвигает государство на задний план. Государство необходимо с точки зрения удовлетворения человеком жизненных потребностей, и потому объединение людей в государство совершенно естественно. На первый план своего философского ландшафта он ставит самого человека, который должен уединиться настолько, насколько это возможно, дабы тем самым достичь счастья и истинного совершенства с помощью знаний в области метафизики и философии. Хотя отказ от гражданской и политической позиции в обществе выглядит не совсем благородным поступком, Ибн Баджжа захвачен «великой гуманистической идеей – о единстве человечества в познании истины» [Игнатенко 1989: 174]. Ибн Баджжа «не полагался на вероятность устройства такого государственного устройства в контексте конкретных исторических и социально-этических условий», его путь к счастью определен выбором, который является индивидуальным и

осознанным [Туманян 2008: 38]. Пытаясь выйти к первоосновам человеческого существования, Ибн Баджжа представляет человека субъектом этического выбора.

\* \* \* \*

В заключение стоит отметить, что средневековый арабо-мусульманский философ, тяготея к социальной утопии, выразил в своих работах возможность изменения людьми своего общества. Во многом трудная жизнь Ибн Баджжи наложила отпечаток на его социально-философские взгляды, предопределившие дальнейший ход арабо-мусульманской философии. Особенно большое влияние он оказал на философию Ибн Туфайла, или Абубацера (ок. 1105–1185). Отчасти Авемпаце можно назвать приверженцем эвдемонизма, склонным к реализму и утилитаризму. Он глубоко верил в то, что только в «идеальном государстве» уединившийся человек может достичь счастья и блага. Уединение – это не отказ выполнять свою миссию, когда в тебе нуждаются, а интеллектуальное отшельничество в условиях невостремленности, как выражение необходимого общественного и исторического присутствия человеческого существа. Хотя в сочинении «Тадбир ал-мутаваххид» чувствуется эта «подлинная приверженность проблемам этики, не следует забывать, что интеллектуальная жизнь при Альморавидах<sup>1</sup> контролировалась консервативными маликитами<sup>2</sup>, поэтому философу ничего не оставалось, кроме ухода от мира и отшельнической жизни» [Уотт, Какия 1976: 133], хотя бы в мыслях. Интеллектуальная работа отшельника по самопознанию осмыслялась Ибн Баджжей в умеренной форме. Однако некоторые сторонники Ибн Баджжи придали его представлениям более радикальный характер. Так, идея об интеллектуальной и добровольной изоляции

---

<sup>1</sup> Название династии и государства (середина XI – середина XII вв.), возникшего в ходе движения на север берберских племен Северной Африки во главе с Абдаллахом ибн Йасином. Местом пребывания Альморавидов была территория современной Мавритании, где находился *рибат* (букв. «укрепленный город») Абдаллаха ибн Йасина, его последователи были названы *ал-мрабитун* – «живущие в рибате» (исп. *almoravides*). Столицей государства, которое включало Марокко, Западный Алжир, мусульманскую Испанию и Балеарские острова, в конце XI в. был г. Марракеш.

<sup>2</sup> Религиозно-юридический толк (доктрина, школа) мусульманского суннитского права.

от общества, толкавшей «мысль на разработку другой гипотетической модели – модели становления человека в абсолютно естественных условиях, когда на формирование его не влияла бы социальная среда» [Сагадеев 2009: 320] впоследствии была доведена до философской робинзонады Ибн Туфайлом, последователем Ибн Баджжи.

## ЛИТЕРАТУРА

### *На русском языке*

- Ибн Бадджа 2010 – *Ибн Баджжа*. Книга о душе // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М., 2010. С. 7–35.
- Игнатенко 1989 – *Игнатенко А. А.* В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989.
- Кирабаев 2005 – *Кирабаев Н. С.* Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005.
- Сагадеев 2009 – *Сагадеев А. В.* Философская робинзонада Ибн Туфайла // *Сагадеев А. В.* Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. М., 2009. С. 320–353.
- Туманян 2008 – *Туманян Т. Г.* Этико-философские аспекты перипатетизма в социальной концепции Ибн Баджжи // *Этносоциум и межнациональная культура*. М., 2008. № 3. С. 26–38.
- Уотт, Какна 1976 – *Уотт У. М., Какна П.* Мусульманская Испания. М., 1976.

### *На арабском языке*

- Ибн Бадджа 1968 – *Ибн Баджжа*. Тадбир ал-мутаваххид (Жизнеустройство уединившегося) // *Раса'ил Ибн Баджжа ал-илахийя* (Метафизические трактаты Ибн Баджжи). Бейрут, 1968. С. 37–97.

*И. А. Османова*

## АРАБСКИЕ РУКОПИСИ

### ВТОРОГО СОБРАНИЯ А. С. ФИРКОВИЧА

(ПО МАТЕРИАЛАМ ОСНОВНОГО СОБРАНИЯ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ  
РОССИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ)

Восточные рукописные фонды РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина вызывают огромный научный интерес как у российских, так и зарубежных исследователей. Эти фонды содержат богатые материалы;

они часто публикуются или используются как критические издания текстов.

В основу восточного рукописного фонда РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина легло собрание первого хранителя Депо манускриптов<sup>1</sup> Петра Петровича Дубровского (1754–1816), который долгое время находился на дипломатической службе во Франции, где им были приобретены 900 западных, 50 древнерусских и 103 восточные рукописи.

Восточный рукописный фонд в 40–50-х гг. XIX в. создавал свой первый каталог. В этой деятельности с 1858 г. принимал активное участие караимский путешественник, археолог и педагог Авраам Самуилович Фиркович (1787–1874). Просматривая сборник стихотворений из собрания Тишендорфа<sup>2</sup>, он вспомнил, что в его собственном собрании есть несколько листов из этого же списка<sup>3</sup>. За два года до этого Фиркович написал директору библиотеки Модесту Андреевичу Корфу (1800–1872) «Записку» с предложением приобрести собрание еврейских, караимских и арабских рукописных материалов, как издавна хранившихся в семье Фирковича, так и привезенных им из Иерусалима, Стамбула, с Кавказа и Крыма. Еще раньше этого обращения Фиркович передал на хранение некоторые рукописи членам Одесского общества истории и древностей. Они были отражены в каталоге Э. Пиннера [Pinner 1845: 92]. В своей «Записке» Фиркович писал: «Иностранные ученые лица и общества, узнав из объявлений в периодических изданиях и из личных сношений со мною об этой коллекции рукописей и их научной важности, желали приобрести их у меня; но я не воспользовался их предложениями, желая оставить эти редкости внутри отечества и предоставить их обработку отечественным ученым» [Фиркович 1859: 3]. Запрос Фирковича был удовлетворен только в 1862–1863 гг. Купленные библиотекой рукописи составили так называемое Первое собрание Фирковича. История его составления известна лишь в самых общих чертах. Сам Фиркович в главном своем труде «Книга памятных камней» посвящает своим находкам всего несколько страниц. Так, в 1830 г. в генизе<sup>4</sup> Иерусалимской

---

<sup>1</sup> Принятое в начале XIX в. обозначение хранилища рукописей Императорской публичной библиотеки.

<sup>2</sup> Константин фон Тишендорф (1815–1874) – немецкий теолог, библист.

<sup>3</sup> В коллекции Фирковича оказались несколько листов фрагмента рукописи, аналогичные листкам из списка Тишендорфа.

<sup>4</sup> Хранилище, в которое помещали свитки Писания, пришедшие в ветхость.



кенасы<sup>1</sup> им были приобретены несколько рукописей. В Стамбуле у караима Соломона и у книжников Авраама Леви, Ильи ха-Наси, Ахарона Зерахи и Азолаи, в Иерусалиме – у книготорговца Ионы ха-Сефарди, а также у неких неустановленных лиц в Хевроне он раздобыл рукописи, которые составили Первое собрание [Фиркович 1872: 2–3].

Не успев получить деньги за проданные рукописи, Фиркович в 1863 г. отправился в очередное путешествие на Ближний Восток, где за полтора года составил еще более обширное – второе – собрание рукописей. Это собрание Фирковича насчитывало примерно 12 тыс. единиц хранения. Оно поступило в восточный рукописный фонд в 1876 г. от наследников Фирковича и было оценено в 50 000 рублей (около 500 000 фунтов стерлингов сегодня). В отчете библиотеки за 1876 г. оно названо «самым замечательным приобретением» этого года [ОПБ 1877: 8–25].

Обстоятельства составления Второго собрания Фирковича, также не совсем ясны. Известно, что это произошло в 1863–1865 гг. во время поездки писателя по странам Ближнего Востока, преимущественно по Египту, Сирии и Палестине. В Каире ему удалось недорого приобрести у местных караимов рукописи, хранившиеся в старой караимской синагоге, которую Фиркович назвал «Генизат мицрайим (Каирская гениза)». Второе собрание делится формально на несколько больших разделов – по языку и письменности. По содержательному критерию выделен лишь раздел «Еврейский Б», где сосредоточены рукописи богослужебного характера. Каждый раздел собрания имеет отдельную нумерацию. Наиболее объемным считается первый раздел – «Еврейско-арабские рукописи», который состоит из двух серий; первая серия включает №№ 1–4933, вторая образует так называемую Новую серию (см. ниже). Все эти рукописи, большей частью находившиеся во фрагментарном состоянии, были сгруппированы, систематизированы и внесены в инвентарь хранителем коллекции Авраамом Яковлевичем Гаркави (1835–1919). Все они на арабском языке, но написаны еврейским шрифтом. Продолжением этой части коллекции является большая группа арабских рукописей, обозначенных в инвентарях как «Арабские рукописи II Собрания Фирковича». Систематизацией их занимался недолгое время арабист-византиновед Александр Александрович Васильев (1867–1953), который довел описание только до 32-го номера, тогда как

---

<sup>1</sup> Караимской синагоги.



инвентарная опись арабских рукописей включает 85 номеров. В 1921 г., после смерти А. Я. Гаркави, работу над рукописями продолжил ученый-семинолог с мировым именем – Павел Константинович Коковцов (1861–1942). П. К. Коковцов составил «Новую серию» с нумерацией №№1–1253. Однако он не смог завершить систематизацию материала.

Один фрагмент еврейско-арабской рукописи из первого раздела коллекции Фирковича содержит опровержение теологии му'тазилитов Абу л-Хусайна ал-Басри (ум. в 436/1045 г.) караймом Йусуфом ал-Басиром (ум. в 431/1040 г.). Текст написан квадратным еврейским письмом на арабском языке. Текст рукописи приведен на 16 листах. Название работы неизвестно, рукопись находится во фрагментарном состоянии. Из десяти глав утрачены четыре. Автор трактата прямо не указан, однако его можно с уверенностью идентифицировать по ссылке на его работу «Китаб ал-Тамйиз» («Здравый смысл») (на л. 4 б). Рукопись переведена и издана (см.: [Sklare 1995]).

Йусуф ал-Басир опроверг доказательство ал-Басри о существовании Бога. В трактате поднимаются вопросы, волновавшие му'тазилитских теологов: существование Создателя, свобода воли, теодицея и др. По словам ал-Басира, его цель – не критиковать му'тазилитские концепции и не дискредитировать самих му'тазилитов, а наоборот, сделать их фундаментальное кредо более защищенным и обоснованным [Madelung, Schmidtke: 20065]. В первых четырех главах ал-Басир изложил четыре указания (*далала*) на реальность акциденций так, как они представлялись теологами калама. Ал-Басир обобщает традиционное му'тазилитское доказательство существования Бога. Он объясняет, что цель установления реальности акциденций состоит в том, чтобы доказать временность тела, так как тела не могут существовать без акциденций. Разум говорит о том, что чем бы ни было то, что не может существовать вне времени, должно быть столь же временным [Ibid.: 2–3].

Дело П. К. Коковцова продолжили его ученики, прежде всего – талантливый семинолог Андрей Яковлевич Борисов (1903–1942), погибший в годы блокады Ленинграда. Во Втором собрании Фирковича А. Я. Борисов обнаружил 13 фрагментов рукописей сочинений известных му'тазилитских авторов; в общей сложности эти фрагменты занимают около 1100 листов арабского текста. К трем ранее известным источникам по истории му'тазилитской догматики Борисов присоединяет четвертый – библиотеку караймов.

Материалы коллекции Фирковича представляют практически все жанры письменности средневекового Ближнего Востока (богословие, философия, естественные и точные науки, медицина, история, филология, астрология, алхимия и магия, поэзия, художественная проза, фольклор и т. п.), а также содержат философские сочинения му'тазилитов (№№ 100, 103, 104, 105, 111), описанные А. Я. Борисовым. Так, например, в коллекцию вошли рукописи из библиотек средневековых ближневосточных врачей (арабские обработки более 20 сочинений античных медиков, в том числе арабский перевод клятвы Гиппократата (№ 87, л. 1–2)), а также большое количество древних списков оригинальных медицинских трудов. Имеются материалы по истории Северного Кавказа (№№ 573, 492). В дополнение можно отметить фрагмент комментария автора XI в. на арабский перевод «Метафизики» Аристотеля, сделанный при жизни комментатора (№ 630).

Самым примечательным фрагментом из Второго собрания Фирковича является рукопись на арабском языке. Она содержит 154 листа. Почерк скорописный, небрежный насх<sup>1</sup>. Рукопись частично имеет немногочисленные диакритические знаки, которые проставлены не во всех местах, но чаще всего диакритические точки вообще пропущены. Что касается знаков огласовки, то они совершенно отсутствуют.

Рукопись является единственным датированным фрагментом из тринадцати му'тазилитских рукописей. Фрагмент принадлежит перу известного шиитского деятеля аш-Шарифа ал-Муртада (966/967–1044). Надпись из колофона гласит: «Книга “Сокровище сведущего и разумного наставленного” завершена аш-Шарифом ал-Джалилем ал-Муртада (да будет доволен им Аллах!) и переписана с копии для себя ‘Али ибн Сулейманом в Фустате (Египет) в месяце раджабе 472 г. по х. [1083 г. н. э.]. Слава Богу за его милости, и его для меня достаточно, и на него одного я уповаю».

Этот фрагмент представляет огромную ценность для изучения му'тазилитской догматики. Его значимость состоит не только в том, что до нас дошло сочинение, написанное в XI в. в му'тазилитском духе, но и в том, что оно было переписано известным средневековым караимским переписчиком и писателем – ‘Али ибн Сулейманом ал-Мукаддаси.

В коллекции отдельно выделен раздел «Арабские документы на пергамене. Арабские документы на бумаге». В описи обозначено

---

<sup>1</sup> Самый распространенный, обыденный шрифт на Ближнем Востоке.

174 единицы хранения. Этот раздел представляет собой комплекс источников по социально-экономической, культурной и, отчасти, политической истории народов Ближнего Востока: купчие на дома и земельные участки, постановления муфтиев и судей, письма, дарственные записи, арендные договора, долговые обязательства и др. Большинство документов написано в Египте с XII по XVIII вв.

Еврейская часть собрания состоит из двух разделов. Первый раздел («А») («Еврейский II А») включает рукописи светского содержания: грамматику, филологию, комментарии к Библии, каноническое право, художественную литературу, документы и пр. Раздел насчитывает 1042 номера. Анализом и разбором этой части занимались востоковед-гебраист Иехиль Израилевич Равребе (1883–1939) и вышеупомянутый А. Я. Борисов. Второй раздел («Б»), согласно записи в инвентарном журнале, составлен раньше первого и имеет название «Рукописи еврейские богослужебные». Этот раздел сам делится на три части, обозначаемые латинскими литерами: подраздел «А» включает свитки Пятикнижия и Мегиллот на коже и на пергаменте; подраздел «Б» объединяет пергаментные кодексы (№№ 1–1582). В раздел С входят списки Библии на бумаге (№№ 1–725). В коллекцию вошел отдельный пакет с еврейско-арабскими брачными контрактами и другими документами.

Обширный раздел Второго собрания занимают переводы Библии на арабском языке и арабоязычные же комментарии к ней. Последние служат своего рода научными энциклопедиями евреев и мусульман: они содержат богатейшие сведения из многих отраслей наук, в том числе и исторические.

Естественные науки и медицина представлены во Втором собрании менее широко, чем право и филология, однако там встречаются труды таких крупнейших ученых врачей средневековья, как ар-Рази (X в.), Авиценна (XI в.), Исаак Ибрали (X в.), Моисей Маймонид (XII в.), распространенные анонимные комментарии к подлинным и псевдоэпиграфическим трудам Гиппократ и Галена. Математические и физические трактаты объединены с сочинениями по алхимии и астрологии.

А. Я. Гаркави в предисловии к составленному им совместно с немецким гебраистом Г. Л. Штраком обзору Второго собрания Фирковича приводит следующие цифры: «Из Египта им (Фирковичем – И. О.) привезено было рукописей караимских и еврейских 1330 номеров. В Дамаске, Алеппе, Иерусалиме и Гите приобрел он около 500 номеров» [Гаркави, Штрак 1875: 6]. По словам бывшего сотрудника РНБ

В. В. Лебедева, Гаркави ссылается на Фирковича, но не указывает, откуда взяты эти цифры [Лебедев 1990: 33].

А. С. Фиркович был не только коллекционером и путешественником. По мере сил он составлял каталоги и определял научную ценность своих находок. Так, за 20 лет им было подготовлено тридцать семь вариантов каталога Первого собрания. Затем к исследованиям привлекали европейских образованных специалистов-семитологов. Среди них были такие известные ученые, как Пиннер, Пинскер, Нейбауэр и Хвольсон.

Во время блокады Ленинграда коллекции Фирковича были эвакуированы и находились в поволжском городе Мелекес. В 1945 г. они вернулись на свое место, в Восточный рукописный фонд Государственной публичной библиотеки. Так сложилось, что на тот момент среди хранителей рукописного отдела не оказалось людей, знавших еврейский алфавит. Положение спасла ученица и сотрудница А. Я. Борисова – Клавдия Борисовна Старкова. Она систематизировала еврейские рукописи и снабдила их «ключом», позволяющим сравнительно быстро отыскать ту или иную рукопись. Такое новое решение упростило задачу библиотекарям, не владевшим ивритом.

Интерес к коллекции А. С. Фирковича с каждым годом возрастает. Профессор Пауле Кале в 1940-х гг. сделал обзор источников собрания Фирковича. Чуть позже, в 1957 г., в Нью-Йорке стал издаваться каталог микрофильмокопий еврейских рукописей под названием «Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR», его составитель, профессор А. И. Кач дал краткую характеристику собранию, правда, не очень точную. По словам К. Б. Старковой, в предисловии указана неверная дата приобретения коллекции Фирковича. Также не вполне верны количественные показатели арабских и еврейских рукописей собрания Фирковича.

\* \* \* \*

Спустя почти полвека стали появляться исследования коллекции А. С. Фирковича. За последние десятилетия над ней интенсивно работают исследователи, изучающие караимскую и еврейско-арабскую культуру. В частности, профессор из Иерусалима Хаггай Бен Шаммай, немецкая исследовательница Сабина Шмидтке и известный английский ученый Волфред Маделунг неоднократно посещали сектор восточных фондов РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. О коллекции Фирковича



они высказываются следующим образом: «Коллекция состоит из тысячи рукописей на арабском (в большей степени, написанные еврейским шрифтом, но также добрая часть арабским шрифтом), она открывает окно в богатую еврейскую культуру средневекового Ближнего Востока в целом, и, в частности, караимских общин Иерусалима и Египта X–XI вв.» [Common Rationality 2007: 17].

Представляется важным изучение коллекции арабских рукописей А. С. Фирковича в непосредственной связи с историей арабоязычной философской мысли в целом. В том числе благодаря этой коллекции можно лучше понять сложные социально-политические явления средневекового Востока, отчасти влияющие на положение вещей в современном арабском мире, а также понять мировоззрение представителей средневекового мусульманского общества.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гаркави, Штрак 1877 – *Гаркави А. Я., Штрак Г. Л.* О коллекции восточных рукописей А. Фирковича, находящихся в Чуфут-Кале // Журнал Министерства народного просвещения 1875 Март С 5–49
- Лебедев 1990 – *Лебедев В. В.* Новые данные о собирательской деятельности А. С. Фирковича // Восточный сборник. Л., 1990 Вып. 4 С 10–21
- ОПБ 1877 – Отчет императорской публичной библиотеки за 1876 г. СПб., 1877. С. 8–25.
- Фиркович 1859 – *Фиркович А. С.* Записка главного караимского учителя и наставника Авраама Фирковича, члена-сотрудника Имп. Географического и других обществ об археологических его трудах // Архив Государственной публичной библиотеки 1859 № 53 Ф 1
- Фиркович 1872 – *Фиркович А. С.* Сефер авне зиккарон (Книга памятных камней). Вильна, 1872 (на древнеевр. яз.)
- Common Rationality 2007 – *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism / Ed. by C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare. Wurzburg: Ergon Verlag, 2007 (Istanbuler Texte und Studien, 15).*
- Madelung, Schmidtke 2006 – *Madelung W., Schmidtke S.* Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Pinner 1845 – *Pinner E. M.* Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehorenden ältesten hebraischen und Rabbinischen Manuscripte. Odessa, 1845.
- Sklare 1995 – *Sklare D.* Yusuf al-Basir: Theological Aspects of His Halakhic Works. Leiden, 1995.



## МЕТАМОРФОЗЫ ПАРТИЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ МЕЛИЛЬИ В УСЛОВИЯХ АВТОНОМИИ

Мелилья – окруженный Марокко полуанклав в Северной Африке, принадлежащий Королевству Испания с 1497 г. Наряду с Сеутой, это один из двух африканских городов, принадлежащих Испании. До вступления Испании в Европейский союз Мелилья, как и Сеута, имела статус свободного порта. На сегодняшний день эти два города являются единственными территориями Европейского союза, расположенными в Африке.

Марокканское правительство, начиная с 1982 г., когда Испания вступила в НАТО, неоднократно заявляло о своих притязаниях на Мелилью, Сеуту, остров Перехиль, а также на ряд других населенных пунктов. Однако Испания неизменно объявляла эти территории своей неотъемлемой частью, ссылаясь на то, что они принадлежат ей еще с XV в., задолго до того, как появилось государство Марокко, обретшее независимость от Франции только в 1956 г. Марокко же в свою очередь отвергает такие заявления, считая, что принадлежащие Испании города на его побережье являются ничем иным, как пережитками колониального прошлого, которым следует положить конец. Сама же Испания заявляет о том, что никакие переговоры о передаче Мелильи и Сеуты Марокко не будут проводиться, по крайней мере до тех пор, пока Великобритания принадлежит заморская территория Гибралтар.

Согласно последней переписи населения, проведенной в 2008 г., в Мелилье проживает более 73 тыс. человек. Приблизительно половина населения города представлена этническими испанцами, исповедующими католицизм, другая половина – возрастающим количеством берберов, мусульман по вероисповеданию, говорящих на «рифском» языке, который является одним из вариантов берберского. При этом еще в 1887 г. среди жителей Мелильи числился лишь один мусульманин, работавший слугой. Также на территории Мелильи проживает незначительное меньшинство евреев (около 1000 человек).

До 1995 г. Мелилья полноправно входила в состав испанской провинции Малага. С 1995 г. в силу вступил Статут об автономии Мелильи,

город получил автономный статус и право избирать свое правительство и президента. Статус автономного города в Испании, в отличие от автономных сообществ, не дает городу иметь свои законодательные органы, но от каждого из таких городов присутствуют официальные представители в парламенте Испании. Таким образом, с 1995 г. Мелилья имеет своих представителей в основном представительном законодательном органе Испании – Генеральных кортесах: одного депутата в Конгрессе депутатов, нижней палате парламента, и двух в Сенате, верхней палате. В политической системе Мелильи было образовано два представительных органа: Совет управляющих Мелильи и Ассамблея Мелильи. Сам же город не имеет права на собственный законодательный орган.

Совет управляющих Мелильи [Estatuto de Autonomía de Melilla 1995: Capítulo II] является официальным представительным органом автономного города и осуществляет исполнительные и распорядительные функции, возложенные на него законом. Он состоит из президента, избираемого Ассамблеей, и директоров, которые назначаются на неопределенный срок и снимаются с должности в соответствии с решением Ассамблеи.

Статут автономии Мелильи, в соответствии со статьей 144 Конституции Испании, определяет функции, возложенные на Совет управляющих Мелильи. Это политические и исполнительные функции, а также общие функции административного характера. Также Совету управляющих могут быть присущи функции, специально оговоренные в законе или делегированные государством в условиях, которые оно определяет как особые. Совет управляющих также имеет право распорядительной власти в вопросах, которые касаются только самого города, а также право проводить пленарные заседания для решения данных вопросов.

Совет управляющих распускается и переизбирается заново в связи с кончиной президента, отставки его самого, его заявлением о своей нетрудоспособности, после завершения срока, на который он был избран или после выборов. Во всех этих случаях переизбирают новый Совет.

Ассамблея Мелильи – это представительный орган города, состоящий из двадцати пяти членов, избираемых на основе всеобщего, свободного, прямого и тайного голосования. Депутаты Ассамблеи имеют возможность совета взять на себя муниципальные функции Совета управляющих.

Статут автономии Мелильи [Estatuto de Autonomía de Melilla 1995: Capítulo I], в соответствии со статьей 144 Конституции Испании, определяет функции Ассамблеи, в которые входит избрание президента города, контроль над деятельностью Совета управляющих, в том числе право предоставлять президенту свой вотум недоверия и, соответственно, снимать его с должности. Как и в случае с другими подобными органами автономных городов, Ассамблея не имеет права законодательной власти, которая входит в компетенцию общенационального парламента.

Именно во второй половине 1990-х гг. в Мелилье активно происходит формирование партийно-политической системы. Доминирующими партиями стали общенациональная правоцентристская Народная партия и формально левый «Союз за Мелилью». Народная партия является одной из наиболее многочисленных партий Испании (около 700 тыс. человек). Эта партия в своей программе преследует цели консервативного развития Испании, уважения ее традиционных ценностей, неделимости ее территории и продвигает в отношении Мелильи жесткую политику централизации власти, равно как и в отношении других областей государства, на территории которых проживает значительное количество берберов, не допуская возможности отделения данных территорий в будущем. Такая политическая линия, которой следует Народная партия, объясняется тем, что ее корни происходят из Народного альянса – консервативной ультраправой партии, созданной в 1976 г. на обломках режима Франсиско Франко, когда основатель партии Мануэль Фрага (род. в 1922 г.) собрал вокруг нее профранкистские политические силы, признавшие важность демократических реформ в государстве.

«Союз за Мелилью» всячески способствует повышению значимости неиспанского населения на территории города [Fuente 2008: 41]. Ее программа предполагает расширение автономного статуса Мелильи, защиту прав берберского населения, признание берберского языка вторым официальным, что делает «Союз за Мелилью» не столько левой, сколько исламо-берберской региональной партией [Gold 2000: 68].

Такая программа, конечно же, кардинально противоречит основным положениям политической линии Народной партии. Учитывая такое противостояние политике Народной партии, а также левую направленность «Союза за Мелилью», не удивительно, что в 2008 г. эта партия вошла в состав Испанской социалистической рабочей партии (Partido Socialista Obrero Español), второй самой значимой общенациональной партии левого толка, находящейся во власти с 2004 г. и по сей день.

Таким образом, едва успев обрести автономный статус, Мелилья стала предметом противостояния между левыми и правыми политическими силами. Партийно-политические метаморфозы этого маленького города быстро стали походить на обыкновенное противостояние консервативных сил с социалистическими, что прослеживается в политической жизни всей страны со времен падения режима Франсиско Франко в 1973 г.

На первых выборах президента Мелильи в 1995 г. победил представитель Народной партии Игнасио Веласкес Ривера (род. в 1953 г.). Он пришел к власти с лозунгами создания новой, экономически развитой Мелильи, не отрицая необходимость предоставления берберо-мусульманскому населению больших прав в использовании их национального языка, а также важность предоставления городу еще большей автономии. Но подобные лозунги диктовались лишь стремлением Веласкеса обрести поддержку населения, так как его партия в 1995 г. находилась в оппозиции. Когда же Народная партия на выборах в парламент в 1996 г. одержала победу, Веласкес продолжил официальный политический курс Народной партии Испании по отношению к автономным областям, который включал в себя всяческое укрепление центральной власти в Испании и подавление сепаратистских настроений. В частности, Веласкес начал ставить под сомнение юридическую природу Статута об автономии Мелильи. Учитывая постоянно возрастающее количество мусульман в Мелилье и изменения в этническом составе горожан, не удивительно, что он не нашел прочной поддержки населения [Gold 2000: 51].

На посту президента Мелильи Веласкеса ненадолго сменил Энрике Паласиос Эрнандес (род. в 1952 г.), представитель Независимой партии Мелильи, которая продвигала идею более свободного статуса города, чем об этом заявлялось в программе Народной партии. Энрике Паласиос пришел к власти после выражения своего вотума недоверия к президенту Веласкесу. Вместе с «Союзом за Мелилью» Независимая партия демократическим путем отстранили Веласкеса от поста президента. Придя к власти, они разделили свои властные полномочия, в результате чего Энрике Паласиос стал президентом Мелильи, а лидер «Союза за Мелилью» Мустафа Аберчан (род. в 1959 г.) получил портфель министра охраны окружающей среды [Ruiberriz de Torres Sánchez 2006: 211].

Хотя политическая линия, продвигаемая Энрике Паласиосом, заключалась в уважении национальных интересов берберского населения и укреплении статуса берберского языка, официальная программа Независимой партии Мелильи не включала в себя поднятие вопроса о статусе берберского языка как второго официального наряду с испанским, а также исключала возможность отделения Мелильи от Испании. Такая программа не совпадала с устремлениями «Союза за Мелилью». Таким образом, после ухода с поста президента Игнасио Веласкеса победившие оппозиционные силы не смогли правильно разделить сферы своих интересов, что в итоге привело к взаимной борьбе за власть, из которой представителю Независимой партии Мелильи не удалось выйти победителем. Утратив поддержку «Союза за Мелилью», Паласиос лишился поддержки в высшем представительном органе города — Ассамблее Мелильи, и в начале июня 1999 г. ушел с поста президента города.

На выборах президента Мелильи в 1999 г. Мустафа Аберчан праздновал победу, получив 13 депутатских мест в Ассамблее из 25. Впервые в истории Королевства Испания в выборах президента на местном уровне победил мусульманин по вероисповеданию. Это событие было описано всеми средствами массовой информации как революционное, но если учесть фактические причины, которые могли привести Аберчана к власти, то оно отнюдь не кажется чем-то необычным. Учитывая демографические изменения, вследствие которых доля этнических испанцев в анклавe снизилась до 45%, а доля берберов-мусульман возросла и составила более половины населения города, приход к власти президента, основной политический курс которого состоит в защите прав мусульманского населения в регионе, вполне логичен.

Но М. Аберчан продержался у власти лишь один год, который ознаменовался экономическим упадком, что было несомненным результатом политики центрального правительства. Правительство правоцентристской Народной партии продемонстрировало мусульманам анклава, что подобные результаты голосования будут иметь отрицательные экономические последствия. В результате уже в июле 2000 г. М. Аберчан вынужден был уйти в отставку, а его место на вершине региональной властной бюрократии вновь занял представитель Народной партии, уроженец Мелильи Хуан Хосе Имброта Ортис (род. в 1944 г.). Это был высокопоставленный чиновник, который одновременно являлся сенатором



в верхней палате парламента страны. Имброта смог наладить рычаги эффективного управления городом и остается президентом Мелильи до сих пор, несмотря на то, что Народная партия не находится во власти в Испании с 2004 г. Очевидно, Имброте удалось найти консенсус с Рабочей социалистической партией Испании, поэтому ему удастся уже 11 лет беспрерывно пребывать во власти в автономной Мелилье.

Однако по причине малого количества достоверных источников, в которых описывались бы достижения и характер правления Хуана Имброты в Мелилье, трудно дать однозначную оценку ему как президенту автономного города. Вследствие своей национальной политики правительство подвергает цензуре средства массовой информации, которые публикуют материалы, неблагоприятные для международного имиджа Испании, в особенности это касается незаконных мигрантов [Los derechos 2008: 70].

Таким образом, на сегодняшний день внешне ситуация в Мелилье выглядит довольно спокойной с точки зрения сепаратистских угроз. Однако, учитывая постоянный рост мусульманского населения в Мелилье, уход мусульманского президента со своего поста выглядит временным, и реальным видится возврат к власти в этой автономной области промусульманских властей, которые в будущем могут поставить вопрос об отделении Мелильи от Испании.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Estatuto de Autonomia de Melilla 1995 – Estatuto de Autonomia de Melilla 13.03.1995 // [URL]: [noticias juridicas com/base\\_datos/Admin/lo2-1995.html](http://noticias juridicas com/base_datos/Admin/lo2-1995.html)
- Fuente 2008 – *Fuente de la P.* Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, 2008.
- Gold 2000 – *Gold P.* Europe or Africa? A Contemporary Study of the Spanish North-African Enclaves of Ceuta and Melilla Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Los derechos 2008 – Los derechos de participación como elemento de integración de los inmigrantes. Bilbao: Rubes Editorial, 2008 (Fundación BBVA).
- Ruiberriz 2006 – *Ruiberriz de Torres Sánchez A.* El hombre de Nador Madrid: De Librum Tremens Editores, 2006.

## О СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОМ ПОДТЕКСТЕ ВОСПРИЯТИЯ КОЧЕВАНИЯ И ОСЕДЛОСТИ В СОЗНАНИИ ТЮРКСКИХ КОЧЕВНИКОВ

Стереотип поведения, психологические и мировоззренческие установки кочевника сложились под влиянием природно-географических условий и особенностей образа жизни. Мир духовных ценностей кочевников нашел отражение в материальной культуре, которая полностью пропитана так называемым «культom всадничества» [Плетнева 1982: 83, 151], воспетым также в тюрко-монгольском эпосе [Жирмунский 1961: 124–126; Пухов 1975: 36; Липец 1984].

Всадник всегда рассматривался самими кочевниками как вольный человек, имеющий возможность распоряжаться своей судьбой, что нашло отражение даже в обычаях отношений власти и общества, когда подчиненный скотовод мог покинуть господина и откочевать, что не рассматривалось как измена [Крадин 2001: 197; Сокровенное сказание 1941: 88, § 72]. Это обстоятельство, видимо, даже в сознании кочевников создавало стереотипный, уничижительный образ оседлого жителя, прикованного к своей земле [Першиц 1994: 163–164; Крадин 2001: 96]. Поэтому даже в государствах с подавляющим оседло-земледельческим населением занимавшие роль политической элиты выходцы из кочевых народов не забрасывали всадничество и предпочитали отправляться на кочевание в степь [Плетнева 1982: 78]. Хотя эти мероприятия и не имели практического смысла, они имели скорее символический, ритуальный характер, представляя собой, с одной стороны, дань традициям, с другой же, тешили самолюбие представителей знати.

Идеология всадничества целиком пронизывала сознание кочевников. Огуз кагану приписываются следующие слова: «Передвигайтесь, не будьте оседлыми, кочуйте по весенним, летним и зимним пастбищам и землям у моря, не зная недостатка. Пусть у вас не убавится молоко, йогурт, кымран» (цит. по: [Агаджанов 1969: 113]). «Сражаться на коне есть наше господство: и потому мы страшны пред всеми народами», – сказал один из хуннских старейшин шаньюю Ху-хань-е (呼韓邪)

[Бичурин 1950, I: 88; Материалы 1968–1973, II: 34], озвучив основной принцип кочевника. «Открытому ристалищу подобно твое чело; двум ночным светильникам подобны твои глаза; шелку подобна твоя грива; двум птицам, двум братьям подобны твои уши; несет война к цели его стремлений твоя спина. Не буду звать тебя конем, буду звать братом; ты мне лучше брата. Мне предстоит дело; буду звать тебя товарищем; ты мне лучше товарища», – звучит восхваление коню из уст одного из героев-удальцов огузского эпического сборника «Китаб-и Дэдэм Коркут» [Книга моего деда Коркута 1962: 41; Kitabi-Dədə Qorqud 2004: 213].

Образ всадника вбирал в себя лучшие человеческие качества, в первую очередь, конечно, воинские. Это отразили и источники оседлых народов. Так, например, китайский автор характеризует хуннов: «Молодых и крепких уважают; устаревших и слабых мало почитают» [Бичурин 1950, I: 40; Материалы 1968–1973, I: 34–35; Кычанов 1997: 23], а римский автор Аммиан Марцеллин – алан: «Счастливым у них считается тот, кто умирает в бою, а те, что доживают до старости и умирают естественной смертью, преследуются у них жестокими насмешками, как выродки и трусы» (XXXI. 2. 22) [Аммиан Марцеллин 1908, III: 493]. О древних тюрках (ту-цзюэ 突厥) китайские источники также сообщали: «За славу считают умереть на войне, за стыд – кончить жизнь от болезни» [Бичурин 1950, I: 231; Julien 1864, III: 352; Parker 1899: 121; 1900: 165, 171]. «Татары презирают дряхлость и любят силу», писал автор «Мэн-да бэй-лу» о монголах [Мэн-да бэй-лу 1975: 75].

Несмотря на столь категоричные, однобокие формулировки, эти сообщения отражают сущность кочевнического образа жизни: кочевнический способ ведения хозяйства характеризуется экстенсивностью в эксплуатации природных ресурсов, в силу невозможности модификации орудий производства, ограниченности сфер разделения труда, постоянной необходимости расширения пастбищных и охотничьих угодий, что делает его потенциальную динамику полностью зависимой от экологической обстановки. Это заставляло кочевников искать дополнительные способы добычи средств существования. В частности, война была неотъемлемой составляющей повседневного быта кочевников [Першин 1994: 161–163].

Как известно, одним из основных критериев социального положения у кочевников было обладание скотом. Герой Суджинской стелы говорит: *baj bar ertim* («я был богат»), и перечисляет далее свой скот

(С/Е-47, 5)<sup>1</sup>. Термин *baj* в значении «богатый» соответствует монгольскому *bayar*, а, кроме того, имеет и тунгусо-маньчжурские параллели [Менгес 1979: 81; Севортян 1978: 28–29]. К. М. Мусаев допускает, что первичное значение у термина *baj* все-таки было «муж, супруг» [СИГТЯ 1997: 304]. Таким образом, семантическая эволюция отражает отождествление мужа-воина и богача, добывшего себе богатство, воюя верхом, что прослеживается и по тюркским руническим текстам [Кляшторный 1984: 150].

В тюркской рунике термину *baj* («богатый») обычно противопоставляется «бедный», *ṣūay* [Самойлович 2005: 302]<sup>2</sup>. Так, в Хошо-Цайдамских текстах каган заявляет, что он «бедный народ богатым сделал» (*ṣūay bodunıy baj qūlti[m]*) (КТб, 16 = БК, X, 14; КТб, 29 = БК, X, 23; КТ, Xб, 10 = БК, Xб, 8)<sup>3</sup>, а, кроме того, упоминает, что сел править не богатым (*jūlsıy*), а «ничтожным и простым» (*jabı̄c jablaq*) народом (КТб, 26 = БК, X, 21). Надо отметить, что здесь под «богатым», несомненно, подразумевается «богатый скотом»<sup>4</sup>, а слова *jabı̄c* и *jablaq* несут, в первую очередь, семантику не бедности, а слабости и ничтожности в плане качественных характеристик [ДТС 1969: 222]. Ср. также: «*bilgäsiz qaγan olırmı̄s erınc jablaq qaγan olırmı̄s erınc buııııqı jema bilgäsiz erıms erınc jablaq erıms erınc*» – «неразумные каганы были, оказывается, ничтожные каганы были, оказывается, приказные [их] также неразумные были, оказывается, ничтожные были, оказывается» (КТб, 5 = БК, X, 6). Если заметить, что в Хошо-Цайдамских текстах обычно противопоставляемые лексемы носят антонимичные значения (ср.: *jalaγ* «нагой» – *tonlıγ* «одетый», *ṣūay* «бедный» – *baj* «богатый», *ač* «малочисленный» – *ūkaı̄s* «многочисленный» (КТб, 29 = БК, X, 23–24), то, таким образом, названный подбор эпитетов отражает отношение к человеку, у которого мало

<sup>1</sup> Здесь и в дальнейших случаях, при ссылках на древнетюркские рунические тексты в круглых скобках сначала приводится сокращенный шифр памятника, затем через запятую – номер цитируемой строки. Полное наименование памятников приводится в конце статьи.

<sup>2</sup> Для орхоники характерна форма *ṣūay* [Самойлович 2005: 306], с XI в. известна форма *ṣūay* [Clauson 1957: 42].

<sup>3</sup> Знак «равно» (=) здесь и далее приводится для совпадающих фрагментов памятников.

<sup>4</sup> По А. М. Щербаку, *jılqısıy*? [ДТС 1969: 267], ср. *jılqı* [Малов 1951: 391]; по Т. Текину, однако, *jalsıy* «*mutlu, guler yüzlü*» < \**jal* [Tekin 2003: 84].

скота: этот человек ничтожен и жалок в глазах соплеменников. Богатый человек имеет престиж в обществе. Махмуд Кашгарлы приводит поговорку: «Бекство (*беклик*) подобает тому, кто стал обладателем богатств (*тавар*). Оставшийся без богатств бек испытывает нужду в эрах» (цит. по: [Агаджанов 1991: 166; ср.: *Divanü* 1985, I: 362–363; Махмуд ал-Кашгари 2005: 345; Агаджанов 1969: 116; Кляшторный 1984: 153]). Аналогично писал о казахах автор середины XIX в.: «Каковы бы ни были нравственные качества киргиза, у него всегда будут друзья, если он богат» [Мейендорф 1975: 41].

Сам военизированный характер кочевого быта обеспечивал кочевникам не только превосходство над оседлыми соседями, но и давал каждому члену кочевнической общины определенные гарантии личной безопасности и неприкосновенности имущества [Першиц 1994: 167–169]. Поэтому самым страшным наказанием у кочевников было изгнание из общины. У монголов изгнаннику выдавалась одна юрта и по паре голов всех видов скота, но этого, конечно же, было недостаточно. Выжить в одиночку было невозможно [Викторова 1968: 568].

Но еще страшнее изгнания было оставление на произвол судьбы. Так Ибн Фадлан писал об огузах, что они не заботились о заболевших представителях низших слоев общины: «Если же он был рабом или бедняком, то они бросают его в дикой местности и отъезжают от него» [Ибн Фадлан 1956: 128]. В «*Ырк битиг*» также есть небезынтересный текст: «*Teŋrilig qurtıa jurtıa qalmıs, jaŋlıq qanıç bulunın jaŋajı tırlımıs, olımda ozmıs tır, anca bilinlar*» – «Небесная (*Teŋrilig*) (т. е. близкая к смерти? – В. Т.) старуха в кочевье (*jurtıa*) осталась [брошенной, когда другие откочевали], жирного ковш край лизала, ожила, от смерти спаслась, говорят, так знайте!» (ЫБ, XIII)<sup>1</sup>. У казахов в середине XIX в. при вспышке в кочевье оспы или сифилиса семьи, где не было заболевших, покидали территорию кочевья, оставляя на месте семьи, где заболевшие были [Радлов 1989: 250; Çetin 2000: 102]. Аналогичное явление наблюдал у кочевников Таримского бассейна Н. М. Пржевальский [Путешествия 1892: 125].

Таким образом, кочевники могли оставлять больных или увечных, откочевывая, поскольку последние не составляли производящей части

---

<sup>1</sup> Текст см.: [Tekin 1993: 89 (факсимиле)], транскрипцию и перевод см.: [Малов 1951: 81, 86]. Ср.: [Orkun 1938, II: 76; Tekin 1993: 10, 11].



общины. Однако необходимо понимать, что подобное явление происходило лишь в чрезвычайных ситуациях и не имело системного характера. Древние и средневековые же авторы, происходившие из оседлой среды, конечно же, не могли понять этого и поэтому истолковывали его как закономерное, нормальное для кочевников явление.

Вольному всаднику всегда противопоставлен не имеющий возможности передвигаться верхом. Так, в тюркских языках известен термин *jatıq* (у казахов *джатак*), который, по Махмуду Кашгарлы, обозначает «брошенный, забытый» (о вещи), «ленивый» (о человеке) [ДТС 1969: 248]. Махмуд Кашгарлы пишет, комментируя второе значение слова: «Группа огузов, которая живет в [их] городах, не переезжает в другие места (т. е. не перекочевывает – В. Т.) и не воюет. Из-за этого они называются “йатук”, что означает “брошенные и лентяи”» [Divanü 1985, III: 14–15; Махмуд ал-Кашгари 2005: 751]. Термин *йатук* восходит к глаголу *jat-* «лежать», «пробывать» в значении «задерживаться» [ДТС 1969: 247]. Именно в форме *jatı qalıur* : 𐰇𐰣𐰚𐰪𐰚𐰣𐰚𐰣𐰚 выражение «остаться пребывать» встречается в надписи Тоньюкука (Тон, 19) (см.: [ДТС 1969: 410]). Буквально *йатук* означает «лежащий», русскому же слову «оседлый» со значением смены образа жизни больше соответствует употребляемый в Средние века термин *отурак* «сидящий» ([Бартольд 1963: 294; 1968: 173]. См.: [Doerfer 1963–1967, II: 8–9]). Учеными уже отмечалось, что важно не отождествлять оседание (*отрыкышылык*) и обеднение (*джатачество*) [Толыбеков 1959: 335–336; 1971: 452–455]. Йатуки-джатаки – это в основном бедняки, переходившие к оседлости, не имея возможности кочевать<sup>1</sup>. Это было временное состояние, которое не имело системного характера, поскольку, едва разбогатев и вновь получив возможность перейти к кочевому образу жизни, такой человек забрасывал все свое оседлое хозяйство и отправлялся в степь. Ср., например, оседлых *чомуров* и кочевых *чорвов* у туркмен-йомутов [Валиханов 1985: 165]. Временно оседавшие кочевники всегда обладали мотивацией восстановить свое прежнее состояние.

Некоторые из них заводили временное земледельческое хозяйство, другие нанимались работать в хозяйство к более удачливым соплеменникам. Эти явления позволяет проследить и семантическая эволюция некоторой социальной терминологии.

---

<sup>1</sup> Иное мнение см. [Толстов 1947: 100].

В енисейском руническом тексте Барык I, похоже, встречается термин *qoŋit* »𐰽𐰺𐰍 (Е-5, 1) [Кормушин 1997: 210–211], возможно, близкий к зафиксированному у Махмуда Кашгарлы слову *qoŋit* «близкий сородич, соплеменник» [ДТС 1969: 455]. Ср.: *qon-* «оседать, поселяться, избирать местом жительства» [Там же] и *qonšī-qoŋnī* «сосед» [Там же], в обеих формах встречающийся у Махмуда Кашгарлы [Divanī 1985, I: 435; Махмуд ал-Кашгари 2005: 407; ДТС 1969: 460, 461], и во второй форме *koŋnī* «сосед», у Йусуфа Баласагуни [Радлов 1893–1911, III, 1: стб. 644], где чередование *nš~šn* – обычная метатеза [Кононов 1980: 72], при первичной форме *qonšī* [Clauson 1972: 640]. В других тюркских языках имеются также следующие близкие формы: *koŋna* «сосед, соседний; сожитель» в татарском [Радлов 1893–1911, III, 1: стб. 643] и *koŋna~koŋnī* в восточно-тюркских наречиях [Там же: стб. 644]. По мнению А. Н. Самойловича [Самойлович 2005: 311], термин восходит именно к названному выше глаголу *qon-* «останавливаться на ночевку во время пути, делать остановку во время кочевания, сидеть временно или навсегда» (см.: [Радлов 1893–1911, III, 1: стб. 531–535]). Однако, кроме значения «сосед», в казахском языке исходный термин в соответствующей огласовке *konсу* имеет также значения «человек, живущий в ауле под покровительством или подачками богатых» и «бедняк» [Там же: стб. 525].

Отход от кочевого образа жизни и занятие земледелием должны были рассматриваться кочевниками не только как понижение социального статуса, но и как нравственное падение.

Таким образом, источники, происходящие из кочевнической среды, в совокупности с материалами этнографии дают наиболее внятное толкование, прежде всего, социально-экономической стороны восприятия самими кочевниками своего образа жизни. Эти данные позволяют говорить о том, что именно особенности хозяйственной деятельности и сформировавшиеся на ее основе механизмы социального взаимодействия оказывали первичное влияние на формирование морально-психологических стереотипов кочевых скотоводов.

## ЛИТЕРАТУРА

Агаджанов 1969 – Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв. Ашхабад: Ылым, 1969.

- Агаджанов 1991 – *Агаджанов С. Г.* Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI–XII вв. М.: Наука, 1991.
- Аммиан Марцеллин 1906–1908 – *Аммиан Марцеллин*. Римская история. В 3 т. / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского. Киев, 1906–1908.
- Бартольд 1963 – *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана // *Бартольд В. В. Сочинения*. Т. II. Ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М.: Восточная литература, 1963. С. 169–433.
- Бартольд 1968 – *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // *Бартольд В. В. Сочинения*. В 9 т. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Восточная литература, 1968. С. 19–192.
- Бичурин 1950–1953 – *Бичурин Н. Я. [Иакинф]*. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. / Ред. текста, вступ. ст., комм. А. Н. Бернштама и Н. В. Кюнера. М.-Л.: АН СССР, 1950–1953.
- Валиханов 1985 – *Валиханов Ч. Ч.* [О туркменах] // *Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений*. В 5 т. Т. II. Алма-Ата: Казахская советская энциклопедия, 1985. С. 164–166.
- Викторова 1968 – *Викторова Л. Л.* Становление классового общества у древнемонгольских кочевников // *Проблемы истории докапиталистических обществ*. Кн. I. М.: Наука, 1968. С. 546–575.
- Жирмунский 1961 – *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас» // *Киргизский героический эпос «Манас»*. М.: АН СССР, 1961. С. 85–196.
- Ибн Фадлан 1956 – *[Ибн Фадлан]*. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / Изд. текста, пер., введение в изучение памятника и коммент. А. П. Ковалевского. Харьков: Харьковский гос. ун-т, 1956.
- Кляшторный 1984 – *Кляшторный С. Г.* Каган, беги и народ в памятниках тюркской рунической письменности // *Ученые записки ЛГУ. № 412. Серия востоковедческих наук. Вып. 25 Востоковедение. 9. Филологические исследования*. Л.: ЛГУ, 1984. С. 143–153.
- Книга моего деда Коркута 1962 – *Книга моего деда Коркута*. Огузский героический эпос / Пер. В. В. Бартольда. М.-Л.: АН СССР, 1962.
- Кононов 1980 – *Кононов А. Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. Л.: Наука, 1980.
- Кормушин 1997 – *Кормушин И. В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М.: Наука, 1997.
- Крадин 2001 – *Крадин Н. Н.* Империя Хунну. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Логос, 2001.
- Кычанов 1997 – *Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997.
- Липец 1984 – *Липец Р. С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984.

- Малов 1951 – *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования М.-Л. АН СССР, 1951
- Материалы 1968–1973 – Материалы по истории сюнну (по материалам китайских источников) // Предисл., пер. и примеч. В. С. Таскина. Вып. 1. М.: Наука, 1968; Вып. 2. М.: Наука, 1973
- Махмуд ал-Кашгари 2005 – *Махмуд ал-Кашгари.* Диван Лугат ат-Турк / Перевод, предисл. и коммент. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- Мейендорф 1975 – *Мейендорф Е. К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. М.: Мысль, 1975.
- Менгес 1979 – *Менгес К. Г.* Восточные элементы в «Слове о полку Игореве» / Пер. с англ. А. А. Алексеев. Л.: Наука, 1979
- Мэн-да бэй-лу 1975 – Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Факсимиле ксилографа. Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975 (Памятники письменности Востока, XXVI)
- Першиц 1994 – *Першиц А. М.* Война и мир на пороге цивилизации. Кочевые скотоводы // Война и мир в ранней истории человечества. В 2 т. М.: ИЭА РАН, 1994. Т. 2. С. 129–244.
- Плетнева 1982 – *Плетнева С. А.* Кочевники Средневековья. Поиски исторических закономерностей. М.: Наука, 1982
- Путешествия 1892 – Путешествия Н. М. Пржевальского в Восточной и Центральной Азии / Обработаны по подлинным его сочинениям М. А. Лялиной. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1892.
- Пухов 1975 – *Пухов И. В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, развитие // Типология народного этноса. М.: Наука, 1975. С. 12–63
- Радлов 1989 – *Радлов В. В.* Из Сибири: страницы дневника / Пер. с нем. К. Д. Цивинной, Б. Е. Чисовой. М.: Восточная литература, 1989.
- Радлов 1893–1911 – *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1893–1911.
- Самойлович 2005 – *Самойлович А. Н.* Богатый и бедный в тюркских языках // *Самойлович А. Н.* Тюркское языкознание. Филология. Руника. М.: Восточная литература, 2005. С. 291–330.
- Севортян 1978 – *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». М.: Наука, 1978
- Сокровенное сказание 1941 – Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Monggol-un Nigusa tobciyan*. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный сборник / Введ. в изуч. памятника, пер. с монг. тексты, глоссарии. С. А. Козина. Т. I. М.-Л.: АН СССР, 1941.
- Толстов 1934 – *Толстов С. П.* Города гузов (историко-этнографические этюды) // Советская этнография. 1947. № 3. С. 55–102.
- Толыбеков 1959 – *Толыбеков С. Е.* Общественно-экономический строй казахов в XVII–XIX веках. Алма-Ата: Казахское гос. изд-во, 1959.
- Толыбеков 1971 – *Толыбеков С. Е.* Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века (Политико-экономический анализ). Алма-Ата: Наука, 1971.



- Clauson 1957 – *Clauson G.* The Turkish Y and Related Sounds // *Studia Altaica Festschrift für Nicholas Poppe zum 60 geburstag* Wiesbaden, 1957 S. 33–45
- Clauson 1972 – *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish Oxford Clarendon Press, 1972
- Çetin 2000 – Çetin A. Kazak Türkleri'nde Sosyal Hayat (Общественная жизнь казахов) // *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* (Исследовательский журнал Хаджи Бекташ-и Вели). 2000 Sayı (№) 13 S. 97–114
- Divanu 1985–1986 – *Divanu Lügat-it-Türk ve Tercümesi* («Диван-и Лүгат-ит Тюрк» и перевод). Cilt I–IV / Çeviren (Перевод) Besim Atalay Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985–1986
- Doerfer 1963–1967 – *Doerfer G.* Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen Bd I–III Wiesbaden. Franz Steiner Verlag, 1963–1967
- Julien 1864 – *Julien S.* Documents historiques sur les Tou-kue (Turcs) // *Journal Asiatique* 1864 Ser 6 Vol III P 325–367, 491–549; Vol IV P 201–242, 453–477
- Kitabı-Dədə Qorqud 2004 – *Kitabı-Dədə Qorqud Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər* (Книга Деда Горгуда. Оригинальный и упрощенный текст) / Tərtib edən: Samət Əlizadə (Подготовил Самет Ализаде). Bakı: Ondər nəşriyyat (Баку: Издательство «Лидер»), 2004
- Orkun 1936–1941 – *Orkun H. M.* Eski Türk yazıtları (Древнетюркские надписи). Cilt I–IV Istanbul, 1936–1941
- Parker 1899 – *Parker E. H.* The Early Turks (From the CHOU SHU) // *The China Review* 1899 Vol. 24 № 3. P. 120–130.
- Parker 1900 – *Parker E. H.* The Early Turks (From the PEI SHI and the SUI SHU) // *The China Review* 1900 Vol. 24. № 4 P 163–173.
- Tekin 1993 – *Tekin T.* *İrk Bitig* (the Book of Omens). Wiesbaden Harrassowitz, 1993 (Turcologica Bd 18)
- Tekin 2003 – *Tekin T.* *Orhon Türkçesi Grameri* (Грамматика языка орхонских тюрков) Istanbul, 2003. 2 Baskı (Изд. 2-е).

## СОКРАЩЕНИЯ

- БК, X – большая надпись стелы Бильге кагана
- БК, X6 – малая надпись стелы Бильге кагана
- ДТС 1969 – Древнетюркский словарь / Под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. М. Щербака Л. Наука, 1969
- Е – енисейские надписи
- КТ6 – большая надпись стелы Кюль тегина
- КТ, X6 – малая надпись стелы Кюль тегина
- С/Е-47 – Суджинская стела
- СИГТЯ 1997 – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков Лексика / Отв. ред. Э. Р. Тенишев М. Наука, 1997
- Тон – стела Тоньюкука
- ЫБ – Ырк Битиг (Гадательная книга)



## ИЗРАИЛЬ – ТУРЦИЯ: МЕТАМОРФОЗЫ СОВРЕМЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В самом конце прошлого века мы стали свидетелями уникального военно-политического альянса Турции и Израиля. Диапазон общих интересов этих стран охватил как политико-экономические аспекты, реализацию которых подкрепляли регулярные контакты на уровне глав государств и правительств, так и вопросы военно-технического порядка, включавшие элементы модернизации вооружения, совместные военные учения, обмен разведывательной информацией и т. д. После событий 11 сентября 2001 г. эти отношения достигли своего пика, получив дополнительную поддержку США и, по мнению некоторых турецких политиков, перспективу стать основой «... для расширения архитектуры безопасности в регионе Ближнем Востоке <...>, с целью сдерживания <...> экстремизма» [Bir, Sherman 2002: 31]. Более того, на данном этапе Вашингтон рассматривал турецко-израильский альянс как вполне совместимый с точки зрения политических, экономических и стратегических интересов двух государств. Вместе с тем некоторые демократические традиции этих стран, значительный военный и экономический потенциал, а также их прозападная ориентация должны были принести стабильность в регион. Однако многообещающая тенденция сотрудничества в двусторонних отношениях «дала первую трещину» в связи с назревавшей войной в Ираке. Весной 2003 г. Турция и Израиль заняли противоположные позиции в вопросе о вторжении международных сил в Ирак. Турецкое общественное мнение категорически не поддерживало военные действия Запада против иракского государства. В такой ситуации общественное мнение нашло активную поддержку в политическом курсе нового руководства страны, умеренно-исламистского правительства во главе с лидером Партии справедливости и развития Реджепом Эрдоганом. Турция реализовала приемлемое для себя решение: ввела свои войска на территорию северного Ирака (Южного Курдистана), но отказала США в использовании турецких военных баз. Подобный шаг, безусловно, не мог не оставить следа недоверия во взаимных американо-турецко-израильских отношениях.

В противоположность этому, общественное мнение в Израиле решительно отстаивало необходимость военного вторжения и ликвидации иракского баасистского режима. Более того, правительство Израиля находилось в постоянном контакте с Вашингтоном, координируя свою политику и полностью поддерживая курс США. Вместе с тем, после свержения режима Саддама Хусейна, несмотря на очевидное расхождение в этом вопросе, и Израиль, и Турция проявили явное стремление к продолжению двустороннего сотрудничества. Однако прямо противоположные позиции государств как в случае с Ираком, так и в других принципиальных вопросах, лишь подтвердили предсказуемый диссонанс этого альянса.

Сегодня в полной мере очевидно, что интенсивные военно-политические связи Израиля с Турцией, достигшие своего пика на рубеже веков, подвергаются серьезному испытанию. Стабильность в отношениях между этими государствами, обусловлена не только стратегией США, ее ближневосточной геополитикой, но и рядом принципиальных политических вопросов и разногласий. А они имеются, и их проявления в последние годы нам приходится наблюдать все чаще и чаще. Именно на них – этих «болевых точках» турецко-израильских отношений – необходимо остановиться более детально.

Одной из наиболее острых и трудноразрешимых проблем в двусторонних отношениях является ситуация, связанная с возрастающей ролью политического ислама в Турции и его бескомпромиссного отношения к Израилю. На протяжении нескольких десятилетий в Турции наблюдается очевидный рост популярности исламских движений, организаций и партий. Так, еще в 1970-е гг. Партия национального спасения Неджметтина Эрбакана имела определенное влияние в политической жизни страны. В 1991 г. происламская Партия благоденствия получила места в турецком парламенте, а в 1996 г. ей удалось возглавить коалиционное правительство. Премьер-министром Турции впервые в истории страны стал происламский политик Н. Эрбакан. Уже первые шаги нового правительства продемонстрировали явную антизападную и антиизраильскую направленность. Анкара выступила с призывом создать ряд исламских региональных структур военно-политического и экономического характера. В частности, предлагалось сформировать некий исламский аналог таких институтов как ООН, НАТО, Общий рынок для мусульманских стран Азии и Африки, «G-7» и т. д. [Makovsky 1997: 4].

Эрбакан, в качестве главы турецкого правительства, достаточно остро реагировал на любые инициативы израильского правительства, подвергая резкой критике его политический курс. В одном случае он подозревал Израиль в планах постепенного захвата территории от Нила до Евфрата, в другом – обвинял в том, что «...сионисты стремятся ассимилировать Турцию, пытаются оторвать <...> от исламских исторических корней через интеграцию в европейское сообщество» [Ibid.: 5]. Примеров подобной риторики было более чем достаточно. Дальнейшее политическое развитие Турецкой республики лишь подтвердило закономерность очевидной тенденции. После выборов 2002 г. так называемая умеренная ветвь исламского политического движения сформировала однопартийный кабинет министров, который со временем возглавил лидер Партии справедливости и развития Реджеп Эрдоган. Это правительство во многом продолжает политический курс, заложенный Эрбаканом, что, безусловно, не может не приводить к обострению отношений с Израилем.

Другим не менее серьезным препятствием для стабильного развития двусторонних турецко-израильских отношений является палестинская проблема. Опросы общественного мнения однозначно показывают, что подавляющее большинство турецкого населения испытывает сильные чувства солидарности с палестинским народом. Вместе с тем, при изучении вопроса поддержки Анкарой палестинского национализма в качестве фактора турецко-израильских отношений, следует проводить определенное различие между Организацией освобождения Палестины (ООП)<sup>1</sup>, лидеры которой осуществляют руководство Палестинской автономией, и другими политическими организациями, в частности, правящим в секторе Газа, исламским движением Хамас.

Анкара достаточно осторожно и даже с определенной долей критики выстраивала свои отношения с ООП, а позже и с администрацией Палестинской автономии, представленной деятелями Фатх. Такая позиция была связана с тем, что у Фатх были прежде и продолжали оставаться тесные связи с некоторыми из традиционных противников Турции. В частности, Анкара подозревала эту палестинскую организацию

---

<sup>1</sup> Как известно составной и руководящей частью этой организации является движение Фатх, которое и определяет тактику и стратегию политического курса ООП.

в подготовке и обучении леворадикальных террористов, а также в активных контактах с представителями курдских и армянских радикальных организаций в 70-80 гг. прошлого века [Agas 1998: 125]. Кроме того, Фатх традиционно поддерживала греческие позиции в споре за Кипр, и в целом имела хорошие отношения с Грецией. Эти и другие факты деятельности Организации освобождения Палестины часто лишали ее турецкой поддержки.

Совершенно иначе складывались отношения официальной Анкары с другим крупным палестинским движением – партией Хамас. Турция всесторонне поддерживала эту структуру. Очевидным примером солидарности и поддержки сектора Газа, находящегося под властью Хамас, были жесткая публичная критика Реджепа Эрдогана в адрес израильского президента Шимона Переса на Всемирном экономическом форуме в 2009 г. (реакция на операцию «Литой свинец» в Секторе Газа в декабре 2008 г.) и последовавшее очередное обострение и резкое ухудшение отношений с Израилем после столкновения с «Флотилией мира» в 2010 г. В целом, при сдержанных отношениях с Фатх, Турция продолжает осуществлять политическую, экономическую и идеологическую поддержку палестинцам.

Еще одним фактором, постоянно воздействующим на динамику турецко-израильских отношений, являются интересы сопредельных мусульманских государств. Ближневосточные страны все чаще рассматривают свои отношения с Турцией в контексте сотрудничества официальной Анкары с Израилем. Турецко-израильский альянс вызывает постоянную озабоченность и критику как со стороны арабских стран, так и Ирана. Мусульманские страны настойчиво призывают Анкару пересмотреть свои соглашения с Израилем. Эти отношения на протяжении долгого времени подвергаются осуждению региональных и международных исламских институтов – Лиги арабских государств и Организации исламская конференция.

К числу проблем, способных повлиять на развитие сотрудничества между Израилем и Турцией, можно отнести и курдский вопрос. Известно, что Израиль на протяжении ряда лет достаточно интенсивно поддерживал курдский сепаратизм в арабских странах. Более того, Израиль в своей внешней политике традиционно стремился выстраивать прочные связи с неарабскими народами в пределах и на периферии арабского мира, в том числе с ливанскими маронитами, шахским Ираном



и Эфиопией. В 60–70-е гг. Израиль использовал иранские каналы для военной подготовки курдов, их вооружения, обеспечения медицинской помощью, а также делился разведывательной информацией с одной лишь целью – поддержать курдское национальное движение в борьбе с баасистским Ираком. В свою очередь, в 1970 г. лидер курдских повстанцев Мустафа Барзани способствовал укрытию и дальнейшему перемещению в Израиль сотен иракских евреев из Южного Курдистана. Однако ситуация стала заметно меняться в 1990-х гг., после военной операции «Буря в пустыне» и резкого ослабления Ирака. В 1997 г., под нажимом Анкары, премьер-министр Израиля Биньямин Нетаньяху публично заявил о своей поддержке Турции в борьбе с турецкими курдами и их политической организацией – Рабочей партией Курдистана. Более того, курды серьезно подозревают, что именно израильские и американские спецслужбы оказали помощь Турции в поимке лидера курдского сопротивления Абдуллы Оджалана в 1999 г. в Кении [Buttis 2003: 74].

Тем не менее, курдская проблема и сегодня находит поддержку в общественном мнении израильтян, тем более, что более 50 тыс. человек в Израиле, в основном прибывших из Ирака, называют себя курдскими евреями [Ibid.: 75]. Да и сама ситуация в Ираке после 2003 г. коренным образом изменилась и во главе государства стоит один из курдских лидеров Джалал Талабани. Вместе с тем, иракский Курдистан, как известно, обладает значительными нефтяными ресурсами, что также может быть перспективной линией для сближения с Израилем. Так или иначе, курдская проблема является исключительно чувствительной для Турции. Официальная Анкара не раз предупреждала Израиль о неминуемых последствиях поддержки курдов, наиболее очевидным из которых станет естественное сближение Турции с заинтересованными странами региона в попытке поиска совместного решения курдской проблемы.

Не исключено, что еще одним аспектом, способным повлиять на стабильность турецко-израильских отношений может стать армянский фактор. В судьбах двух государств и народов есть много общего: и Армения, и Израиль, будучи составными частями Большого Ближнего Востока, где в целом доминирует исламская цивилизация, придерживаются своих собственных религий, имеют глубокие национальные традиции, свой образ жизни и, если следовать полицивилизационной парадигме С. Хантингтона, находятся на линии цивилизационного разлома западной и исламской цивилизаций. Как следствие, и то, и другое



государство, в силу сложных политических коллизий и территориальных споров с сопредельными странами подвергаются, правда, в разной степени, критике со стороны международных исламских организаций.

Однако самым трагическим в сопоставлении судеб двух народов является пережитый геноцид: массовое уничтожение армян в Османской Турции и Холокост в нацистской Германии. Факт истребления этих народов был осужден мировым сообществом еще в прошлом столетии. Так, геноцид армян, совершенный турецкими властями, получил должную оценку значительного числа государств мира, а в некоторых случаях и законодательное закрепление. Для Турции вопрос армянского геноцида по понятным причинам представляется исключительно болезненным. Вместе с тем израильское руководство также до настоящего времени продолжает затягивать с официальным признанием геноцида армян.

В то же время было бы несправедливо не отметить, что инициативы о признании геноцида армян в последние годы вносились в кнессет<sup>1</sup>. Однако все эти инициативы пока не получают необходимой поддержки, в том числе и по причине сильного давления со стороны Турции. Можно сказать, что вопрос геноцида армян стал фактором в турецко-израильских отношениях. Анкара делает все возможное для блокирования не только законодательных инициатив, но и любых официальных актов и общественных мероприятий в Израиле, связанных с геноцидом армян. С другой стороны, Израиль, понимая болезненность армянского вопроса для Турции, умело использует этот политический козырь в отношениях с официальной Анкарой, особенно когда последняя выступает в поддержку палестинского движения, обвиняя Израиль в жестокости и беззаконии.

К перечисленным аргументам можно добавить еще один. Как известно, проблема Иерусалима до настоящего времени не нашла своего разрешения. Не исключено, что армянская община<sup>2</sup>, являющаяся неотъемлемой частью населения Священного города, примет участие в определении статуса Иерусалима. Армянский квартал занимает около

---

<sup>1</sup> Еще в 1999 г. в кнессете была создана парламентская группа дружбы «Израиль – Армения», призванная способствовать лучшему взаимопониманию и сближению государств.

<sup>2</sup> В настоящее время в Иерусалиме, главным образом в Старом городе, проживает до 2,5 тыс. армян.

четверти Старого города, а Иерусалимский Патриархат Армянской апостольской церкви является хранителем многих христианских святынь Иерусалима.

Конечно, вышеизложенные аргументы не могут не придавать сторонникам признания геноцида армян и улучшения армяно-израильских отношений дополнительной уверенности, вместе с тем, очевидно и то, что перспектива окончательного разрыва с Турецкой республикой представляется для Израиля делом исключительно серьезным и рискованным. Иначе говоря, армянский вопрос как фактор турецко-израильских отношений имеет определенное значение. Однако, несмотря на то, что в израильском общественном мнении все чаще и громче звучат голоса в пользу признания факта геноцида армян, скорое решение этого вопроса может показаться сомнительным в силу очевидного на сегодняшний день для Израиля предпочтения военно-политического и экономического альянса с Турцией (и Азербайджаном), нежели с Арменией. Вместе с тем, как известно, в политике нет ничего невозможного, и современные тенденции внутриполитического развития Турции, в частности, очередная убедительная победа Партии справедливости и развития может заставить Израиль провести ревизию межгосударственного сотрудничества.

Таким образом, сегодня в полной мере очевидно, что интенсивные военно-политические связи Израиля с Турцией, достигшие своего пика на рубеже веков в последнее десятилетие находятся на стадии серьезного спада. Достаточно еще раз вспомнить принципиальные разногласия этих стран в отношении американской военной операции 2003 г. в Ираке, сдержанно критическую позицию Анкары в связи с действиями Израиля в войне 2006 г. против шитов Хизбаллах в Ливане, а также негативную реакцию Турции на израильскую армейскую операцию «Литой свинец» в секторе Газа в 2008 г. Не способствовал налаживанию двусторонних отношений и антиизраильский демарш главы турецкого правительства Реджепа Эрдогана в Давосе на Всемирном экономическом форуме в 2009 г., а результаты операции «Флотилия мира» в 2010 г. лишь подтвердили глубину взаимного недоверия двух государств.

#### ЛИТЕРАТУРА

Aras 1998 – *Aras B. Palestinian-Israeli Peace Process and Turkey*. Commack: Nova Science Publishers, 1998.

- Bir, Sherman 2002 – *Bir C., Sherman M.* Formula for Stability: Turkey Plus Israel // The Middle East Quarterly, Fall 2002. Vol. X. N 4. P. 23–32.
- Burris 2003 – *Burris G. A.* Turkey – Israel Speed Bumps // The Middle East Quarterly, Fall 2003. Vol. X. N 4. P. 67–80.
- Makovsky 1997 – *Makovsky A.* How to Deal with Erbakan // The Middle East Quarterly March 1997. Vol. IV. N 1. P. 3–8.

О. Б. Фролова

## ОБ ИЗУЧЕНИИ РУССКОГО ЯЗЫКА В СТРАНАХ АРАБСКОГО ВОСТОКА

(МЫСЛИ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ И ПЕРЕВОДЧИКА,  
ИЛИ 66 ЛЕТ ВМЕСТЕ С РУССКИМ И АРАБСКИМ ЯЗЫКАМИ)

В XIX в. развивается интерес российских ученых к странам Ближнего Востока. Среди таких ученых прежде всего следует назвать А. О. Мухлинского, профессора и декана (1859–1866) восточного факультета Санкт-Петербургского университета. Восток, в частности, Египет, посетил и известный государственный деятель, инициатор создания факультета восточных языков А. С. Норов.

Преподавание русского языка на арабском Востоке началось в палестинском Назарете (основание школы в 1886 г.) и в сирийском Бейт-Джале (основание школы в 1890 г.). Оба этих города оставили свой след в судьбе знаменитой впоследствии российской арабистки Клавдии Викторовны Оде-Васильевой (Кульсум-Оде): она родилась в 1892 г. в Назарете, а позже поступила в школу в Бейт-Джале. Последняя школа находилась в ведении Русского Православного Императорского общества. С именем К. В. Оде-Васильевой связана целая эпоха преподавания арабского языка в России, в Советском Союзе, преподавания не только для русскоязычных, но и для учащихся в различных городах страны, не говоривших по-русски. Преподавание русского языка вызвало создание и учебных пособий, публиковавшихся под редакцией академика И. Ю. Крачковского, а также пособий по изучению арабского языка русскоязычными учащимися.

Победа Советского Союза в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. способствовала огромному возрастанию жизни и наук во всем мире, а также в странах арабского Востока, развитию интереса к русскому языку, к России и ее культуре. В институтах и высших учебных заведениях открываются отделения по изучению русского языка, русской литературы и культуры.

Автору данной статьи выпало счастье активно способствовать развитию этого процесса. В частности, в Каире открывается школа / факультет иностранных языков, где создается специальное отделение, которое должно было готовить переводчиков, специалистов-русистов, и где автор данной статьи в течение пяти лет, в 1959–1963 гг., работала преподавателем русского языка, ведя курс перевода с русского на арабский и с арабского на русский, а также являлась заведующим кафедрой и членом ученого совета факультета.

Со времени завоевания независимости странами арабского Востока в 1950-е гг. там начинает бурно развиваться университетское образование, появляются современные высшие учебные заведения. В Фесе, средневековой столице Марокко, где в 859 г. возник первый в мире университет, и в городах других арабских стран, где всегда процветало уважение к науке и знанию, после освобождения от колониального угнетения на новой основе стали возрождаться традиционные для них институты. С течением времени почти во всех арабских университетах были образованы кафедры русского языка [Русский язык в странах мира 1979: 73–75; Крачковский 1955, I: 17–139]. Русский язык преподается в Алжире, Египте, Иордании, Народной Демократической Республике Йемен, Кувейте, Ливане, Марокко, Сирии, Судане, Тунисе. В некоторых университетах изучаются и другие славянские языки.

Видную роль в создании кафедр русского языка в арабских университетах и в организации преподавания играют российские филологи, в частности, арабисты, и арабские ученые, специализирующиеся в области языкознания и литературоведения. Например, кафедра русского языка Хартумского университета, организованная в 1969 г., возникла по инициативе крупного арабского ученого Абдаллы ат-Тайиба (род. в 1921 г.) – известного суданского поэта, исследователя арабской литературы, видного общественного деятеля, неоднократно приезжавшего в Советский Союз. Большую помощь этой кафедре оказывали русисты Санкт-Петербургского университета, с которым Хартумский универси-

тет связан договором о научном и культурном сотрудничестве. Ежегодно суданцы, обучающиеся на кафедре русского языка, проходят языковую практику и стажировку в Санкт-Петербурге. Под руководством российских профессоров работали над кандидатскими диссертациями по сопоставительному анализу русского языка и литературы с арабским языком и литературой аспиранты из Судана. Среди них Бушра Фадил – специалист по русскому языку и талантливый суданский поэт.

Преподаватели Дамасского университета сирийцы Джафар Дек эль-Баб и Сулейман Зайдия, начавшие свою научную деятельность в Москве, работают также в области русско-арабских типологических исследований. Джафар Дек эль-Баб в работе «Принципы сопоставительного изучения порядка слов в арабском и современном русском литературном языках» указывает на разработку в арабской средневековой традиционной грамматике вопросов, которые в наше время нашли выражение в теории актуального членения предложения. Сулейман Зайдия в исследовании «Творчество Чингиза Айтматова и его восприятие в Сирии» изучил проблему освоения арабской литературой опыта реализма.

Понятно, что возникновение и развитие интереса к славянским языкам и культурам протекало и протекает в разных арабских странах по-разному. Оно зависит не только от наличия определенных традиций в данной области, но и от тех или иных общественно-политических факторов, которые стимулируют или, наоборот, тормозят этот процесс. Я хотела бы несколько подробнее остановиться на исследованиях славистики в Египте. И не только потому, что автору этих строк довелось принимать в течение многих лет непосредственное участие в развитии русистики в Каире, но и в силу того, что Египет принадлежит к тем арабским странам, где первые опыты обращения к культуре русского и других славянских народов восходят еще к XIX в. и где после победы антиимпериалистической революции 1952 г. была создана первая в этих странах кафедра русского языка.

Центром славяноведения в Египте является факультет иностранных языков («куллийят ал-алсу») Айн-Шамского университета Каира, или, как часто встречается в русской транслитерации, аль-Альсон.

Факультет иностранных языков Айн-Шамского университета был создан на базе Высшей школы языков, которая явилась преемницей знаменитой Школы языков («Мадрасат ал-алсу»), открытой еще в 1835 г.



в период правления Мухаммеда-Али, когда Египет переживал политический, экономический и культурный подъем: открывались школы, молодые египтяне направлялись за границу для получения образования, начала издаваться первая египетская газета. В числе многих других учебных заведений в Каире была создана и Школа языков [Аш-Шаял 1970: 5–21, 31–36]. Во главе ее стал Рифаа ат-Тахтави (1801–1873) – «сердце» культурного движения Египта в то время. Рифаа ат-Тахтави – яркая, выдающаяся личность своего времени. Он получил образование в знаменитом университете ал-Азхар. С группой молодых египтян поехал во Францию, где, прекрасно овладев французским языком, занимался географией, историей, переводами с французского на арабский. По возвращении из Франции Рифаа ат-Тахтави получил должность переводчика в медицинской школе в местечке Абу-Заабал, затем перешел в артиллерийское училище. С открытием Школы языков он стал ее первым директором. Деятельность Рифаа ат-Тахтави не ограничивалась службой в армии и Школе. Он придерживался распространенного в Египте суфийского направления ислама, и религиозное чувство побуждало его к сочинению духовных стихов. Его перу принадлежат многие сочинения и переводы. Интересно его описание путешествия во Францию, труды по истории Египта, грамматике арабского языка, поэмы. Школа языков просуществовала 14 лет и в период реакции, наступившей в правление Аббас-паши, была закрыта, сам Рифаа ат-Тахтави подвергся преследованию и был выслан в Судан. Позднее эта Школа вновь возобновляла свою работу, закрывалась, реорганизовывалась. В целом она сыграла важную роль в культурном развитии Египта. Рифаа ат-Тахтави и его ученики перевели и частично опубликовали около 2000 произведений по военному делу, медицине, юриспруденции, строительству железных дорог, инженерному делу, математике, сельскому хозяйству, истории, географии, художественной литературе. Трое из первых выпускников Школы языков оказались связанными с культурой и историей нашей страны. Ахмед ибн Мухаммед Убейд ат-Тахтави (первый выпуск) осуществил перевод с французского «Истории Петра Великого» Вольтера, опубликованный в 1850 г. Мухаммед Кутта ал-Адави (третий выпуск), являвшийся в течение некоторого времени редактором Булакской типографии в Каире, принимал участие в выпуске этого перевода. Кроме того, Мухаммед Кутта ал-Адави был другом профессора Санкт-Петербургского университета египтянина шейха Мухаммеда Айяда ат-Тантави, автора инте-

ресного сочинения «Описание России», в котором он излагал события своего путешествия из Каира в Петербург, историю России и характеризовал русские нравы и обычаи. Еще один выпускник Школы языков Мухаммед Мустафа ал-Байяа (первый выпуск) осуществил перевод на арабский язык «Истории Карла XII, короля Швеции» Вольтера, увидевший свет в 1841 г.

Школа языков и ее директор Рифаа ат-Тахтави внесли значительный вклад в развитие арабской культуры. Благодаря трудам выпускников школы арабы получили возможность познакомиться с Россией и со странами Северной Европы.

Идея возрождения Школы языков в Египте возникает только после революции 1952 г., когда во главе страны встал Гамаль Абдель Насер. В этот период появилась необходимость самостоятельно и в широком масштабе знакомиться с достижениями других народов.

Рост интереса к изучению русского и других славянских языков и литератур на примере одного из арабских университетов свидетельствует о том, что в наше время происходит становление новой для данного региона области знания – славяноведения.

Я приехала в Хартум, столицу Судана, не зная там никого, меня волновала мысль: как-то меня там примут. Мои слова, что я ученица И. Ю. Крачковского, открыли мне сердца хартумских коллег, в том числе профессора Абд ал-Маджида Абдина. Он сразу стал выражать мне благорасположение, сказав: «Наука интернациональна, ученые любой страны – единомышленники и друзья». Абд ал-Маджид читал книгу И. Ю. Крачковского «Арабская географическая литература» в переводе на арабский язык. «Прекрасная книга, – сказал он, – ее автор заслуживает всяческого уважения и почитания». С тех пор Абд ал-Маджид относился ко мне с отеческим покровительством, неизменной симпатией, всячески помогал, делился своими мыслями и излагал научные идеи, которые еще ждали своего опубликования. Позднее, когда я читала студентам Хартумского университета лекции по истории русской арабистики, Абд ал-Маджид пришел на одну из них, посвященную жизни и деятельности Игнатия Юлиановича, и со вниманием прослушал ее, приняв участие в дискуссии, когда один из слушателей сказал, что читал в арабском переводе с русского мнение, будто И. Ю. Крачковский не занимал того высокого места в советской науке, о котором я говорила. Я доказывала свою точку зрения о выдающемся вкладе Игнатия Юлиановича в науку,

широте его знаний, его открытиях и достижениях, его организаторской роли в науке, его трудах, касающихся всех областей арабистики. Абд ал-Маджид горячо поддержал меня. Не студент, а только такой крупный ученый, как он, мог понять все величие научного подвига Игнатия Юлиановича, его неоценимый вклад в изучение арабского языка и литературы. Избранные сочинения Крачковского занимают шесть объемных томов. Если бы собрать все, то, как считала В. А. Крачковская, таких томов было бы двадцать [Фролова 2008: 22–23].

В 1990 г. я посетила Марокко. Там мне удалось познакомиться с общими проблемами изучения русского языка, а также беседовать с профессором Абд ар-Рахимом ал-Атави. Профессор ал-Атави был переводчиком и автором вступительной статьи к составленной им же книге «И. Ю. Крачковский. Исторический роман в новой арабской литературе и другие исследования». В предисловии переводчик и издатель книги указали, что в арабском мире имя И. Ю. Крачковского хорошо известно благодаря переводу на арабский язык таких его трудов, как «Над арабскими рукописями», «История географической литературы у арабов», «Арабская поэзия в Андалусии» и «Исследования по истории арабской литературы». Во введении к этим книгам переводчики дали также биографические данные об И. Ю. Крачковском и его жизнеописание, называя его великим ученым.

Абд ар-Рахим ал-Атави добавил, что «Крачковский в течение жизни (1883–1951) изучал все страны арабо-мусульманской цивилизации и что он внес огромный вклад во все ее разделы своими многочисленными научными трудами» [Ал-Атави 1989: 5].

Перевод текста И. Ю. Крачковского в его книге сделан в высшей степени тщательно, приведены разделы о Джорджи Зайдане, имеется и его портрет, а также отдельно разделы о Фарахе Антуне и Йакубе Сарруфе. Что касается других разделов, введенных самим составителем, Абд ар-Рахимом ал-Атави, среди них, что особенно важно, добавляется статья Махмуда Теймура об А. П. Чехове. Здесь можно предположить, что ал-Атави привлекал высказывания о Чехове самого Теймура. Автор пишет о литературной жизни конца XIX в. в Палестине и Сирии, когда там возникали кружки и собрания литераторов, которые интересовались публикациями на русском языке. Одна такая группа, членами которой были мужчины, появилась в 1886 г. в Назарете, другая – в 1890 г. в Бейт Джале и ее в основном представляли женщины. Обе эти группы составляли Палестинское общество, уделявшее большое внимание



переводам с русского языка, что сыграло огромную роль в ознакомлении арабских читателей с русской литературой. Многие преподаватели и ученики этих школ предпочитали продолжать знакомиться с русской литературой уже в самой России, и уезжали туда продолжать свое образование. Среди таких, уехавших в Россию, автор называет и Михаила Нуайме. Автор книги также писал о внимании русских писателей к приезжающим в Россию арабам, особенно выделяя среди них Чехова и Горького. Естественно, переводы произведений этих авторов стали появляться на арабском языке в Палестине и в Сирии, особенно выделялись произведения А. П. Чехова: они приобрели там большую популярность. Не случайно статья о Чехове занимает специальный раздел книги Абд ар-Рахима ал-Атави. Ал-Атави также обращается к высказываниям известного арабского литератора Заки Тулеймата относительно таких известных произведений русских писателей, в которых ярко отражены социальные моменты жизни общества, – «Воскресение» и «Анна Каренина» Л. Н. Толстого, «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского. В рассказах же Чехова арабы находят ответы на волнующие арабское общество вопросы в области литературы, а также об особенностях человеческой души, о более тонком понимании общественных явлений и, естественно, об отражении их в современной литературе.

Абд ар-Рахим ал-Атави высоко оценил влияние русских писателей на взгляды культурной элиты арабского мира. Его книгу завершает статья, которую можно назвать гимном любви писателя к России.

Сирия – еще одна арабская страна, в которой автору данной статьи пришлось прочесть лекции, дарящие слушателям возможность познакомиться с русским языком и культурой, а также переводить на русский язык произведения некоторых арабских писателей и знакомить русских читателей с литературным творчеством арабских коллег. Среди них – сирийская писательница и известный литературовед, интересующаяся Россией, ее историей и культурой – Ульфат аль-Идлиби. В моем переводе был опубликован рассказ этой писательницы («Путница») в сборнике «Современная арабская новелла» (см.: [Аль-Идлиби 1963]). Ее интерес к нашей стране был обусловлен тем историческим фактом, что ее предки еще в XIX в. уехали из России на Восток и оказались в Сирии. Ее рассказы интересовали меня, мы переписывались с ней. Когда я в 1989 г. находилась в Сирии, в цели моей поездки входило знакомство с преподаванием русского языка, переводческой деятельностью и шире –

с культурными связями нашей страны с Сирией. По этим вопросам у меня состоялись беседы с сирийскими деятелями культуры, были прочитаны лекции по вопросам культурных связей наших стран. 1 ноября я читала лекцию для широкого круга интеллигенции при огромном стечении слушателей в центральном кинозале Дамаска.

Естественно, в тот раз встречались мы и с моей, можно сказать, подругой, писательницей Ульфат аль-Идлиби. Она познакомила меня со своими родными. Наша прощальная встреча произошла в знаменитом ресторане Дамаска, где на огромной высоте располагается движущийся зал, который за время ужина медленно вращается так, что перед глазами открывается полный вид всего Дамаска.

По линии преподавания мой труд заключался в руководстве диссертацией сирийского аспиранта Гассана Муртада. 10 октября 1991 г. он успешно защитил свою диссертацию в СПбГУ. Следует подчеркнуть, что его диссертация была посвящена сложной и мало изученной теме – становлению и истории сравнительного литературоведения в арабском мире. Гассан Муртада в дальнейшем на родине успешно работал преподавателем и развивал избранную им тему.

Заканчивая свой рассказ о многолетнем труде, посвященном преподаванию русского языка в арабских странах, а также переводам с русского языка на арабский и с арабского на русский, мне хочется поблагодарить судьбу за возможность знакомить один народ с культурой другого, дарить им радость познания друг друга и любовь друг к другу.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аль-Идлиби – *Аль-Идлиби У.* Путница / Пер. О. Б. Фроловой // Современная арабская новелла. М., 1963.
- Крачковский 1955 – *Крачковский И. Ю.* Над арабскими рукописями // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. В 6 т. М., 1955. Т. I. С. 17–139.
- Русский язык в странах мира 1979 – Русский язык в странах мира / Под ред. В. Г. Костомарова. М., 1979. С. 73–75.
- Ал-Атави 1989 – *Ал-Атави Абд ар-Рахим.* Предисловие // Крачковский И. Ар-Ривайа ат-Тарихийа фи ал-адаб ал-араби ал-хадис ва дирасат ухра (Крачковский И. Историческая повесть в современной арабской литературе и другие исследования). Рабат, 1989. С. 5–8 (на араб. яз.).
- Аш-Шаял – *Аш-Шаял Дж. ад-Дин.* Рифаа Рафи ат-Тахтави. Каир, 1970 (на арабском яз.).



## **TRANSFORMATION OF WESTERN PHILOSOPHERS' UNDERSTANDING OF THE FATE OF ISLAMIC PHILOSOPHY AFTER AVERROES**

The fate of Islamic philosophy in Islamic universe, especially in Iran, and its comparison to other lands is a topic upon which the orientalist have declared their opinion. The dominant theory in official circles of orientalism is that Islamic philosophy has ended with Averroes (1126–1198). Against this view, the great French philosopher, Henry Corbin (1903–1978) maintains that philosophy in Islamic world, particularly in Iran, has permanently been very alive from early times; and after Hossein ibn Abd Allah Ibn Sina, known as Avicenna (980–1037) this philosophy with Shahab al-Din Yahya Suhrawardi, known as Shaykh al-Ishraq (1155–1191) and Mohyi al-Din Ibn al-Arabi, known as Shaykh al-Akbar (1165–1240) as well as in the light of the spiritual teachings of Twelve Shia Imams, has continued in Iran and has pursued its intellectual development, so that in Safawid period (1501–1732), with Sadr al-Din Shirazi, known as Mulla Sadra (1571–1640) and his predecessors and successors magnificently revives, and currently it is in its highest period of development and still continues flourishing. As a sample of the transformation of Western philosophers' understanding of the destiny of Islamic philosophy after Ibn al-Rushd, in the present paper, I try to explain the above mentioned Henry Corbin's theory by reference to some of his philosophical works, particularly his masterpiece in French entitled «Histoire de la philosophie islamique». The reasons and evidences will be shown as well.

Corbin held that the idea of ending Islamic philosophy after Averroes, which have been expressed by the grand historian and philologist, Ernest Renan (1823–1892), most of Western orientalist and the writers of the history of philosophy, is essentially incorrect [Corbin 2001: 3, 8, 287, 361–362].

In the beginning of his book «Averroes et L' Averroisme», Renan writes: «Arabic philosophy after Ibn al-Rushd is, to a certain extent, a unique example of an excellent culture that passes away suddenly, so that does not remain any effect of it, and is forgotten approximately by the same group that have created it. In this situation, Islam displays the unavoidable weakness of its nature» [Renan 1957: 11].

Indeed Averroism flourished in the West, whereas in the East, and particularly in Iran, the neo-Platonic inspiration was always fundamental. With the aid of this inspiration al-Suhrawardi was able to realize his project of restoring the theosophy of ancient pre-Islamic Persia; and it formed a spontaneous bond with the gnosis of Ibn al-Arabi and the metaphysics of Sufism, as well as with the traditional teachings of the Shi'ite Imams (in the work of Haydar Amuli and Ibn Abi Jumhur in the fourteenth and fifteenth centuries). All this body of teaching was fully developed in the school of Isfahan at the time of the Safavid Renaissance in the sixteenth century, in the monumental works of Mir Damad, Mulla Sadra and Qadi Sa'id Qunmi – also in the sixteenth century – and in the works of their pupils and their pupils' pupils down to the Shaykhi school [Corbin 2001: 218].

Whereas the tide of Averroism was to submerge the effects of Avicennism in Christianity, quite a different fate awaited it in the East. There Averroism was unknown, and al-Ghazali's critique was not seen as having the same fatal significance often accorded to it by our historians of philosophy. Avicenna's immediate followers were of the highest standing. There was, first and foremost, the faithful al-Juzjani, who wrote a Persian version and commentary on the «Recital of Hayy ibn Yaqzan»; Husayn ibn Zayla of Isfahan (d. 440 / 1048), who wrote a commentary on it in Arabic; a good Zoroastrian with a typically Iranian name, Bahmanyar ibn al-Marzuban, whose important work remains unedited. But it can be said without paradox that Avicenna's successor was al-Suhrawardi: not in the sense that his books incorporate certain elements of Avicenna's metaphysics, but in the sense that he in turn took upon himself the project of «Oriental philosophy», a project which, according to him, Avicenna could never have completed, because he was ignorant of the true «oriental sources». Al-Suhrawardi was able to complete it by reviving the philosophy or theosophy of Light of ancient Persia.

This Suhrawardian Avicennism flowered magnificently with the School of Isfahan after the sixteenth century, with results that are still alive in Shiite Iran today.

While philosophical thought slumbered everywhere else in the Islamic world, the masters of Iranian Avicennism conducted Shi'ite Islam to its highest point of philosophic awareness. In contrast to the fate of Latin Avicennism, the identification of the Angel of Revelation, who is the Holy Spirit, with the active Intelligence, who is the Angel of Knowledge, inspired a philosophy of the Spirit profoundly different from the philosophy which goes by the same name in the West [Ibid.: 246–248].

Al-Suhrawardi died just seven years before Averroes. At that moment, therefore, in western Islam, «Arab Peripateticism» was finding its ultimate expression in the work of Averroes, so much so that western historians, mistakenly confusing Averroes' Peripateticism with philosophy pure and simple, have overlong persisted in maintaining that philosophy in Islam culminated in Averroes. Yet at the same time in the East, and particularly in Iran, the work of al-Suhrawardi was opening up the road which so many thinkers and spiritual seekers were to follow down to our own days. The reasons for the failure and disappearance of «Latin Avicennism» were in fact the same as those which lay behind the persistence of Avicennism in Iran; but from the background of this Avicennism the work of al-Suhrawardi, in one way or another, was never absent [Ibid.: 387].

We can assess what the loss of the inter-world (between intelligible and sensible world, known as imaginal world, *alam al-mithal*) can signify, a loss which was to be the result of Averroism. We can see it as the dividing line between the East, where the dominant influences were those of al-Suhrawardi and Ibn al-Arabi, and the West, where «Arab Peripateticism» was to develop into «political Averroism». Although historians are accustomed to viewing Averroism as the last word in «Arab philosophy», in «Arabism», in reality «Islamic philosophy» embraces many other resources and treasures [Ibid.: 301].

For a short time in the West, and in Iran down to our own day, Avicennism tended to be productive of mystical life, whereas Latin Averroism culminated in the political Averroism of Jean de Jandun and Marsilio of Padua (fourteenth century CE). Viewed in this light, the names of Avicenna and Averroes could be taken as the symbols of the spiritual destinies which awaited the East and West respectively, without imputing their differences to Averroism alone [Ibid.: 352].

It has been said that Averroes' asseveration «O men! I do not say that the knowledge which you call divine science is false; what I am saying is that I have knowledge of human science» sums him up completely, and that «the new humanity that blossomed in the Renaissance had its origin in these words» [Corbin 1986: 345]. This may be so; and if such is the case, it would also be true to say that something came to an end with Averroes, something which could no longer survive in Islam but which was destined to shape European thought: the Latin Averroism which recapitulates all that used to be called «Arabism», a term which is used today in an entirely different sense.



Nevertheless, although Averroist Peripateticism had run its course in western Islam, philosophical meditation still had a long career before it in the East, and particularly in Iran. There what speculative endeavour has sought to attain down to our day – the *hikmat ilahyah* or *philosophia divina* – has a better title, both conceptually and etymologically, to being called theosophy, because the metaphysical secularization which led to the separation of theology as such from philosophy as such was not known in Iran. This separation was effected in the West by Scholasticism itself [Corbin 2001: 354].

Averroes died in 595 /1198. It was long thought that his funeral was also the funeral of Islamic philosophy. This was correct in that the phase of Islamic philosophy known as «Arab Peripateticism» came to an end with Averroes. On the other hand, this way of thinking was completely wrong in that it ignored the fact that the death of Averroes signaled the start of something new, something which is symbolized by the names of al-Suhrawardi (d. 587 / 1191) and Muhyi al-Din ibn al-Arabi. This novel fact marks a decisive stage in the development of Islamic thought, in the sense that something came into being with Ibn al-Arabi which had its source in the school of Almeria and in the Shi'ite and Ismaili influences, and which was to dominate the universe of Islamic thought down to the present day.

Al-Suhrawardi's «Oriental» theosophy and Ibn al-Arabi's mystical theosophy brought to an end the confrontation in Sunni Islam between the theologians of the *kalam* and the Hellenizing philosophers. The current which originated with Ibn al-Arabi differs with regard to its premisses and its implications both from the theology of the *kalam* and from Hellenizing philosophy; it differs from them both as much as they differ from each other. What is in question here is a type of thinking, of meditation and of philosophical experience which is truly Islamic in its originality. On the other hand, this current has many points of contact with previous Ismaili thought, as well as with al-Suhrawardi's *ishraqi* (Oriental or Illuminist) philosophy and Imamic Shi'ite philosophy [Ibid.: 361–362].

Although the Iranians played a crucial part from the beginning in the development of philosophical meditation in Islam, it is also the case that after the death of Averroes the centre of Islamic philosophy was definitively moved from Western Islam in Andalusia to Eastern Islam in Iran [Ibid.: 363].

Henry Corbin, as a deep French philosopher, Islamologist and orientalist, was the greatest western interpreter of Iranian spiritual Wisdom and Islamic philosophy [Nasr 2003: 11]. He characterizes this type of wisdom in

a negative way as follows: «Theosophy (Divine Wisdom) <...> is not philosophy and Theology in the current senses of these words in the West. But it is not logical to limit the notion of “philosophy” in a concept of this word that the contemporary western human has insisted on it. If we do so, these fields of philosophy will be omitted from the history of philosophy, just because of that the Western human may find himself unfamiliar with them» [Amoli 1969: 63]. Corbin describes Divine Wisdom in a positive manner as what is created as a result of a unique combination of philosophical knowledge and spiritual experience [Corbin 1968: 41]. On one hand, philosophical research should be along with the mystical and spiritual experience of the very researcher, otherwise his studies will be inconclusive. On the other hand, in order to have mystical experiences, one must have a serious philosophical background to avoid misguidance [Corbin 2004: 104].

According to Corbin, the major elements of Iranian-Islamic traditional philosophy are philosophical views of Avicenna, illuminative meditations of al-Suhrawardi, Theosophy and Sufism of al-Arabi, and the collection of the esoteric teachings of Shia Twelve Leaders [Corbin 1968: 43]. In Corbin's point of view, it is impossible to have a philosophy in its real meaning without the unifying of philosophical-theoretical thought and mystical-experimental certainty [Corbin 1963: 11].

Corbin who has described himself as a pilgrim to the East [Corbin 2003: 148], maintains that philosophy in the Islamic world, especially in Iran, which is the ground of Shia and Shi'ite thought, has been very alive from early times; and after Ibn Sina, unlike what has been happened with the replacement of Ibn Rushd in the West, this theosophy with al-Suhrawardi and Ibn al-Arabi as well as in the light of the spiritual teachings of Shia Twelve Leaders has continued its life in Iran and has pursued its intellectual development, so that in Safawid period with Sadroddin Mohammad Shirazi (Mulla Sadra) and his predecessors and successors magnificently revives, and now it is in its highest period of development and still continues flourishing. In order to demonstrate the invalidity of Renan's theory on the ending of Islamic philosophy after Ibn Rushd's death, Corbin has composed and edited the book «Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours» («Selections of Iranian Theosophers' Works from 17<sup>th</sup> Century to Now») in cooperation with Iranian well-known philosopher, Sayyed Jalaloddin Ashtiyani (1925–2005) [Anthologie 1972].

Here it seems to be necessary to refer to some of the outlines of al-Suhrawardi's illuminative philosophy (philosophy of light) and Ibn al-Ara-



bi's Sufism as some of the main components of Islamic-Iranian philosophy after Averroes.

The first master of the new wisdom, al-Suhrawardi, called it the «Wisdom of Illumination». He rejected Avicenna's distinction between essence and existence and Aristotle's distinction between substance and accidents, possibility and actuality, and matter and form, on the ground that they are mere distinctions of reason. Instead, he concentrated on the notion of being and its negation, which he called «light» and «darkness», and explained the gradation of beings as gradation of their mixture according to the degree of «strength», or «perfection», of their light. This gradation forms a single continuum that culminates in pure light, self-luminosity, self-awareness, self-manifestation, or self-knowledge, which is God, the light of lights, the true One. The stability and eternity of this single continuum result from every higher light overpowering and subjugating the lower, and movement and change in it result from each of the lower lights desiring and loving the higher.

Al-Suhrawardi's «pan-lightism» is not particularly close to traditional Islamic views concerning the creation of the world and God's knowledge of particulars. The structure of his universe remains largely that of the Platonists and the Aristotelians. And his account of the emanation process avoids the many difficulties that had puzzled Neoplatonists as they tried to understand how the second hypostasis (reality) proceeds from the One. He asserted that it proceeds without in any way affecting the One and that the One's self-sufficiency is enough to explain the giving out that seems to be both spontaneous and necessary. His doctrine is presented in a way that suggests that it is the inner truth behind the exoteric (external) teachings of Islam as well as Zoroastrianism, indeed the wisdom of all ancient sages, especially Iranians and Greeks, and the revealed religions as well. This neutral yet positive attitude toward the diversity of religions, which was not absent among Muslim philosophers and mystics, was to become one of the hallmarks of the new wisdom. Different religions were seen as different manifestations of the same truth, their essential agreement was emphasized, and various attempts were made to combine them into a single harmonious religion meant for all of mankind.

Al-Suhrawardi takes an important step in this direction through his doctrine of imaginative-bodily «resurrection». After their departure from the prison of the body, souls that are fully purified ascend directly to the world of separate lights. The ones that are only partially purified or are evil souls

escape to a «world of images» suspended below the higher lights and above the corporeal world. In this world of images, or forms (not to be confused with the Platonic forms, which al-Suhrawardi identifies with higher and permanent intelligible lights), partially purified souls remain suspended and are able to create for themselves and by their own power of imagination pleasing figures and desirable objects in forms more excellent than their earthly counterparts and are able to enjoy them forever. Evil souls become dark shadows, suffer (presumably because their corrupt and inefficient power of imagination can create only ugly and frightening forms), and wander about as ghosts, demons, and devils. The creative power of the imagination, which as a human psychological phenomenon was already used by the philosophers to explain prophetic powers, was seized upon by the new wisdom as «divine magic». It was used to construct an eschatology, to explain miracles, dreams, and other saintly theurgic (healing) practices, to facilitate the movement between various orders of being, and for literary purposes.

The account of the doctrines of Ibn al-Arabi belongs properly to the history of Islamic mysticism. Yet his impact on the subsequent development of the new wisdom was in many ways far greater than was that of al-Suhrawardi. This is true especially of his central doctrine of the «unity of being» and his sharp distinction between the absolute One, which is undefinable Truth (*haqq*), and his self-manifestation (*ẓihur*), or creation (*khalq*), which is ever new (*jadid*) and in perpetual movement, a movement that unites the whole of creation in a process of constant renewal. At the very core of this dynamic edifice stands nature, the «dark cloud» (*'ama'*) or «mist» (*bukhar*), as the ultimate principle of things and forms: intelligence, heavenly bodies, and elements and their mixtures that culminate in the «perfect man». This primordial nature is the «breath» of the Merciful God in his aspect as Lord. It «flows» throughout the universe and manifests Truth in all its parts. It is the first mother through which Truth manifests itself to itself and generates the universe. And it is the universal natural body that gives birth to the translucent bodies of the spheres, to the elements, and to their mixtures, all of which are related to that primary source as daughters to their mother.

Ibn al-Arabi attempted to explain how Intelligence proceeds from the absolute One by inserting between them a primordial feminine principle, which is all things in potentiality but which also possesses the capacity, readiness, and desire to manifest or generate them first as archetypes in Intelligence and then as actually existing things in the universe below. Ibn al-Arabi gave

this principle numerous names, including prime «matter» (*'unsur*), and characterized it as the principle «whose existence makes manifest the essences of the potential worlds». The doctrine that the first simple originated thing is not Intelligence but «indefinite matter» and that Intelligence was originated through the mediation of this matter was attributed to Empedocles, a 5th-century BC Greek philosopher, in doxographies (compilations of extracts from the Greek philosophers) translated into Arabic. It represented an attempt to bridge the gulf between the absolute One and the multiplicity of forms in Intelligence.

Consequently one judges the fate and role of philosophy in Islam according to whether one affirms or rejects its esoteric aspect [Corbin 2001: 233].

As a result the true destiny of original philosophy in Islam – the philosophy which could arise only in Islam – is fulfilled in a Shiite milieu [Ibid.: 263].

#### BIBLIOGRAPHY

- Amoli 1969 – *Amoli S. H.* La philosophie shi'ite (1) Somme des doctrines ésotériques (Jami' al-asrar); (2) Traité de la connaissance de l'être (Fi ma'rifat al-wojud) / Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin (français 76 p. Trad. par S. J. Tabatabai) et O. Yahia (arabe 73 p.). Téhéran, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1969 (coll. «Bibliothèque iranienne», 16).
- Anthologie 1972 – Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours / Ed. par H. Corbin, S. J. Ashtiyani. Téhéran: Département d'iranologie de l'institut franco-iranien de recherche; Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1972.
- Corbin 1963 – *Corbin H.* Maqam-e Molla Sadra Shirazi dar falsafa-ye Iran (La Place de Molla Sadra dans la philosophie iranienne) / Trad. par S. H. Nasr // Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. 1963. N XII (1). P. 1–34.
- Corbin 1968 – *Corbin H.* Falsafa-ye qadim-e Iran va ahamiyat-e amruz-e an (Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran) / Trad. par B. Naderzad // Ma'arif-e Islami. Téhéran, 1347/1968. N 4. P. 38–47.
- Corbin 1986 – *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1986.
- Corbin 2001 – *Corbin H.* Tarikh-e Falsafa-ye Islami (Histoire de la philosophie islamique) / Trad. par S. J. Tabatabai. Téhéran: Publication Kavir, 2001.
- Corbin 2003 – Didar ba Henry Corbin be monasebat-e enteshar-e Ketab-e «Dar Islam-e Irani» (Goftoguy-e Hossein Mehri ba Henry Corbin) dar Yadi az Henry Corbin (Majmu'ee az maqalat darbare Henry Corbin be enzemam-e do goftogu ba vey (Visit to H. Corbin in relation to the Publication of the Book «On Iranian Islam» (*Mehri H.'s* dialogue with H. Corbin)) / A Remembrance of H. Corbin.

- A collection of Essays on Henry Corbin enclosed Two Dialogues with him / Ed. by Sh. Pazouki. Tehran. Iranian Institute of Philosophy, 2003. P. 145–156.
- Corbin 2004 – *Corbin H.* Az Heidegger ta Suhrawardi (De Heidegger à Suhrawardi in Cahier de L'Herne, no 39, Consacre à Henry Corbin; 1981, nombreux inédits) / Trad. par H. Fouladvand. Tehran. The Ministry of Culture and Islamic Guidance, 2004.
- Nasr 2003 – *Nasr S. H.* Zendegi, asar va afkar-e Henry Corbin dar Yadi az Henry Corbin Majmu'ee az maqalat darbare Henry Corbin be enzamam-e do goftogu ba vey (Henry Corbin's Life, Works and Thoughts // A Remembrance of Henry Corbin. A collection of Essays on Henry Corbin enclosed Two Dialogues with him) / Ed. by S. H. Pazouki. Tehran. Iranian Institute of Philosophy, 2003. P. 11–34.
- Renan 1957 – *Renan E.* Ibn al-Rushd va al-Rushdiyyat (Averroës et l'Averroïsme) / Trad. par A. Zoaytar. Cairo. Daro Ehyai Al-Kotobi Al-Arabiyyah, 1957.



# ИНДОЛОГИЯ

Д. Б. Абрамов

## ЗАПАДНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ СЕКУЛЯРИЗМА И ЕГО ИНДИЙСКАЯ СПЕЦИФИКА

Секуляризм принадлежит к числу наиболее значимых критериев, которые определяют облик современных обществ и политических систем всего мира. Выработанное в западной философской традиции понятие секуляризма в своем политическом измерении призвано определить такой тип государственного устройства, при котором определенные сферы социальной жизни общества в целом не должны основываться на догмах той или иной религиозной доктрины, а институты власти должны быть законодательно отделены от религиозных институтов.

В известной классификации Г. Алмонда и С. Вербы выделены три типа политических культур по критерию их секуляризованности [Almond, Verba 1963: 497–500]. I. В *примитивной политической системе* преобладает «приходская культура», отсутствуют секулярные тенденции, наблюдается минимум структурной дифференциации. II. *Традиционные системы* характеризуются слабой дифференциацией политических структур, неразвитостью секулярных отношений и всеобщей культурой подчинения<sup>1</sup>. III. *Современные системы* являют-

---

<sup>1</sup> Подчиняясь власти, человек в ответ ожидает от системы доступности определенного «минимального» набора благ и социальных гарантий.



ся максимально дифференцированными в структурном плане, в них функционирует *культура политического участия*, когда человек ориентирован на активную роль в политической жизни общества. Такие системы могут быть демократическими, где доминируют автономные подсистемы и *культура участия*, и умеренно авторитарными, в которых есть управление подсистемами / вертикалями и смешанная *культура подчинения – участия*. В свою очередь, авторитарные модели развития могут постепенно трансформироваться в радикально-тоталитарные, консервативно-тоталитарные, консервативно-авторитарные и авторитарно-модернизирующиеся. В последнем случае секулярная культура, как правило, постепенно становится преобладающей.

Секуляризм представляет собой в значительной степени политическую практику, нежели развитую политологическую теорию. Существует достаточно много авторских концепций, вписывающих секуляризацию в контекст развития общественно-политической мысли, анализирующих те или иные ее аспекты, и нет недостатка в критике этих же моделей, но общепризнанной теории, выходящей за рамки общего представления о секуляризме, не существует. Разумеется, за сложными и многозначными понятиями, такими как «политика», «демократия», «религия» или «секуляризм», лежат трудно формализуемые предметные области как раз по причине отсутствия у них устойчивых границ. Из-за трудностей, связанных с истолкованием этих понятий, мы так или иначе вынуждены говорить об устоявшихся классификациях, о подходах к их рассмотрению, ссылаясь на мнения авторитетов или примеры прецедентной практики. Однако, как мы убедимся на индийском примере, все это зачастую приводит к *излишне широкой трактовке категории секуляризма*.

Первые шаги в развитии секулярной мысли связаны со становлением философии Нового времени и проектом Просвещения [Хоркхаймер, Адорно 1997], когда на смену религиозному осмыслению мира приходит вера в «положительное» научное знание как в панацею, делается ставка на эмпиризм и рационализм. Данные предпосылки обусловили появление гипотезы о возможности существования *секулярного общества*. Но не стоит воспринимать наметившуюся тенденцию к секуляризации социальной жизни как вполне атеистическую или богоборческую. Множество представителей направлений секулярной мысли Нового времени от картезианства до кантианства были глубоко верующими людьми и на-

ряду с философскими и естественнонаучными работами публиковали богословские труды. Яркое свидетельство тому – философ и богослов Пьер Бейль (1647–1706), который одним из первых выдвинул гипотезу о секулярном обществе. Пытаясь обосновать автономность морали, он поставил вопрос: абсолютно ли необходима для сохранения общества религия? Считая религиозный фанатизм причиной политической нестабильности, Бейль не исключал, что из атеистических семейств могло бы образоваться общество с принципами, достаточными для сохранения его устойчивости и благоденствия.

Поэтому секуляризацию общественной жизни и сферы политики можно рассматривать и как взгляд изнутри христианской религии. Причины появления секулярных тенденций следует искать во *внутренней динамике* самой религии, и, прибегая к методологии А. Дж. Тойнби, понимать как Ответ преимущественно внутри протестантизма, возникший на Вызов Нового времени [Тойнби 1991: 274]. Набиравшие силу процессы секуляризации стали оборачиваться анархией в моральной, правовой, а порой и политической сферах. Реформация способствовала этому процессу, хотя и непреднамеренно. Она поставила под вопрос авторитарно-патриархальную традицию и легитимность существующей власти в целом. Эрозия моральных норм дополнилась культом себялюбия, этического и правового релятивизма. Важным ответом на подобные вызовы стала философия Иммануила Канта, фигура которого в истории секуляризации представляется во многом противоречивой. Как христианин И. Кант предупреждает, что осуществление морально-должного во всей своей полноте на земле невозможно; таким образом секулярный проект, согласно мысли Канта, изначально обречен [Плютто 2007: 28–40]. Вместе с тем Кант допускает только «моральную теологию», выделяет нравственность в качестве автономной области и вполне в секулярном духе заключает религию «в пределы одного разума».

Проект Просвещения в целом меняет акценты в истории развития секулярных представлений. Религию и философию, согласно этому проекту, постепенно заменит наука, поскольку человечество отыщет в опыте и разуме более надежную опору. Однако постепенно выявились новые проблемные области и противоречия, с которыми сопряжен процесс секуляризации, неоднозначность его последствий. Оказалось, что секуляризация поставила вопросы, ответы на которые не являются столь очевидными и уже не вписываются в рамки существующих клас-

сических философских систем. Совершенно особое место в истории секуляризации принадлежит философскому направлению, впоследствии осмысленному как «философия подозрения» и включающему таких разных мыслителей, как К. Маркс, Ф. Ницше и З. Фрейд.

Заслуга марксизма состоит, разумеется, не в его упрощенных и упиоценных стратегиях по вульгарной секуляризации обществ и не в резком и зачастую насильственном сокращении влияния религии как в публичной, так и частной сферах. И даже не в идее Маркса рассматривать роль религии в капиталистическом обществе как болеутолителя, надобность в котором иссякнет сама собой со сменой экономической формации. Марксизм – социально-политическое учение, уходящее корнями в гегельянство, в своих истоках базирующееся на своеобразной комбинации рационализма и христианства. Идеализм Гегеля в «перевернутом», или, иначе говоря, «секуляризованном» марксизмом виде был формально отброшен, однако в действительности скорее переработан и усвоен<sup>1</sup>. Произошла невольная подмена тезиса о разворачивании абсолютной идеи идеей развития форм социально-политической и, главным образом, экономической стадильности.

Несомненно влияние на секулярные представления XX в. ницшеанской этики, постулировавшей «смерть Бога». Сделав это с несколько излишним пафосом, Ницше, тем не менее, верно угадал общую тенденцию к секуляризации западного стиля жизни, массовых социально-культурных, нравственных и иных устремлений современных европейцев.

Зигмунд Фрейд попытался выявить глубинные психологические и отчасти социополитические корни религиозности. Он стремился объяснить присутствие религии в культуре и социальной травмами, полученными в наследство современным человечеством в своем «детстве». Обращаясь к индивидуальному бессознательному через сознание пациента, З. Фрейд выявил основные причины возникновения невротических расстройств современного человека – травмы, нанесенные «культурой» в целом и религией как социальным институтом в частности. Насколько

---

<sup>1</sup> В отличие от И. Канта, Г. В. Ф. Гегель все же пытается умозрительно осуществить морально-должное как свершившееся, а К. Маркс и В. И. Ленин пытаются реализовать идеал морально-должного внутри политико-экономической теории и / или реальной политики.



значим его вклад в секуляризацию? Например, насколько удовлетворительны его гипотезы в исследовании истоков и мотивов возникновения религиозности? Для многих они прозвучали малоубедительно, однако не следует недооценивать влияние фрейдизма как философского направления на развитие западной мысли и его опосредованное влияние на общественно-политическую секуляризацию в XX в.

Прежде чем перейти к разбору непосредственно индийской специфики, хотелось бы остановиться на идее *постсекулярного общества* представителя франкфуртской школы – Юргена Хабермаса. Уже с позиции опыта западных обществ конца XX – начала XXI вв. им была представлена одна из последних по времени попыток рациональной оценки духовной и политической ситуации в современном западном обществе, а также поднят вопрос о легитимности и границах применения понятия *постсекуляризация* как на Западе, так и на Востоке.

Острая необходимость ревизии подходов к секуляризму и смены парадигм актуализировалась после 11 сентября 2001 г. Ю. Хабермас поставил вопрос о том, что требует от граждан демократического конституционного государства (как верующих, так и неверующих) дальнейшая секуляризация, предложив, таким образом, признать начало новой постсекулярной эпохи и научиться вырабатывать нестандартные ответы на новые аксиологические вызовы.

Во-первых, научно-технический прогресс способствует становлению антропоцентрического понимания взаимосвязей в мире, сводимых к причинно-следственному объяснению, которое рассеивает мистический ореол некоего волшебства (вспомним веберовское «расколдовывание мира»). Массовое информационно-технологизированное и фрагментированное сознание современного человека плохо совместимо с любой целостной картиной мира и, прежде всего, теоцентрическим или метафизическим его пониманием.

Во-вторых, по мере нарастания процесса функциональной дифференциации общественных подсистем церковь и религиозные общины постепенно утрачивают влияние на все важнейшие гражданские и социальные институты, такие как право, политика, культура, общественная благотворительность, воспитание, образование и наука. В изменившихся условиях деятельность церкви и общин ограничена присущей им функции ответственности за сакральные ценности, но отправление религиозных культов все больше становится частным делом, (что соб-



ственно и составляет суть секуляризации!) а церковь и религиозные общины постепенно утрачивают и это свое социальное значение.

В-третьих, в результате развития общества от аграрного к индустриальному, а затем и к постиндустриальному поднялся средний уровень общего благосостояния граждан и значительно возросли социальные гарантии государства<sup>1</sup>. Вместе с сокращением степени риска для жизни и растущим чувством уверенности в безопасности собственного существования многие люди, подспудно обращавшиеся к религии как магической практике, сулящей шанс совладать с непонятными и неподвластными человеку неожиданностями и невзгодами, утрачивают необходимость в ней.

Европейские корни секуляризма мы уже попытались выявить, но в индуизме, в отличие от католической Европы, никогда не существовало централизованной церковной организации. Противостояние папства и светских европейских государей, их борьба как за властные полномочия, так и за духовные прерогативы чужды и малопонятны для индийского менталитета. Крайне маловероятен исторически популярный ведийский миф о том, что древнеиндийские цари правили страной, строго следуя советам брахманов. Однако даже если где-либо и существовало такое мифическое положение, то еще в Средние века роль варны брахманов в политическом управлении была окончательно сведена к совещательной и даже формальной функции при индуcском монархе, а позднее брахманы были окончательно оттеснены от «светской» власти мусульманскими завоевателями.

И по сей день в Индии как традиционные представители брахманистской учености, так и всевозможные неортодоксальные учителя (*гуру*) не организованы и институционально не связаны между собой.

Среди древнеиндийских философских традиций лишь полулегендарная школа *локаята*, о которой мы знаем крайне мало, поскольку ее положения дошли до нас лишь в изложении оппонентов, может быть

---

<sup>1</sup> Укажем на некоторую проблематичность данного положения. Хабермас умалчивает здесь об иных возросших рисках для физической и психологической безопасности граждан в современном государстве, связанных, например, с угрозами глобального терроризма и возрастанием роли силовых и карательных факторов в политической практике государства, новых пандемий или с «шоком будущего» Э. Тоффлера. С другой стороны, рост общего благосостояния и социальных гарантий европейцев – отнюдь не линейный процесс.

отнесена к материалистическим. Ее основоположения в принципе могли бы стать секулярным базисом, отвергающим духовную проекцию власти, однако развития традиции лоаяты не последовало, и идеализм очевидно доминирует в индийской философии по сей день [Индия сегодня 2005: 471]. Причины такого положения кроются в нехарактерности жесткой дихотомии сакрального и профанного для сознания и быта рядового индийца, и обозначенная проблема, по-видимому, актуальна для этой страны, как ни для какой другой в мире. Религиозность для народа Индии до сих пор остается тем способом проживания жизни, которого в той или иной мере старается придерживаться подавляющее большинство индийцев. Она укоренена в индийском сознании глубже, нежели любой «стиль жизни», который только может вообразить себе современный европеец. Поэтому понимание секуляризма, сформулированное в индийских условиях, формально имеет мало общего с содержанием этого понятия, возникшего в условиях европейско-американского политического мироустройства.

Исключительное положение принципа секуляризма в политической системе Индии во многом определено особыми практическими обстоятельствами, которые сложились в Индии после Второй мировой войны в результате распада мировой колониальной системы и обретения страной независимости. Напомню, что население Индии представлено 500 народами и племенами, говорящими на 1652 языках и диалектах. Помимо индусской общины, численность которой стремительно приближается к миллиардному рубежу (974 млн. человек, 80,6% населения страны)<sup>1</sup> существуют общины мусульман (138 млн., 12,2%), христиан (24 млн., 2,34%), сикхов (19 млн., 1,94%), буддистов (7,9 млн., 1,1%), джайнов (4,2 млн., 0,76%), а также парсов, иудеев, анимистов и других – порядка 6,7 млн. человек. С первых дней достижения страной суверенитета для Индии остается характерной ситуация непрекращающейся полемики вокруг различных идеологических концепций, всевозможных мнений и точек зрения относительно понятий секуляризма и толерантности. Достижением общественного консенсуса относительно этих понятий во многом определяются внутренняя политика, положение и статус государства а, главное, взаимоотношения ее многочисленных

---

<sup>1</sup> По данным правительственного сайта переписи населения Индии [www.censusindia.gov.in](http://www.censusindia.gov.in)

этнонациональных религиозных общин, варно-кастовых, лингвистических, племенных общностей и иных социальных групп.

В Индии термин «секуляризм» маркирует собой целый комплекс узловых проблем. Поэтому нам необходимо особо указать на центральное место, которое занимает это понятие в национальных политических дебатах. Этот факт политической жизни страны прекрасно сформулировал С. Рушди: «Секуляризм для Индии – не просто характерная черта политической системы, но вопрос ее выживания» [Rushdie 1990]. В академической среде, в парламенте и на форумах политических партий, на страницах газет и в интернет-блогах постоянно ведутся дискуссии вокруг понятия секуляризма. При этом вполне обычной является практика, когда участники дебатов вкладывают в понятие секулярности совершенно разный, а иногда прямо противоположный или взаимоисключающий смысл, и где оценки рассматриваемых ими политических прецедентов часто расходятся диаметрально. Для понимания сути этой полемики и выявления смыслов, вкладываемых ее участниками в понятие «секуляризм» применительно к индийским реалиям, следует проследить историю возникновения индийского секуляризма в качестве Ответа на Вызов европейского рационализма в лице Британского Раджа и его становление в противостоянии наиболее мощной идеологии индуистского национализма – *хиндутава* [Абрамов 2010: 121–132], а также попытаться разобраться в причинах, которые привели к значительному падению градуса секулярности в современной Индии.

Впервые Индия столкнулась с экспансией секулярного мира с приходом и утверждением Британского раджа. К середине XVIII в. Британская империя в лице Ост-Индской компании утвердилась на Индостане. Вторжение западной цивилизации включало, с одной стороны, либеральные идеи философского рационализма Нового времени, постепенно проникавшие в среду местных буржуазных элит и частично усваиваемые ею, с другой – христианство, активно проповедуемое многочисленными миссионерами, стремившимися приобщить автохтонное население к истинной вере. При этом наиболее решительным социальным вызовом стал вызов индийскому традиционному укладу жизни, кастово-варновой системе, предписывающей свои нормы поведения и обязанности для каждой *джати*. Равенство людей перед Богом, оформившееся в протестантской этике, постепенно подталкивало европейцев к признанию равенства прав и свобод граждан внутри одного



государства, что стало значительным шагом на пути развития процесса секуляризации. Индуизм никогда не предполагал подобного равенства, несмотря на определенные элементы демократизма, принятые в древних республиках Индостана.

Ответ Индии на вызов европейской цивилизации был дан в трех основных вариантах, первым из которых стал *зиловский*, по классификации А. Дж. Тойнби, вариант полного отторжения западного цивилизационно-исторического опыта. Вторым вариантом ответа стал вариант *продвианского* пути внешнего приспособления к условиям утвердившейся новой власти – Британского Раджа, уже в XX в. основным идейно-социальным истоком которого явилось «брахманское возрождение» [Скороходова 2008а: 77–78]. По достижении Индией независимости этот вариант оформился в политическом направлении традиционалистов. Значительное число брахманов и некоторые представители элиты из числа иных высших каст полагали, что сотрудничество с европейцами в экономической и образовательной сферах, а также определенные политические заимствования способны утвердить их положение в глазах остальных слоев индийского общества. Третий вариант ответа был дан представителями тонкого слоя новой европеизированной индийской элиты, усвоившей многое из западной культурной традиции. Синтез европейской образованности и традиционного культурного наследия Индии, глубоко переосмысленного исходя из неортодоксального понимания индуистской *дхармы* и иных религиозных традиций (особенно исламского суфизма и христианства) породил феномен Индийского возрождения в его региональных вариантах, прежде всего Бенгальское (Раммохан Рой, Свами Вивекананда) и Гуджаратское (Даянанда Сарасвати). Первыми, кто пытался сформулировать национальные идеалы и реформировать индуизм, включив в него социальные и политические аспекты, были бенгальские либералы-брахмонисты Дебендронатх Тагор (1818–1905), Кешобчондро Сен (1834–1884), Шибонатх Шастри (1847–1919), которые реформировали индуизм в рамках основанного Раммоханом Роем в 1828 г. общества «Брахмо Самадж», а также и младобенгальцы, объединенные Г. В. Л. Дерозно (1809–1832) вокруг Калькуттского Хинду-колледжа.

К концу первой половины XIX в. некоторая часть высококастовых индусов благодаря европейцам и своим выдающимся соотечественникам (здесь стоит отдельно упомянуть фигуру Раммохана Роя



[Скороходова 2008б]) освоила азы западной учености, а многие получили действительно хорошее образование и стали постепенно проявлять все больше самостоятельности в поиске собственного пути. Поэтому неудивительно, что к тем же элитам, получившим хорошее европейское образование, принадлежали также первый премьер-министр независимой Индии Дж. Неру и круг его единомышленников, осознавших необходимость секулярного обустройства молодого индийского государства. Вместе с тем неукорененность секулярных представлений на индийской почве привели к двоякому положению секуляризма в политической практике государства.

С одной стороны, понимание секуляризма как принципа государственной политики, утверждающего свободу и достоинство верующих и неверующих людей при формальном равенстве их личных прав, закреплено Конституцией Индии. С другой стороны, из-за размытости самого понятия в мировосприятии рядового индийца секуляризм может пониматься весьма широко. И все же нельзя утверждать, что создатели индийской Конституции не отдавали себе отчета в сложности окончательного и полного разделения сфер политики и религии в их стране. Вот как видел проблему укоренения секуляризма на индийской почве наиболее последовательный приверженец западной секулярной модели Дж. Неру: «Если религия, или скорее то, что называют религией в Индии, будет продолжать смешиваться со всей остальной социально-политической жизнью, отделение религии от политики будет непростым делом; по сути, оно будет означать отделение жизни от себя самой» [Nehru 1972: 233]. Законодатели вполне осознавали те трудности, с которыми столкнется рациональная, западная идея секулярной демократии при практическом воплощении в Индии, равно как и необходимость успешного решения этой задачи. Отчасти правовая, но в большей степени практическая неразрешенность проблемы секуляризма в ее политическом измерении, как и предвидел Неру, привели к смещению традиционных религиозно-общинных институтов и институтов новой гражданской государственности Индии. В отличие от Дж. Неру, толковавшего значение секуляризма в его изначальном западном понимании, М. К. Ганди привнес в политику принцип «сарва дхарма самабхава», который своей укорененностью в культуре более близок и понятен рядовому индийцу. Этот принцип декларирует равнозначность и равноценность для государства представленных на его территории религиозных традиций.

Норму «сарва дхарма самабхава» в пространстве политического можно условно интерпретировать как требование «равного внимания ко всем религиям» со стороны институтов государства и как императив равноудаленности религий от власти.

Новаторством отличалась сама постановка вопроса о возможности построения светского государства в условиях беспрецедентно неоднородной – в этническом, лингвистическом, варно-кастовом и конфессиональном отношении – социальной среды. Но навязывание секуляризма «сверху» являлось нежелательным и неэффективным для Индии. Решение задачи построения государства, основанного на принципах секуляризма, должно было, по замыслу авторов Конституции, привести к тому, что религия займет то место, где ей и положено быть, – в сердцах и домах людей, а не на арене политических дебатов. Если светское государство необходимо в такой поликонфессиональной стране, как Индия, то его можно сохранить и усовершенствовать только при соблюдении и, возможно, некотором уточнении формулировок Конституции, закрепляющей отделение религии от государства во всех сферах общественно-политической жизни.

Если попытаться выделить идейную основу, объединяющую тех, кто в полемике внутри сообщества индийских интеллектуалов в научной среде или на интернет-ресурсах наиболее последовательно отстаивает секулярный характер индийской государственности, то «секуляризм» в их понимании можно свести к пониманию необходимости разделения государства и религии «в целом», изоляции институтов государства от всех форм верований и религиозных практик, что крайне близко к западному его толкованию.

Западное понимание секуляризма остается близким и понятным определенной части индийской элиты и образованного среднего класса. Для большинства этой наиболее мобильной и модернизированной части индийского общества обращение к индуистской символике есть лишь дань уважения к собственной древней традиции, к истокам своей культуры. Пассионарность другой части социума в значительной степени порождена преобладающим в ее среде этнонационализмом примордиального толка, который зачастую выражается в религиозной нетерпимости, ксенофобии и изоляционизме, столь характерным для большинства представителей «низов» религиозных общин Индии. Отсутствие социального консенсуса значительно умножает остроту проблемы и увеличивает градус полемики о концептах секуляризма и толерантно-

сти в обществе, в чем легко убедиться, посетив хотя бы некоторые из интернет-форумов на сайтах коммуналистских, религиозно-общинных организаций или общегосударственных СМИ Индии.

Сколько бы дефиниций секуляризма ни было дано западными и индийскими учеными, для стабильной работы политической системы государства необходимо определить максимально внятные и недвусмысленные юридические формулировки и рамки политического секуляризма в Индии. Первоочередная задача заключается в поиске общественного согласия по вопросу восприятия идеи секуляризма. У этой концепции в обществе могут сохраняться свои сторонники и противники, но сама идея должна быть ясно артикулируема и недвусмысленно поддержана государством, зафиксировавшим ее в основном Законе страны. Также надо создать эффективные механизмы, позволяющие четко придерживаться легитимного ее понимания и использования в правоприменительной практике, что на данный момент представляется отдельной и непростой проблемой.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Абрамов 2010 – *Абрамов Д. Б.* Секуляризм и фундаментализм в Индии // Идеалы. Ценности. Нормы. Материалы Шестой международной научной конференции по востоковедению (3–6 февраля 2010 г., Санкт-Петербург). СПб., 2010. С. 121–132.
- Индия сегодня 2005 – *Индия сегодня*. Справочно-аналитическое издание. М., 2005.
- Плютто 2007 – *Плютто П. А.* Иллюзия аутентичного мифа: революция и литература // Вопросы философии. 2007. № 12. С. 28–40.
- Скороходова 2008а – *Скороходова Т. Г.* Два ответа на британский вызов: «брахманское возрождение» и Бенгальский Ренессанс // Религиоведение. 2008. №1. С. 67–78.
- Скороходова 2008б – *Скороходова Т. Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб., 2008.
- Тойнби 1991 – *Тойнби А. Дж.* Постигание истории / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Прогресс, 1991.
- Хоркхаймер, Адорно 1997 – *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. Философские проблемы / Пер. с нем. М. Кузнецова. М., СПб., 1997.
- Almond, Verba 1963 – *Almond G., Verba S.* The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, 1963.
- Nehru 1972 – *Nehru J.* Selected Works of Jawaharlal Nehru. In 18 Vols. New Delhi: Orient Longman, 1972. Vol. 3.
- Rushdie 1990 – *Rushdie S.* In Good Faith // The Independent. London, 1990. February, 4.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ИНДУИСТСКИХ ИДЕЙ В СОВРЕМЕННЫХ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ

В нашем исследовании под новыми религиозными движениями (НРД) понимаются культы нового типа, характеризующиеся как религиозные новообразования, возникшие после Второй мировой войны, предлагающие религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель, например, трансцендентное знание, духовное просветление, самореализация или «истинное» развитие [Кантеров 2007: 80].

В этих религиях нового типа широко представлена «восточная» составляющая. Она проявляется или в виде трансформированных под западного потребителя религиозных учений Востока, или в виде отдельных их элементов, включенных в оккультные, неоязыческие и даже неохристианские направления НРД.

Массовое увлечение восточными религиями и появление крупных культов восточного образца, имевших беспрецедентное влияние на общество, стало наблюдаться в США в 1970-е годы. Так, Л. Н. Митрохин отмечал, что, по данным американских экспертов, в «Общество трансцендентальной медитации», основанное выходцем из Индии Махариши Махеш Йоги, в то время было вовлечено не менее миллиона граждан США [Митрохин 1985: 9]. В настоящее время большинство восточно-ориентированных культов уже имеет многомиллионное число приверженцев по всему миру.

Первые опыты создания восточно-ориентированных НРД на Западе, осуществленные Махариши Махеш Йоги и Свами Прабхупадой (основателем Международного общества сознания Кришны), были связаны с попыткой популярно объяснить отдельные положения индуизма «западной» аудитории. Однако в более поздних версиях учений, основанных на индуизме и распространяемых на Западе, можно наблюдать более существенную его трансформацию.

Среди наиболее крупных международных организаций такого типа – «Миссия Шри Рам Чандра» и «Искусство жизни». Анализ этих



вероучений в нашем исследовании проводится по следующим направлениям:

- 1) представление о Боге или иных высших ценностях и состояниях;
- 2) пути и методы их достижения;
- 3) социально-психологические аспекты вероучения.

Духовным главой «Миссии Шри Рам Чандра» является Ади Гуру Шри Рам Чандра Махарадж (1899–1983). Согласно его взглядам, исторически сложилось несколько представлений о Боге. Первая точка зрения определяет Бога как «Нирджуна (Пар) Брахма», или как абстрактный и «Неопределенный (Нематериальный) Абсолют», который «лежит вне сферы качества, деятельности или сознания». Второе представление связано с видением Вселенной во всем ее разнообразии и с верой в ее создателя и господина, который «мыслится как Ниракар, или бесформенное, но обладающее определенными свойствами» и «который известен под именем Ишвара или Сагуна Брахма» («Определенный Абсолют»). Рам Чандра полагает, что именно это второе представление о Боге стало объектом поклонения и явилось основанием религий. Согласно третьему представлению, характерному для «простого народа», Бог имеет «осязаемую форму» [Чандра 1990: 4–5].

Первый вариант («Пар Брахма») является истинным Богом. Рам Чандра обозначает его также как «Абсолют», «Верховный, Всемогущий и Всезнающий Мастер», «Конечное», «Реальность», «Цель», «Центр», «Исток», «Океан Блаженства», «Место назначения». Однако он недоступен, как пишет Рам Чандра, для «людей низшего класса, не способных думать» [Там же: 7].

В связи с этим Рам Чандра предложил особый путь постижения абсолютной Реальности для всех людей, который был определен как *сахадж-марг* – «простой путь», или «естественный путь». Его основанием послужил метод раджа-йога, но «переделанный и упрощенный, чтобы соответствовать нуждам современной жизни» [Раджагопалачари 1994: 100].

В *сахадж-марге*, в отличие от классических форм раджа-йоги, большое значение придается не собственным усилиям в достижении цели, а отношениям с учителем (гуру), который в школе *сахадж-марг* чаще называется «мастер».

В школе Рам Чандры имеется особый метод практики взаимодействия с учеником (*абхьяси*), называемый *пранахути*, или «духовная

передача», т. е. «передача Божественной энергии»: «<...> он (мастер – Е. А.) кормит абхьяси своей духовной передачей и питает их, чтобы рост продолжал быть сильным и здоровым» [Чандра 1990: 161]. Мастер в данной системе фактически является, с одной стороны, проводником или опекуном на пути постижения Бога, с другой – идентификацией Бога для абхьяси.

В данной практике ученик, с одной стороны, должен проявлять полную преданность, послушание, веру и отсутствие собственной воли по отношению к мастеру. «Согласно Сахадж Марг, нашей системе духовного обучения, учитель в самом начале ослабляет нисходящую тенденцию абхьяси к действиям своей собственной воли, чтобы он мог автоматически направиться к Божественному» [Chandra 1946: 14].

С другой стороны, мастер, уже достигший стадии «реализации», или «освобождения», находится в постоянном контакте со своими учениками и как бы передает им посредством такого контакта свое состояние «реализации Божественного». Таким образом, духовный рост ученика зависит только от усилий, направленных им на реализацию преданности и любви к гуру. Остальную работу совершает мастер. В связи с этим понятна замена общепринятого понятия гуру в значении «учитель» на «мастер» как «совершающий работу».

В своем учении Рам Чандра определил также тип общественной деятельности для лиц с различным уровнем постижения Бога. На более низкой стадии (Васу) он может совершать «небольшую общественную работу» в небольшом районе, на более высоких уровнях, Дхрува и Дхрувадхипати, – соответственно, более значимую. На уровне Паршал, «когда человек обретает полную власть над центральной точкой Сахасрара Даг Камою», он уже «участвует в наиболее важных вопросах, например, великих предприятиях или войнах» [Чандра 1990: 61–62].

Практика «освобождения» в школе сахадж-марг осуществляется не прямым путем постижения Бога: эту деятельность за ученика осуществляет мастер, активность же ученика направлена только на воспитание преданности к нему. Таким образом, сахадж-марг, или «простой путь», предлагаемый в «Миссии Рам Чандра», является, по сути, гуру-йогой, или йогой почитания учителя. При этом большое значение придается именно живому гуру: только он является мастером. Доступность данного учения и практики стало причиной широкого распространения учения Рам Чандры, появления многочисленных центров в различных странах мира.

В учении Рам Чандры практически не прослеживается идея освобождения, т. е. нет описания, что это такое и каким образом его можно достичь. Он концентрируется только на пути постижения Бога, предложив для этого особый подход – сахадж-марг, который заключается в трансформации отдельных составляющих раджа-йоги и построения особых отношений между мастером и учеником.

\* \* \* \*

Основателем движения «Искусство жизни» является Шри Шри Рави Шанкар (род. в 1956 г.). В его учении отсутствует систематическое представление о Боге. В доступных источниках, имеющих хождение в центрах «Искусство жизни», иногда используется понятие «Источник», на достижение которого направлена предложенная им техника. Более подробно он останавливается на идее «освобождения» и методе, с помощью которого можно его добиться.

Истинную духовность и постижение Бога он видит в медитативной практике, в которой человек может ощутить себя единым с Богом: «По вашей истинной природе вы – Бог. Когда вы невинны, когда вы сама покорность, вы – Бог. Это истинная цель всей жизни» [Шанкар 1998а: 86].

В духовной практике Рави Шанкара важно то обстоятельство, что духовное развитие человека возможно только при непосредственном руководстве мастера. При этом роль мастера в духовном становлении ученика воспринимается как промежуточное звено между человеком и Богом: «Если вам нужно прийти к Богу, вы должны идти через Мастера. Потому что Мастер – это второе лицо» [Шанкар 2003: 29].

Центральным звеном духовной практики, предложенной Рави Шанкаром, является *сударшан-крия*, или «исцеляющее дыхание». В основе этой практики – особый ритм, задаваемый дыханием, который он считает свойственным природе [Шанкар 1998б: 115]. Особенностью дыхательной техники в сударшан-крие, которая отличает ее от других видов пранаям, является концентрация вдоха и выдоха на задней стенке горла (*уджайи*). Такой тип дыхания характерен для спящего, похрапывающего человека.

Сударшан-крия, по мнению Рави Шанкара, имеет двойной эффект. С одной стороны, она способствует духовному развитию, с другой – укрепляет физическое здоровье человека: «Сударшан Крия наполняет нашу систему жизнетворной энергией и устраняет накопившиеся в ней

токсины. Человек чувствует себя обновленным физически и эмоционально. Посредством Сударшан Крии человек на опыте узнает свою сокровенную Самость, которая беспредельна. Внутри ключом бьет радость, и жизнь переходит на более высокий уровень» [Там же: 115].

Полный курс «Искусства жизни» включает в себя, помимо дыхательных упражнений, также облегченные физические упражнения, направленные на растяжение суставов и расслабление мышц, смех, пение на санскрите. Самым важным моментом в сударшан-крие является проведение дыхательных упражнений под непосредственным руководством самого Рави Шанкара. В отдаленных группах занятия проводятся под аудиозапись звуков, издаваемых при его дыхании.

Рави Шанкар утверждает, что в настоящее время идет формирование нового явления в жизни общества, которое называется «Новым веком», или «Золотым веком». «Старый век», которым он обозначает настоящее время, он критикует за ориентацию на «интеллект», «престиж», «вещественность»; за отказ от «любви»; за «достижения технологии и цивилизации». «Новый век» будет проявляться в формировании новой цивилизации, основанной на новых человеческих ценностях, и в формировании человека с новыми духовными качествами [Шанкар 2003: 15–19].

На основе сударшан-крии Рави Шанкаром была создана международная неправительственная организация – «Искусство жизни». Эта организация осуществила ряд международных благотворительных проектов, самым известным из которых является «Prison smart», который заключается в распространении идей Рави Шанкара и предложенной им дыхательной практики среди заключенных.

Организованный им ашрам в Бангалоре представляет собой обширный гостиничный комплекс, куда съезжаются многочисленные последователи. На 25-летнем юбилее «Искусства жизни», который широко отмечался в Индии в 2006 г., присутствовало около 3 миллионов последователей Рави Шанкара. Он получил множество наград от различных государственных и общественных организаций.

Анализ учения Рави Шанкара показывает, что он не затрудняет себя теоретическими размышлениями о природе Бога. Его учение сконцентрировано на способе его постижения. В связи с этим предложенный им вариант гранамаи, вызывающий легкое измененное состояние, он рассматривает как высшее духовное состояние. Здесь мы наблюдаем явную



профанацию идей индуизма и приспособления его для неискушенного потребителя.

Движение «Искусство жизни» является ярким примером современных религиозных тенденций: во-первых, коммерциализации духовности, во-вторых, ее унификации и ориентации на массового потребителя, в-третьих, построения международной, хорошо структурированной организации, направленной на управление духовной жизнью включенных в нее лиц.

Сравнительный анализ учений двух известных современных религиозных деятелей позволяет выделить следующие этапы трансформации идей индуизма во второй половине XX в., касающихся путей постижения Бога и освобождения.

Рам Чандра при всей его направленности на то, чтобы сделать практику постижения божественного доступной для каждого, все же определяет, хотя и в очень простых выражениях, ту цель, к которой должен стремиться его последователь. Техника постижения остается традиционной – раджа-йога, хотя она и максимально упрощена. Однако основным компонентом данной практики становится мастер, который и осуществляет духовную трансформацию своего ученика.

В учении Рави Шанкара концепция Бога как цели духовного становления практически не прописана. Основной акцент делается на практике, причем только на отдельных элементах йоги, в основном пранаямы. Однако так же, как и в учении Рам Чандры, необходимым условием является почитание мастера, который и осуществляет духовное преобразование последователя. У Рави Шанкара появляется еще один важный компонент его учения – ориентация на социальное преобразование общества, что наиболее характерно для новых религиозных движений Запада.

Таким образом, в некоторых неоиндуистских культах, распространенных в настоящее время на Западе, наблюдается их трансформация и приспособление под ментальность его массового потребителя. При этом у многочисленных последователей современных модификаций этих идей и учений создается полнейшая иллюзия, что следование им позволяет приобщиться к подлинной ведийской традиции и духовному развитию.

## ЛИТЕРАТУРА

- Кантеров 2007 – *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ) М., 2007.
- Митрохин 1985 – *Митрохин Л. Н.* Религии «нового века» М., 1985.
- Чандра 1990 – *Рам Чандра.* Реальность на рассвете. Пасифик Гров, 1990.
- Раджагопалачари 1994 – *Раджасопалачари П.* Мой мастер. Молена, 1994.
- Шанкар 1998а – *Шри Шри Рави Шанкар.* Стучи в дверь из всех сил. Минск, 1998.
- Шанкар 1998б – *Шри Шри Рави Шанкар.* Бог любит веселье и другие беседы. Минск, 1998.
- Шанкар 2003 – *Шри Шри Рави Шанкар.* Мудрость нового тысячелетия. СПб., 2003.
- Chandra 1946 – *Ram Chandra.* Commentary On Ten Maxims of Sahaj Marg 1946 // [URL] [http://www.srcm.org/literature/onlinebooks/cw\\_maxims.jsp](http://www.srcm.org/literature/onlinebooks/cw_maxims.jsp) (дата обращения 15.06.2011)

К. А. Демичев

### КАСТА И ЕЕ МЕСТО В ВОЕННО-АДМИНИСТРАТИВНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ СИКХСКОГО ГОСУДАРСТВА РАНДЖИТА СИНГХА

Складывание единого сикхского государства в Панджабе и превращение его в достаточно мощную региональную империю, которая в значительной степени определяла развитие всей северо-западной части индийского субконтинента, принадлежит к числу наиболее сложных проблем истории Индии конца XVIII – первой половины XIX в. Становление сикхской государственности в этот период было неразрывно связано с комплексом военно-политических мероприятий махараджи Ранджита Сингха (1780–1839), который не только объединил страну и преодолел негативные сепаратистские тенденции, характерные для периода раздробленности, но и начал осуществлять активную внешнюю экспансию, распространив власть хальсы на огромную территорию, да-

---

© К. А. Демичев, 2013

леко выходящую за географические пределы Пятиречья. Эти факторы обусловили то, что в рамках сикхской традиции и значительной части историографии период правления Ранджита Сингха стал рассматриваться как период наивысшего развития сикхской общины. В настоящей работе мы остановимся на проблеме включенности института касты в военно-административную и политическую систему государства Ранджита Сингха, а также трансформации этого института в условиях превращения сикхского государства в полиэтническую и поликонфессиональную империю – Саркар Хальсаджи.

На первый взгляд постановка этой проблемы могла бы показаться несколько странной, так как в сикхизме с момента его становления наметилась четкая тенденция формирования эгалитарного общества, в рамках которого кастовые различия нивелировались.

Действительно, уже начиная с третьего гуру – Амара Даса в практику сикхов были введены совместные трапезы, на которых члены сикхской общины вкушали пищу независимо от своего происхождения и касты [Masauliffe 1909, II: 105]. Во времена последнего, десятого, гуру – Гобинда Сингха сикхская община была преобразована в воинское бескастовое братство – хальсу. При создании хальсы в 1699 г. в Анандпуре Гобинд Сингх обратился к своим последователям с таким призывом: «Пусть индусы всех четырех варн, различающиеся между собой правилами поведения, оставят их (варны – К. Д.), примут общую форму поклонения и станут братьями. Пусть никто не будет считать себя выше другого. Пусть люди четырех варн примут мое посвящение, едят из одного блюда и не испытывают друг к другу ни отвращения, ни презрения» (цит. по: [Masauliffe 1909, V: 93–94]). Процесс объединения представителей четырех варн в рамках сикхской общины гуру сравнивал с жеванием бетеля, отмечая, что брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, подобно листьям бетеля, извести, ореха арека и пасты из бобов акации, станут одного цвета, так же как и бетель после усердного жевания (цит. по: [Malcolm 1812: 46]). В знак отречения от касты и вступления в хальсу новообращенные принимали специальное посвящение-*пахаль* в виде окропления амритой, т. е. подслащенной водой, взболтанной обоюдоострым кинжалом под чтение священного писания – «Ади Грантха». Однако несмотря на все усилия сикхских гуру, полного разрыва сикхской общины с кастой так никогда и не произошло.

Кастовый состав сикхской общины как до образования хальсы, так и после отличался достаточно широким разнообразием. Наряду с брах-

манами и раджпутами в составе общины были представлены торгово-ростовщические касты (прежде всего, кхатри, из которой происходили сикхские гуру [Irvine 1921: 82]), ремесленные и неприкасаемые касты. Последнюю из названных групп сикхизм традиционно привлекал отрицанием кастового неравенства. Однако основу сикхской общины составляли представители этно-кастовых общностей джатов и гуджаров, массово принимавших сикхизм на протяжении всего XVIII столетия [Malcolm 1812: 136].

Ранджит Сингх, первоначально возглавлявший мисал Суккарчакья, принадлежал к клану Санси касты джатов [Prinsep 1834: 22]. Главой мисала Ранджит Сингх стал после смерти своего отца, в 1792 г., в возрасте двенадцати лет. В 1799 г. он захватил бывшую столицу Пятиречья – Лахор, а спустя два года, во время празднования Байсакхи, был провозглашен махараджей Панджаба.

В первые годы правления все силы махараджи были направлены на интеграцию сикхских земель в рамках единого государства, преодоление негативных последствий раздробленности, а также формирование действенной и централизованной системы власти и управления на всей территории сикхского государства. По мере реализации этих задач в Панджабе была проведена реорганизация политической системы, введено новое административно-территориальное деление, осуществлена военная реформа и сформирована принципиально новая система государственного фиска.

В условиях комплексного реформирования государственных и военных институтов сикхской державы Ранджит Сингх был вынужден учитывать особенности кастовой системы Панджаба и даже отчасти использовать ее в процессе осуществления своих военно-административных и политических преобразований. При этом необходимо отметить, что, говоря о кастовой системе, мы подразумеваем систему, не только охватывающую индуистов, но и регулирующую отношения между кастовыми панджабцами, принявшими сикхизм.

Как уже отмечалось выше, одна из первостепенных задач, стоявших перед махараджей Ранджитом Сингхом, заключалась в формировании действенной системы управления, которая должна была обеспечить бесперебойное функционирование единой вертикали власти в стране. Реализация этой задачи требовала создания нового административного аппарата, способного эффективно работать в условиях единого сикхско-



го государства, которое по своим размерам было не сопоставимо с отдельными мисалами периода раздробленности.

Вопрос кадровой комплектации аппарата управления приобрел остроту уже в первые годы после провозглашения Ранджита Сингха махараджей. Основу ближайшего окружения молодого сикхского правителя на начальных этапах его правления составляли джаты, которые на протяжении длительного времени образовывали костяк сикхской общины. Однако джаты, чьи заслуги на поле боя были неоспоримы, оказались плохими администраторами. Уже к 1807 г., во многом благодаря советам своего давнего союзника, сардара Фатеха Сингха, Ранджит Сингх практически полностью отказался от услуг джатов в сфере гражданского управления [Griffin 1905: 116–117].

Фатех Сингх справедливо указывал на то, что из джатов получаются великолепные офицеры и военачальники, подтверждением чему, впрочем, служила история предшествующего столетия, полная кровавой борьбы, но в качестве гражданских советников и чиновников на местах они мало пригодны. По меткому замечанию Лейпела Гриффина, джаты «в интеллектуальном соревновании с брахманами и мусульманами более напоминали помовую лошадь, выставленную против чистокровок» [Ibid.: 116].

Все эти факторы обусловили то, что в составе советников махараджи по гражданским делам наряду с мусульманами оказались выходцы из касты брахманов, раджпутов и кхатри. Так, из касты кхатри происходил один из ближайших сподвижников Ранджита Сингха – диван Саван Мал [Ibid.: 117]. К числу брахманов принадлежали наместник сикхского двора Хушал Сингх [Hugel 1845: 287] и его племянник, старший офицер сикхской армии Тедж Сингх [Shahamat Ali 1847: 38–42]. Причем если эти приближенные махараджи приняли посвящение-пахаль и стали сикхами, то были и такие, кто сохранил не только свою касту, но и вероисповедание. В их число входили Раджа Сахиб Даял, Ралья Рам, диван Адждодья Паршад, пандит Шанкар Натх [Griffin 1905: 114].

Следует отметить, что именно брахманам из окружения Ранджита Сингха принадлежит заслуга формирования фискального ведомства в Саркар Хальсаджи. Первым диваном, заложившим основы системы государственного фиска, был выходец из Пешавара, пандит Бховани Дас. Диван, являясь одним из высших чиновников страны, контролировал работу фискального аппарата посредством системы отчетов, а так-

же следил за доходами и расходами государственной казны [Shahamat Ali 1847: 15]. Важнейшим мероприятием Бховани Даса стала организация пяти канцелярий – дафтаров, обеспечивавших работу фискального ведомства. Работа дафтаров носила строго подотчетный характер. Отчеты, поступавшие от чиновников на местах, хранились в архивах соответствующих дафтаров, полученные данные систематизировались и предоставлялись дивану и махарадже в ежегодных итоговых отчетах. По мере развития и усложнения фискальной системы сикхского государства количество дафтаров увеличивалось, а их функции приобретали все более специализированный характер. К концу 30-х гг. XIX в. при диване Дина Натхе, который, как и его предшественник, был пандитом, число дафтаров возросло до двенадцати, а в их составе появились специализированные военные канцелярии [Shahamat Ali 1847: 15–16].

Брахманы и выходцы из торгово-ростовщических каст широко привлекались и при организации гражданского управления на местах. При комплектовании аппарата гражданского управления Ранджит Сингх отдавал им предпочтение исходя из уровня грамотности, опыта и личных заслуг. Впрочем, необходимо отметить, что для многих брахманов, так же как и для мусульман, занятых на государственной службе, этот вид деятельности был наследственным. Предки многих чиновников служили еще в те времена, когда Панджаб был провинцией Могольской империи [Griffin 1905: 115]. Одной из причин того, что к управлению на местах широко привлекались выходцы из этих каст, было хорошее знание персидского языка, на котором велись кадастровые записи и значительная часть официальной переписки [Mishra 1834: 192].

Процесс имперского строительства в Панджабе, безусловно, был невозможен без становления и развития института регулярной профессиональной армии, которая не только становилась основным гарантом независимости страны, но и превращалась в главный инструмент реализации имперской завоевательной политики. После обретения независимости и образования двенадцати самостоятельных мисалов армия хальсы (Дал хальса) была исключительно сикхской, а в кастовом отношении комплектовалась главным образом джатами и гуджарами. Основным родом войск в этот период была нерегулярная кавалерия, которая считалась единственно достойным местом службы для настоящего мужчины и воина [Griffin 1905: 133]. Военные реформы Ранджита Сингха, начатые им после объединения страны, принципиально изменили сикхскую

армию. Панджабский правитель очень быстро осознал, что в современных ему условиях успех на поле боя определяется не кавалерией, а согласованными действиями обученной пехоты и артиллерии. В результате основным направлением его реформ стала замена нерегулярных кавалерийских подразделений регулярными пехотными частями европейского образца – *фаудж-и-эйи*, превратившихся к середине 1830-х гг. в главную ударную силу Саркар Хальсаджи.

Реформирование сикхской армии сопровождалось болезненной ломкой традиционной системы воинских ценностей как у представителей сардарства, так и у основной массы рядовых воинов хальсы. Как уже отмечалось, служба в пехоте, в отличие от кавалерии, не отличалась для сикхов привлекательностью, что было обусловлено ее невысоким статусом. Пехотинцы несли гарнизонную службу и в условиях военной опасности осуществляли защиту крепостей и фортов, а, следовательно, не имели возможности принимать активное участие в наступательных боевых действиях и захвате военных трофеев. Показательно, что при найме на военную службу пехотинцы расценивали свое положение как временное, рассчитывая в будущем изменить свой статус путем покупки или кражи боевого коня [Ibid.: 133].

Ранджит Сингх отлично осознавал отношение сикхов к службе в пехотных подразделениях, в результате чего увеличение численности воинов происходило постепенно, однако при этом были кардинально изменены принципы комплектования. В отличие от предшествующего периода в сикхскую армию, так же как в аппарат власти и управления, стали активно привлекать представителей иных религиозных конфессий.

В первые годы после образования единой сикхской державы численность сикхов в пехотных батальонах была невелика. К службе в этих подразделениях привлекались индусы с правобережья Джамны, мусульмане – выходцы из Афганистана и наемники-гурки из Непала [Cunningham 1903: 210–212]. В итоге уже в первое десятилетие XIX в. в армии Ранджита Сингха служили представители четырех конфессий: сикхи, мусульмане, индусы и буддисты [Gordon 1904: 97, 101]. Впрочем, для сикхов гораздо большее значение имела не религиозная принадлежность этих солдат, а то, что большая их часть не принадлежала к числу подданных махараджи, т. е. обладала статусом наемников. В самом явлении наемничества как такового сикхи не видели ничего предосудительного, однако воевать в одном подразделении с наемниками считалось для них



недопустимым [Gardner 1898: 199–200]. При этом общность кастовой принадлежности находившихся на службе индусов и сикхов не имела для последних ни малейшего значения.

Ситуацию существенно осложняло то, что вплоть до начала XIX в. сикхская армия не знала денежного жалования. Единственно достойной наградой для сикха считалось земельное пожалование – *паттидари* или же традиционный подарок правителя – *бакиши*. Денежное вознаграждение за военную службу расценивалось как оскорбление, а сама идея такой платы вызывала презрение и отвращение, так как ее принятие уравнивало воина хальсы с наемником, воюющим за деньги [Gardner 1898: 199–200].

Впрочем, необходимо отметить, что негативное отношение к денежным выплатам жалования Ранджит Сингх сумел достаточно быстро преодолеть. Первые двадцать-тридцать сикхов, согласившиеся вступить в пехотные батальоны и которые, по всей видимости, были джатами, получали не только денежное вознаграждение, но и питание со стола махараджи, а также подарки – *бакшиш*, которые Ранджит Сингх щедро раздавал после проведения смотров и военных парадов [Gardner 1898: 200].

Высокий социальный статус воинов-пехотинцев, обусловленный особым вниманием махараджи, и хорошее материальное обеспечение способствовали изменению отношения к денежному жалованию среди воинов хальсы, что в конечном итоге сказывалось на восприятии службы в пехоте в целом.

В 1820-х гг. Ранджиту Сингху удалось существенно изменить негативное отношение сикхов к службе в пехоте [Steinbach 1846: 96]. Количество добровольцев, желающих служить в регулярных пехотных полках, постоянно увеличивалось. Если в 1807 г. в этих подразделениях служило 1200 солдат, то в 1838 г. их численность выросла до 26 617 человек. В результате в 1839 г. в лахорской армии насчитывался 31 полк регулярной пехоты.

К службе в пехотных подразделениях активно привлекались джаты и гуджары, которые, так же как и в предшествующий период, составляли основу иррегулярных подразделений. Следует отметить, что уход на военную службу не означал для солдат разрыва с кастой. Солдаты не прерывали связи со своими деревенскими родственниками, отсылая значительную часть жалования на родину, что являлось существенным подспорьем для их семей. Показательно, что многие деревни, где зем-



левладельцами были джаты, оплачивали до 50% государственных налогов именно за счет этих денежных поступлений [The Imperial Gazetteer 1901: 339].

В армию привлекались также раджпуты, которые в религиозном отношении и были как индусами, так и мусульманами [Cunningham 1903: 210]. Кроме того, в войсках стали появляться представители торгово-ростовщических каст и даже брахманы.

Показательно, что поступление на военную службу не сопровождалось обязательным принятием сикхизма. По свидетельству лейтенанта А. Бернса, в начале 30-х гг. XIX в. в пехотных корпусах одновременно служили как сикхи, так и индусы [Burnes 1834, III: 155], которые, по всей видимости, принадлежали к одним и тем же кастам.

Включенность касты в процесс формирования военно-административной и политической системы сикхского государства Ранджита Сингха оказала существенное влияние на развитие этого института в Панджабе. По свидетельству английских колониальных администраторов, кастовая система Панджаба в целом была менее жестко выраженной по сравнению с аналогичной системой в других регионах Индии [The Imperial Gazetteer 1886: 274–275]. Во многом это явление было связано как с многовековым воздействием сикхизма, так и с процессом формирования самой сикхской империи, существенную роль в котором сыграло присоединение к Саркар Хальсаджи территорий с преобладающим мусульманским населением.

На начало 1830-х гг. численность населения сикхского государства составляла примерно 3 млн. человек, из которых на долю сикхов приходилось 0,5 млн., индусов – около 1 млн., а мусульман – порядка 1,5 млн. человек [Burnes 1834, II: 286]. При этом необходимо отметить, что численность сикхов в период правления Ранджита Сингха постоянно увеличивалась. В среднем ежегодное количество принявших пахаль составляло около пяти тысяч человек [Burnes 1834, I: 45].

Как уже отмечалось выше, принятие сикхизма не вело человека к разрыву со своей кастой. По свидетельству источников, относящихся как к началу, так и к концу правления Ранджита Сингха, принявшие сикхизм (в первую очередь джаты и гуджары) не воспринимались сокастниками как вероотступники, а лишь считались лицами, примкнувшими к политической ассоциации [Malcolm 1812: 136–137; Steinbach 1846: 159–160]. В повседневном быту они соблюдали нормы кастового

общения, а при заключении браков руководствовались соответствующими кастовыми предписаниями. При заключении браков продолжал действовать принцип кастовой эндогамии [Malcolm 1812: 137]. Нормы кастового общения практически не действовали лишь при отправлении сикхских обрядов и церемоний, таких как совместная трапеза – *лансар*, участие в делах локальной сикхской общины – *сансат*, т. е. в условиях, когда субъектами отношений были только сикхи.

Складывание сикхской государственности и формирование объединенной державы Ранджита Сингха способствовало трансформации традиционной кастовой иерархии. Этот процесс нашел свое отражение в двух основных направлениях. Во-первых, активное участие в военной и политической жизни хальсы джатов, относящихся к варне шудр, привело к возрастанию их социальной роли и претензии на обретение кшатрийского статуса. Во-вторых, брахманы при сохранении своего высокого положения [Masson 1842: 424] лишились монополии в области отправления культовых практик, так как в рамках сикхской общины их место заняли беди и содхи.

В целом, именно в период правления махараджи Ранджита Сингха в результате включенности института касты в процесс формирования сикхской империи кастовая система Панджаба окончательно приобрела свои отличительные особенности, во многом сохраняющиеся вплоть до сегодняшнего дня.

## ЛИТЕРАТУРА

- Burnes 1834 – *Burnes A.* Travels into Bokhara, being the account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia, also, Narrative of a Voyage on the Indus, from the Sea to Lahore, with presents from the King of Great Britain, performed under the orders of the supreme Government of India, in the years 1831, 1832, and 1833. In 3 vols. London, 1834.
- Cunningham 1903 – *Cunningham J. D.* A History of the Sikhs. From the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej. Calcutta, 1903.
- Gardner 1898 – *Gardner A. H.* Soldier and traveler; memoirs of Alexander Gardner, Colonel of Artillery in the service of Maharaja Ranjit Singh. Edinburgh, 1898.
- Gordon 1904 – *Gordon J. H.* The Sikhs. Edinburgh – London, 1904.
- Griffin 1905 – *Griffin L. H.* Ranjit Singh and the Sikh barrier between our Growing Empire and Central Asia. Oxford, 1905.
- Hugel 1845 – *Hugel Ch.* Travels Kashmir and the Panjab, containing a particular account of the Government and Character of the Sikhs, tr. from German by Major T. B. Jervis. London, 1845.

- The Imperial Gazetteer 1886 – The Imperial Gazetteer of India 1881 / Ed by W.W. Hunter. Vol. XI. Pali to Ratia. London, 1886.
- The Imperial Gazetteer 1901 – The Imperial Gazetteer of India 1901. Vol. XX. Pardi to Pusad. London, 1908.
- Irvine 1921 – *Irvine W.* Later Mughals. Vol. I. Calcutta, 1921.
- Macauliffe 1909 – *Macauliffe M. A.* The Sikhs religion. Its gurus, sacred writing and authors. In 6 vols. Oxford, 1909.
- Malcolm 1812 – *Malcolm J.* Sketch of the Sikhs, & Singular Ration, who inhabit the Provinces of the Penjab, situated between the Rivers Jamna and Indus. London, 1812.
- Masson 1842 – *Masson Ch.* Narrative of Various journeys in Beluchistan, Afghanistan and the Punjab, including a residence in those countries from 1826 to 1838. In 3 vols. Vol. I. London, 1842.
- Murrey 1834 – *Murrey W.* On the manners, rules, and customs of the Sikhs // *Prinsep H. T.* Origin of the Sikh Power in the Punjab and political of Maharaja Ranjeet Singh. With an account of the religion, laws and customs of the Sikh. Calcutta, 1834. P. 191–215.
- Prinsep 1834 – *Prinsep H. T.* Origin of the Sikh Power in the Punjab and political of Maharaja Ranjeet Singh. With an account of the religion, laws and customs of the Sikh. Calcutta, 1834.
- Shahamat Ali 1847 – *Shahamat Ali.* The Sikhs and Afghans in connexion with India and Persia immediately before and after the death of Ranjeet Singh from the Journal of an expedition to Cabool through Punjab and the Khaiber. London, 1847.
- Steinbach 1846 – *Steinbach H.* The Punjaub, being a brief account of the Sikhs; Its Extent, History, Commerce, Productions, Government, Manufactures, Laws, Religion, Etc. London, 1846.

Е. А. Десницкая

## КОНЦЕПЦИЯ ДЕЙСТВИЯ В ИНДИЙСКОЙ ГРАММАТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Метаморфозы, или изменения, в древнеиндийской философии обычно рассматривались как разновидность действия, или движения. Концептуализация действия представляет определенные трудности, поскольку действие протекает во времени и потому не может быть воспри-

нято с той же однозначностью и отчетливостью, как статичные предметы. Неудивительно поэтому, что в индийской философии сложились разные подходы к вопросу о природе действия: от выделения действия в особую *падартху* – онтологическую «категорию» для исчисления действительности – как это произошло в вайшешике, до отрицания действия, сформулированного в «Муламадхьямака-кариках» Нагарджуны.

Ни в одной из традиций действие не являлось центральной концепцией или исходным пунктом для рассуждений. Различия в подходах к пониманию действия были обусловлены различиями в исходных предпосылках разных школ и интенциях их философствования. Понимание природы действия индийскими грамматистами имело свою специфику, связанную прежде всего с присущим им лингвоцентризмом, в рамках которого язык рассматривался не как система «словесных ярлыков» на вещи, но как особая деятельность, равноположенная внеязыковой.

Одно из первых определений действия содержится в «Нирукте» Яски (V в. до н. э.) – произведении, на основе которого сформировалась одноименная традиция семантического анализа, по времени возникновения и тематике близкая к грамматической традиции *вьякараны*. Яска затрагивает вопрос о действии, поскольку оно является означаемым глагола (*акхьята*). При этом он ссылается на некоего грамматиста Варшьяяни, выделявшего шесть разновидностей действия или буквально «шесть изменений бытия» (*шадбхававикара*): «Рождаться, существовать, изменяться, возрастать, убывать, гибнуть, – таковы шесть изменений бытия, согласно Варшьяяни»<sup>1</sup> [Nighaṇṭu and Nirukta 1998: 105].

На первый взгляд перечень может показаться произвольным, однако с точки зрения внутренней структуры эти шесть действий представляют собой три пары, выделенные по следующим признакам:

- 1) рождаться / гибнуть, т. е. возникновение / гибель объекта;
- 2) существовать / изменяться, т. е. статичное бытие объекта / его сущностное (качественное) изменение;
- 3) возрастать / убывать – количественное изменение объекта.

---

<sup>1</sup> *śadbhāvavikārā bhavantiṭi vārśyāyaṇiḥ. jayate asti vipariṇamate vardhate apakṣiyate vinaśyatiṭi*. Эту же фразу приводит и Патанджали в комментарии на сутру I 3. 1 [Mahābhāṣya 1880, I: 258]

Характерно, что слово *викара* имеет отчетливо негативную коннотацию, передавая такие значения, как «изменение к худшему, порча».



Любопытно сопоставить этот перечень с классификацией, приведенной в «Вайшешика-сутрах» (I. 1. 6, см.: [Vaiśeṣika Sūtras 1923]). По мнению вайшешиков, действия (впрочем, в данном контексте скорее движения) [Лысенко 2003: 233] подразделяются на пять видов: бросание вверх, бросание вниз, сгибание, выпрямление и перемещение<sup>1</sup>. В данной классификации акцент делается на способах перемещения предмета в пространстве (бросание вверх и вниз) и изменении пространственного положения частей предмета (сгибание, выпрямление). Пятый вид в эту классификационную схему не вписывается, поскольку включает в себя непроизвольные движения, не зависящие от действий человека (например, горизонтальное движение ветра и вертикальное движение огня) [Там же: 241–242].

Очевидно, что классификация из «Нирукты» сформировалась в результате осмысления проблем, связанных с существованием и функционированием объектов, этим объясняется ее большая онтологическая направленность, в то время как более эмпирический вайшешиковский список основывается на представлении о дискретности бытия.

Первое определение действия, сформулированное в рамках индийской грамматической традиции – «Махабхашье» Патанджали (II в. до н. э.), выглядит столь же эмпирическим. В контексте рассуждений о том, что такое слово «корова», Патанджали определяет действие с помощью синонимического ряда действий, присущих корове: «движение, шевеление, моргание...» [Mahābhāṣya 1880, I: 1]. Очевидно, что этот подбор действий произволен и не содержит в себе продуманной систематической классификации. Впрочем, Патанджали в принципе не был склонен давать отчетливых определений действия. Согласно его утверждению, действие нельзя воспринять непосредственно с помощью органов чувств (*atyantāparidiṣṭā*), его существование выводится только с помощью умозаключения (*anumānagamyā*) [Ibid., I: 254].

В «Вакьяпади» (ВП) Бхартрихари (V в. н. э.) действию посвящен особый раздел в третьей канде – «Крия-самуддеша». В нем рассматриваются и приводятся к общему знаменателю воззрения о природе действия (*крия*), выработанные в разных школах индийской философии. Действие Бхартрихари определял следующим образом: «Действие – это нечто, завершенное или незавершенное, что называют подлежащим

---

<sup>1</sup> *utkṣepanam avakṣepanam ākuñcanam prasāranam gamanam iti karmāṇi*.

осуществлению на основании того, что оно принимает облик последовательности» (ВП Ш. 8. 1)<sup>1</sup>.

Приведенные в следующих *кариках* того же раздела (ВП Ш. 8. 2–3) такие виды крии, как извлечение звука (комментатор Хелараджа приводит в качестве примера звучание колокола) и становление какого-то предмета белым, не оставляют сомнений, что речь идет именно о действиях или изменениях состояния, протекающих во времени.

Однако, помимо «крии», в тексте ВП для обозначения действия употребляется целый ряд других терминов. В том числе в ВП I. 1. 3 упоминаются шесть модификаций бытия, введенные в «Нирукте». Среди терминов, передающих различные оттенки понятия деятельности, к наиболее употребительным относится *вьявахара* (*vyavahāra*). В грамматическом контексте это слово однозначно понимается как «речевая деятельность». В таком значении оно встречается уже в «Махабхашье» [*Mahābhāṣya* 1880, I: 2], но Бхартрихари неоднократно использует его более широко. Термин *вьяпара* (*vyāpāra*), что буквально значит «занятие, процесс», в отличие от вьявахары обладает более узким семантическим полем, обозначая отдельный процесс, атомарную деятельность. Еще один важный термин – *карья* (*kārya*). Буквально это слово означает «то, что надлежит сделать», а в грамматических трудах понимается как «грамматическая операция». Поэтому в грамматической философии *карья* понимается как своего рода эталон деятельности вообще. В некоторых контекстах ВП с понятием действия соприкасаются и такие слова, как *правршишти*, буквально «действование», и *прадешиа* – «контекст», в ВП I. 70 понимаемый как контекст определенной деятельности. Перечисленные выше термины обозначают деятельность в широком смысле слова (например, речевую), и этим они отличаются от крии, понимаемой прежде всего как физическое действие.

Значительная часть «Крия-самуддеша» посвящена проблеме концептуализации действия, связанной с невозможностью его одномоментного восприятия. Эта проблема рассматривалась и другими школами индийской философии. В ВП Ш. 8. 4 сказано, что действие – это сочетание последовательных элементов, которые ум постигает в качестве еди-

---

<sup>1</sup> *yāvat siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhiyate  
āśritakramarūpatvāt tat kriyeti pratīyate.*

ного целого<sup>1</sup>. Постигание действия происходит таким же образом, как при произнесении слова «корова» составляющие его звуки воспринимаются слушателем в последовательности одно за другим, и лишь в уме оформляются в единое целое (ВП Ш. 8. 7). Восприятие действия как единого целого можно уподобить огненному кругу, который возникает, если крутить в воздухе горящую головню (ВП Ш. 8. 8).

Впрочем, Бхартрихари допускает и другую точку зрения, в соответствии с которой действие не дискретно. Это универсалия, пребывающая во многих индивидах (ВП Ш. 8. 21). Дальнейшее последовательное развитие этой мысли приводит к заключению, что все глаголы обладают одним значением, все они выражают бытие (*sat*), которое можно назвать основополагающим действием. К этому действию можно свести все шесть базовых действий из «Нирукты». Понимание бытия в качестве действия позволяет разрешить занимавший еще Патанджали вопрос о том, какие действия выражают глаголы бытия (*as*, *bhū* и *vid*) [*Mahābhāṣya* 1880, I: 255].

Специфика грамматического подхода к проблеме действия заключается в том, что действие обычно рассматривается не само по себе, например, как онтологическая категория, а в связке с глаголом или глагольным корнем (*dhātu*) как его означаемое. Неслучайно комментатор Хелараджа неоднократно подчеркивает, что предметом обсуждения в «Крия-самуддеше» является не действие само по себе, а то, каким предстает действие, выраженное словами [Iyer 1992: 330–331]. Грамматика не ставит перед собой цель подчинение языка внеязыковой действительности и преодоление его на пути к чистому сознанию. Исследуя взаимосвязь и взаимопроникновение языка и познания, грамматисты пытаются очертить их пределы. Для этой цели в разных контекстах они используют различные концептуальные модели, не забывая, однако, об их ограниченности и обусловленности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Лысенко 2003 – Лысенко В. Г. Универсум вайшешики. М., 2003.  
Iyer 1992 – Iyer S. *Bhartrhari. A Study of Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*. Poona, 1992.

---

<sup>1</sup> *gunabhūtairavayavaḥ samūhaḥ kramajanmanām  
buddhyā prakalpītābhedaḥ kriveti vyapadiśyate.*

- Mahābhāṣya* 1880 – *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* / Ed. by F. Kielhorn. In 3 vols. Bombay, 1880–1885.
- Nighantū and Nirukta* 1998 – *The Nighantū and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics / Critically Edited from Original Manuscripts and Translated for the First Time in English, with Introduction, Exegetical and Critical Notes, Indexes and Appendices* by Lakshman Sarup. Delhi, 1998.
- Vaiśeṣika Sūtras* 1923 – *The Vaiśeṣika Sūtras of Kanāda* / Tr. by N. Sinha. Allahabad, 1923.

Б. И. Загуменнов

## СПЕЦИФИКА ИНДИЙСКИХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОФСКИХ СИСТЕМ

В шуньяте <...> нет ни страдания, ни возникновения [страдания], ни прекращения, ни пути.

Будда Шакьямуни

Нам говорили, что все пути ведут к истине <...> что все они встречаются у одной и той же двери. Но <...> к истине нет пути. В этом красота истины.

Дж. Кришнамурти

Духовная практика – это процесс осознания

Дром

1. Если нет ясности и определенности в понимании предмета исследования или цели практики, то не может быть и желаемого результата. Занимаясь долго и упорно деталями некой системы, ее частностями, можно забыть о сути самой системы, о ее специфике. Из-за деревьев не увидеть леса. Идя долгое время по дороге, иногда забывают о цели пути. И принимают за цель средства, ведущие к ней. Это обычное явление<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Так, высшая цель христианской жизни – пребывание в единении с Богом. «Но немало таких, которые говорят, что совершенство христианской жизни состоит»



Похоже (судя по публикациям), подобная ситуация нередка в отношении *даршан*, т. е. индийских религиозно-философских систем. Хотя, казалось бы, хорошо известные реалии и тексты (первоисточники) индуизма и буддизма не оставляют места для неясности и сомнений.

Действительно, основными ценностями, или целями человека (*пурушартха*), согласно индуизму, являются должное (*дхарма*), приятное (*кама*), полезное (*артха*) и трансцендентное (*мокиша*, освобождение от сансары). Первые три ценности относительны, четвертая – абсолютна, она и есть важнейший предмет (цель, *вишья*) даршан. По сути, это относится и к буддизму. Это в аспекте социума. В аспекте же психологическом отражение абсолютности четвертой цели мы видим в «Мандукья-упанишаде». Она описывает четыре состояния: три относительные, такие как бодрствование, сновидения и сон без сновидений, и четвертое, которое находится за пределами этих трех и «не доступно для речи и мысли». Оно и есть цель (предмет) даршан. Что же это за состояние? Оно описывается как не познание, направленное вовне, и не познание, направленное внутрь, это не познание, и не не-познание; оно невидимо, неизреченно, неуловимо, неразлично, непостижимо, неуказуемо; оно то, в чем растворяется видимый мир, оно недвойственно. Его должно познать [Древнеиндийская философия 1972: 247].

Как видим, это состояние неопишимо и все же описывается, непознаваемо и все же его следует познать. Оно парадоксально, оно одновременно имманентно и трансцендентно<sup>1</sup>. Его трансцендентность иллюстрируется притчей о трех спутниках, идущих по пустыне. Они встречают нечто огороженное высокой стеной, за которой происходит что-то необычное. Один из спутников становится на плечи другого и таким образом видит, что за стеной, но он ничего не говорит своим спутникам, а, издав вопль восторга, прыгает внутрь. И оставшиеся спутники остаются «без информации». То же происходит и со вторым спутником, а третий, уже не способный преодолеть стену, так и остается в неведении.

---

в постах, бдениях, поклонах, молитвах, уединении, молчании и т. д. «Однако ж эти добродетели одни не составляют искомого христианского совершенства, но суть лишь средства и способы достижения его» [Невидимая брань 1991: 12].

<sup>1</sup> Например, «Иша-упанишада» так описывает высшее состояние, атман «Он движется – и не движется. Он далек – и близок. Он внутри всего – и вне всего. [Древнеиндийская философия 1972: 225].

2. Итак, каковы же важнейшие особенности индийских религиозно-философских систем?

1) Буддизм, джайнизм, йога, веданта и подобные им системы – это не «философия», а путь сознательного существа от обыденного уровня (*сансара*) до высшего уровня (*нирвана*, *бодхи*, *парамартиха*) посредством реального преобразования всех основных его сторон: поведения, психологии, мировоззрения – т. е. тела и психики в целом – на основе знания и в особенности самопознания. Это преобразование совершается благодаря духовной практике, а отнюдь не благодаря теории, хотя знание, интеллектуальное понимание практики и необходимо.

Именно в описании и практике пути человека от обычного до высшего уровня состоит важнейшая особенность индийских религиозно-философских систем. Эта простая истина (известная, собственно, и в христианстве) оказалась, по-видимому, слишком простой для теоретиков-интеллектуалов. И буддизм, например, они старались понять (и до сих пор стараются) как философию, психологию или этическую систему. Но эти и другие стороны буддийского учения – только стороны, аспекты единой системы. Не существует, например, какой-то самостоятельной буддийской философии. Таковая выделяется лишь с помощью ложной абстракции.

Когда возник популярный штамп «индийская философия»? Тогда, когда Европа достаточно основательно познакомилась с индийской духовностью, благодаря колонизации Индии. То есть ближе к концу XVIII века. Во всяком случае, уже Гегель (1770–1831) употребляет этот «термин» как само собой разумеющийся. А известный индолог Фридрих Макс Мюллер (1823–1900) издал книгу «Шесть систем индийской философии». Затем и сами индийцы (С. Радхакришнан и др.) начали применять это выражение, причем для обозначения не только религиозно-философских систем (даршан), но даже и явно «антифилософских» течений религиозной жизни (например, бхакти). Таким образом, западное понятие было ошибочно спроецировано на явления индийской духовности.

Философия, по выражению Гегеля, это «мыслящее рассмотрение вещей» (*denkende Betrachtung der Dinge*), т. е. нечто, созданное абстрактно-логическим мышлением и имеющее своим предметом наиболее общее и важное в мире. Но ясно, что главное в буддизме, йоге, веданте и т. д. (а также и в христианстве, если проводить западную параллель)

– это не теоретическое объяснение мира. Философия – это образ мыслей (мировоззрение), в то время как буддизм – это *образ жизни* и мыслей. Как удачно подметил известный буддолог: «Для нас, европейцев, философия – это наука, созданная древними греками. Такая философия неизвестна буддийской традиции, считающей, что выяснение природы реальности просто из чистой любознательности является пустой тратой времени. Учение Будды посвящено исключительно описанию пути, ведущего к освобождению. Всякая “философия”, которую можно обнаружить в работах буддийских авторов, несущественна» [Конзе 2003: 26].

Одна из причин этой старомодной, но удивительно навязчивой тенденции отождествлять буддизм с философией – особенности менталитета востоковедов. Академические буддологи – это обычно профессиональные философы (или филологи, следующие за ними), и потому, естественно, они видят во всем «философию». Но возьмем, например, самое известное произведение буддизма – «Дхаммападу». Каждая ее строфа – это призыв и побуждение к духовной практике, а отнюдь не к абстрактному знанию: «Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума – вот учение просветленных» (т. е. будд) [Дхаммапада 1960: 90].

Буддизм психологичен, но это не та психология, которая (вместе с психотерапией) видит основную свою задачу в адаптации человека к нездоровому по своей сути обществу (ср. деятельность Фрейда и Юнга). Для буддистов общество, даже наилучшее из возможных – это сансара, и главная цель буддизма – не адаптация, не конформизм, а выход за ее пределы («трансценденция»). По существу, здесь нет отличия от христианства, ведь истинные христиане – «инакомыслящие для этого мира». Буддизм этичен, но это его основа, фундамент, а не все здание: «Нравственность – основа всех совершенств, подобно земле – [основе] движущегося и неподвижного» [Нагарджуна 1995: 5].

Заблуждение в понимании даршан усугубляется еще и привычным забвением того, что язык и связанные с ним понятия отражают реальность неадекватно: схематично, упрощенно, с ориентацией на статику, неподвижность (поскольку слова фиксируют в явлениях прежде всего общее) и на прошлое. В то время как реальность, в данном случае – психика (читта) как предмет духовной практики находится в постоянном движении (что особенно подчеркивается в буддизме). И потому работа с ней требует также подвижности нашего осознания. Причем имен-



но *нашего* осознания, необусловленного самопознания, самоосознания в *настоящем* времени, а не знания, которое всегда относится к прошлому. Здесь как раз тот пункт, где у буддологов и у неправильно практикующих буддистов возникает сбой в понимании, отражающийся в ошибочном (точнее, слишком узком по смыслу) выражении «знать буддизм».

Необходимо уяснить различие между *теорией* и *практикой*; не менее важно также вникнуть в понятие *реализации*, т. е. действительно-го осуществления целей практики. Изучение (чтение и осмысление) текстов составляет этап, или аспект практики. В широком же смысле и теория и практика вместе составляют практику Пути. Их сравнивают с двумя крыльями птицы: невозможен полет с одним крылом<sup>1</sup>.

Это вполне очевидно, логично и даже общеизвестно; тем не менее, существует отрыв теоретического изучения систем от их практикования. Один из примеров – теоретическое («академическое») востоковедение. Поскольку тексты описывают какую-либо систему целиком, то создается иллюзия, что понимание на вербальном уровне есть действительное постижение этой системы. При этом систему называют философией. Но это – ложное понимание, отождествление части с целым. Описание пути принимается за его действительное прохождение, карта – за страну, изображенную на карте.

Практика – основа всего. Мы даже родным языком владеем только потому, что постоянно в нем упражняемся.

Существует также различие между практикой и *реализацией*. Благодаря практике (процессу повторения определенных действий или

---

<sup>1</sup> Единение теории и практики – очевидная особенность всех систем духовного совершенствования. Например, христианства. «Евангельское наставление о бодрствовании, о противлении сонливости – основная тема всего восточного подвижничества, оно требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом. Это восхождение включает в себе два этапа, или, точнее, оно совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (праксис) и в области созерцания (теориа). Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы. <...> Святой Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не основанная практикой, ничем не отличаются от воображения, от эфемерной фантазии. <...>, также и делание, если оно не одушевленное созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан» [Лосский 1991: 152–153].



состояний) обретаются (реализуются, осуществляются) желаемые качества. Например, терпя оскорбления, мы приобретаем смирение и терпеливость. И, разумеется, важен именно результат практики – осуществление, реализация в собственной жизни, а не просто «знание-вообще». Можно изучать логику, сдать экзамен, но в собственной жизни и даже в теоретических исследованиях логику не применять. Можно знать этику, но в то же время красть книги по этике и т. д. Это основная проблема. На земле миллиарды приверженцев разных религий, но число действительно реализовавших их благородные принципы в своей жизни – ничтожно мало. Печально-парадоксальное противоречие между провозглашаемыми идеалами религиозных учений и реальной жизнью общеизвестно.

Даже при искреннем желании реализовать необходимые качества сделать это чрезвычайно трудно. Немало тех, кто имеет учителя и практикует учение, но все же вызывает недоумение своим поведением. Успешная практика требует самопознания, постоянного и адекватного осознания своего поведения и деятельности, своих *действительных* мотивов, требует самокритичности и чувствительности к критике других.

Духовный путь – это движение от обыденного (мирского) уровня к наиболее высокому, какой только доступен человеку; это собственно путь всех развитых религиозно-философских учений, будь то христианство, веданта или буддизм. Или, выражаясь иначе, это раскрытие духовного потенциала, избавление от того, что его скрывает. Душа в оковах – это человек, без оков – это высшая реальность. Можно даже сказать: путь состоит в устранении иллюзии пути. Буддизм говорит, что все существа – будды, но они не видят, не понимают этого.

«Из “Хеваджра-тантры”: “Хотя, по сути, живые существа – будды, их омрачают случайные загрязнения. Удалите загрязнения – и предстанет истинный будда”» [Патрул Ринпоче 2004: 38].

2) Как уже сказано, цель (и суть) духовного пути – *трансцендентное* (сверхрациональное, «сверхсознание»). Как показывает само слово, оно недостижимо для рационального мышления. «Относительная и высшая – таковы два вида реальности. Высшая реальность недоступна для разума» (*буддхи*) [Шантидева 2000: 129]. Здесь необходимы иные практики, которые описываются в произведениях, трактующих духовный путь.

Само возникновение религиозно-философских систем связано со сверхрациональным опытом. Точнее, именно этот опыт и порождает религиозно-философские системы, включая их тексты. Например, Будда Шакьямуни вначале сам достигает Пробуждения (*бодхи*), а затем излагает свой опыт, включая путь достижения Пробуждения, в своей первой проповеди, которая и стала одним из текстовых первоисточников буддизма.

Итак, изначальное и важнейшее, порождающее религию – это уникальное переживание, экстраординарный опыт (*анубхава*). Это радикальное изменение, преобразование, преображение. Именно в этом основная ценность духовных учений. Если не происходит преображения, а идет лишь накопление знаний и рутинная практика, то в чем же ценность такого учения? Именно поэтому один из классиков раннего христианства обрушивался с критикой на эллинских философов: «Их мудрость не изгоняет пороки, но только прячет, что и подтверждается многими примерами. Немногие же наставления Божии настолько меняют человека и, отбросив старое, возвращают его настолько обновленным, что ты не поймешь даже, что это тот же самый человек» [Лактанций 2007: 228]. А еще ранее о «рождении свыше» говорилось в Евангелии (Ин. 3: 1–8). Драматическое превращение Савла в Павла, которому христианство во многом обязано своими характерными особенностями – также вид внезапного религиозного преображения (Деян. 9: 1–17). Также и в буддизме реализация высшего духовного опыта – то, к чему стремятся его последователи. Каждый буддист ежедневно повторяет: «Да стану я буддой для блага всех существ».

В общем, *идеал* последователей духовного учения – реализовать в полной мере опыт его основателя (и / или виднейших его представителей), воплощенный во внутренней и внешней его жизни и отраженный в его высказываниях, которые обычно канонизируются.

Но очевидно, что экстраординарный духовный опыт, переживаемый как преображение, просветление, пробуждение – удел немногих и встречается крайне редко. Духовная жизнь располагается в диапазоне от регулярного каждодневного следования предписаниям и заповедям уже существующего учения (в большинстве случаев) до «внезапного» пробуждения. Ведет ли постоянное и постепенное «накопление добра» в конечном итоге к высшему уровню или духовное преображение совершается внезапно?

Некоторые традиционные учения считают неизбежным длитель- ный период соблюдения заповедей перед достижением высшего состоя- ния. Согласно христианству, поскольку земная жизнь только одна, то ее достаточно для обретения Царствия Небесного после смерти при усло- вии соблюдения заповедей, таинств, предписаний.

Эта тема опосредованности и непосредственности при познании вещей или при достижении высшего состояния (бодхи) оказалась одной из важнейших не только для «гносеологии», но и для духовной прак- тики и даже истории буддизма. Вспомним хотя бы знаменитый диспут в Тибете в конце VIII в. между китайским последователем чань Хэша- ном (приверженцем «мгновенного просветления») и индийцем Камала- шилой, сторонником длительной практики парамит («совершенств»).

Наиболее ярким антагонистом опосредованности выступил в наше время Джидду Кришнамурти, который решительно отверг возможность «постепенного улучшения»: «Мы думаем, что изменения в нас могут произойти с течением времени <...> Но время не приносит ни поряд- ка, ни мира, поэтому мы должны перестать мыслить в терминах по- степенности <...> Мы должны обрести мир, спокойствие немедленно, в настоящий момент <...> Тысячелетия не научили нас, что существует лучший путь, чем ненавидеть и убивать друг друга. Очень важно по- нять проблему времени, если мы хотим изменить эту жизнь, которая с нашей помощью стала чудовищной и бессмысленной» [Кришнамурти 1991: 50].

Вероятно все-таки, что мгновенность и постепенность не исклю- чают друг друга. Преображение мгновенное, непосредственное предпо- лагает определенную основу: способность к самопознанию, самосозна- ние. Но самосознание возникает у человека не сразу, а на определенном этапе развития, в детстве, и при этом только при условии воспитания в человеческом обществе. Кроме того, для самопознания и высшего преобразования необходимо очищение от стойких следов (*васана*) не- гативных действий и невежества, что занимает немало времени, усилий, тяжелой аскезы (подвижничества) и сложных жизненных перипетий; одного только чтения книг и лекций совершенно недостаточно. Это ясно из жизнеописаний великих представителей всех религий.

«Жизнь Будды являет пример того, что на пути духовного развития человеку необходимо преодолеть определенное количество трудностей. <...> претерпевая их с преданностью и выносливостью. Однако некото-

рые <...> полагают, возможно, даже не отдавая себе полностью в этом отчета, что “хотя Будда и преодолел все эти трудности, чтобы достичь просветления, тем не менее, лично для меня они на самом деле не так уж и необходимы. Конечно, я могу достичь просветления, совершенно не отказываясь от жизненных удобств”. Возможно, такие люди воображают, что они более удачливы, чем Будда <...> Я думаю, что это ошибка» [Далай-лама 2008: 25].

Говоря более определенно, достижение высшей реальности требует всей жизни человека. Также и в том смысле, что освобождение (мокша) переживается как высшая ценность, равноценная или даже превосходящая по ценности собственную жизнь. То есть человек готов умереть, если теряет возможность достичь высшего состояния (что можно видеть из жизнеописаний Наропы, Миларепы, Рамакришны и др.). Только при такой максимальной мотивации и энергии возможен духовный прогресс, качественное, а не просто количественное изменение. Как удачно выразился кто-то из современных индийских пандитов, *accumulation is not illumination*, т. е. накопление – не просветление.

В любом случае верно то, что духовное преображение – лишь исключение из правила, чрезвычайная редкость. Невежество и страсти владеют человечеством в течение многих тысячелетий, несмотря на повсеместное распространение религий, а теперь даже и науки.

3) Нередко стараются применить какой-то особый метод постижения религиозно-философских систем: феноменологию, психоанализ, концепцию архетипов Юнга. Можно встретить даже одновременное применение нескольких методов. Трудно понять, чем вызывается эта настойчивая потребность в каких-то посторонних методах. Ведь религиозно-философские системы включают в себя как важнейший элемент и метод их постижения, их реализации. Этот метод описан в самих системах и был применен практически основателями систем. Их жизнь обыкновенно и есть путь (метод) реализации созданного ими учения. Точнее, как уже сказано, учение создается в процессе и результате прохождения пути, достижения высшей реальности.

Эта простая и очевидная истина тоже, по-видимому, ускользает от внимания многих западных и российских исследователей. Вместо того чтобы опираться прежде всего на первоисточники и общение (контакты) с последователями штудлируемого ими учения, они применяли и применяют разработанные на Западе «технологии», т. е. опираются на



тот «интеллектуальный багаж» и запас концепций, который преобладает в головах западных исследователей в данный исторический момент. И в результате возникают ошибочные интерпретации или даже «фантазии о..., разросшиеся до размеров книг».

Некоторые теоретики-востоковеды возражают на это, что, обращаясь, например, к буддисту за разъяснениями о буддизме, мы можем получить не объективность, а просто «еще одну» (буддийскую) интерпретацию буддизма. Странный аргумент. Даже нонсенс: почему же небуддист должен знать буддизм лучше буддиста?! Если мы хотим узнать что-то достоверное из астрономии, то естественно обратиться к астроному, а не к биологу или сантехнику. Если мы хотим узнать что-то о малоизвестной стране, конечно же лучше всего расспросить о ней того, кто там был или живет, или самому поехать туда. Конечно, сведения могут быть несколько субъективными или пристрастными – но ведь это происходит в любом случае, это постоянная проблема познания.

Метод преобразования отражает специфику того, что преобразуют. Метод есть отражение объекта метода. И потому, если речь идет о преобразовании человека, то естественен (и необходим) вопрос: какова же специфика человека? То есть, выражаясь тривиально, чем отличается человек от животных? Прежде всего тремя вещами: самосознанием, абстрактным мышлением, языком-речью. А также духовной жизнью (искусство, религия, философия). Еще можно добавить, что человек – это принципиально зоон политикон (Аристотель), «общественное животное», и его особенности возникают и развиваются только в обществе. Отсюда, кстати, необходимость учителя, гуру. И еще: основная потребность человека – стремление к непрерывной психологической деятельности, «сознательной и постоянно расширяющейся» (= труд). Эта потребность в постоянном получении информации присуща всему живому и даже является условием жизни, но только у человека и подобных ему существ она достигает наибольшего развития.

Все эти компоненты личности неизбежно находят отражение в структуре духовного пути – как условие этого пути и его *основа*.

Именно самосознание (способность к самонаблюдению, осмысление себя в отношениях с миром) является основой, условием начала и практики духовного пути. Наиболее детально состояние, которое позволяет начать Путь, описывается в учении Шакьямуни как «драгоценное человеческое рождение», под которым понимается совокупность благо-

приятных свобод и возможностей (тиб. *дал джор*). Говоря коротко, это рождение человеком (а не животным) и притом с полноценными органами чувств и умом. Кроме того, это рождение в цивилизованной стране, где духовное учение достаточно распространено, и потому возможен контакт с ним.

Основные идеи, связанные с «драгоценным человеческим рождением», отражены, например, в известном произведении классика буддизма Гамбопы «Драгоценные четки для Высшего Пути»: «Тот, кто жаждет Освобождения и Состояния Всеведущего Будды, пусть прежде всего поразмыслит о <...> прискорбных случаях, достойных глубокого сожаления. Было бы прискорбно это труднообретаемое драгоценное человеческое тело растратить на недобрые дела. Было бы прискорбно, имея это труднообретаемое, обладающее свободами и благими возможностями чистое тело, умереть, прожив обыденно и бездуховно <...> Наш ум по сути своей – Дхармакая, лишенная концептуализации (тиб. *спрос.мед*); было бы прискорбно утопить его в болоте самсары. Святой учитель – проводник на Пути. Было бы прискорбно, разлучиться с ним, Пробуждения не достигнув. Прискорбно было бы из-за страстей (*клеш*) и беспечности нарушить обеты <...> ведь они суть плот для достижения Освобождения» [Гамбопа 2003: 9].

4) Как уже сказано выше, буддизм, веданта и т. д. – это системы, т. е. целое, или целостность, состоящая из элементов. Известно, что целое не сводится к сумме своих частей, а тем более к одной части. Целое – больше суммы своих частей. Дхарма не сводится к ее вербальной формулировке (т. е. к текстам) и вообще к знаковому отражению. Этого не учитывают теоретики-востоковеды, сводящие религиозно-философские системы к философии. Но, как сказано, философия – это лишь один из аспектов (вспомним популярную притчу о слоне и слепых). Даже известные «четыре благородные истины», составляющие, как обычно считают, содержание и сущность буддизма – это формулировка и понимание Дхармы на относительном (*санврити*) уровне.

\* \* \* \*

Сущность духовного учения – преобразование сознания, психики вообще. Это преобразование в виде процесса (путь) и результата (высшее состояние). По сути, и христианство, и буддизм, и веданта как системы – это результат духовного сверхрационального опыта их осно-

вателей. Духовное учение – это путь и система. Последователи учений уподобляются путникам, идущим к вершине. Но абсолютное большинство из них принадлежат к учению во многом формально, в то время как ценность представляет прежде всего его практика и реализация. Отсюда – незначительное положительное влияние религии на жизнь современного общества.

Далай-лама, обладающий огромным опытом в этой области, отмечает: «Религиозные верования – не гарантия моральной чистоты. Оглядываясь на историю человечества, мы видим, что среди главных смутьянов – тех, кто навлекал насилие, жестокость и разруху на своих собратьев по человеческому роду – было много таких, кто исповедовал какую-либо веру <...>

Печально, но это факт человеческой истории – религия была главным источником конфликтов. Даже сегодня убивают людей <...> в результате религиозного фанатизма и ненависти. Неудивительно, что многие сомневаются относительно того, какое место занимает религия в человеческом обществе <...>

От религии мало проку, если она не вошла в сердце, а осталась лишь на уровне интеллекта. Опора лишь на веру, без понимания и без выполнения ее наставлений, не слишком ценна» [Далай-лама XIV 2005: 35, 219, 224].

В заключение – необходимое пояснение. Темой статьи было не только выяснение особенностей индийских учений-даршан, а уяснение особенностей наиболее известных религиозно-философских систем, к которым относится только часть учений, называемых даршанами. Но к таким системам относятся не только индийские учения-даршаны, а любые развитые учения, предмет которых – переход от обыденного к высшему существованию, например христианство, в котором философский аспект занял значительное место (достаточно вспомнить Ф. Аквинского). Что касается того, какие именно явления относятся к религиозно-философским системам, в том смысле, о котором говорится в данной статье, и конкретного их числа, то это уже тема другого исследования.

## ЛИТЕРАТУРА

Далай-лама XIV 2005 – *Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия*. СПб., 2005.



- Далай лама XIV 2008 – *Далай-лама XIV*. Сутра сердца [Элиста]. 2008.
- Дже Гамбопа 2003 – *Дже Гамбопа*. Четыре Дхармы Гамбопы. Драгоценные четки для Высшего Пути. СПб., 2003.
- Древнеиндийская философия 1972 – Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.
- Дхаммапада 1960 – Дхаммапада. М., 1960.
- Конзе 2003 – *Конзе Э.* Буддизм: сущность и развитие. СПб., 2003.
- Кришнамурти 1991 – *Кришнамурти Дж.* Свобода от известного. Киев, 1991.
- Лактанций 2007 – *Лактанций*. Божественные установления. СПб., 2007.
- Лосский 1991 – *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991.
- Нагарджуна 1995 – *Нагарджуна Ачарья*. Послание к другу. СПб., 1995.
- Невидимая брань 1991 – Невидимая брань. Ленинград, 1991.
- Патрул Ринпоче 2004 – *Патрул Ринпоче*. Слова моего всеблагого учителя. СПб., 2004.
- Чже Цонкапа 2007–2010 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути Пробуждения (Ламрим ченмо). В 2 т. СПб., 2007–2010.
- Шантидева 2000 – *Шантидева*. Путь бодхисаттвы. СПб., 2000.

А. С. Иванова (Сиргия)

## ОПЫТ ПРОСВЕТЛЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ОШО

Проблема просветления, его сущности, форм, способов достижения и познания, языков описания, а также путей его сохранения и практической реализации является одной из фундаментальных проблем духовной культуры. Именно эта проблема, во всех ее аспектах и значениях, была центральной темой творчества Шри Раджниша Чандра Мохана (Ошо 1931–1990) – одного из самых влиятельных и противоречивых представителей неоиндуистской религиозной философии. Просветление в творчестве Шри Раджниша является той самой идеей, которая придает целостность и единство его философии и практике. При этом к его рассмотрению он подходит «изнутри», из своего собственного опыта, поскольку, по его словам, непрерывно пребывал в этом состоянии с двадцати одного года.

---

© А. С. Иванова (Сиргия), 2013



Ошо много внимания уделяет описанию процесса своего просветления, пытаясь наиболее полно передать все многообразие связанных с ним переживаний, описать свои психофизиологические ощущения и состояния. Один из его учеников-саньясинов, Свами Сатья Ведант, писал о своем гуру: «Он выразил это переживание более детально, чем любое другое просветленное существо, любой Будда, который был до него» [Свами Сатья Ведант 1994: 55]. При этом Ошо указывает на то, что многие аспекты этого процесса невыразимы по самой своей сути, а его природа так и остается загадкой, о которой можно сказать лишь то, что «это просто происходило» [Ошо. Автобиография].

Обращаясь к проблеме просветления в творчестве Шри Раджниша, мы будем рассматривать ее, опираясь на интерпретацию мистического опыта, разработанную Е. А. Торчиновым. В книге «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» он рассматривает структуру религиозного опыта и его типов в контексте психологического осмысления религии. В качестве исходной формы религиозной практики изменения сознания с целью приобретения глубинного трансперсонального опыта он рассматривает шаманизм, обращая внимание на то, что многие паттерны и парадигмы переживаемого шаманом состояния воспроизводятся в той или иной форме в более поздних религиозных традициях. Торчинов пишет: «Шаманизм как бы задал некоторую парадигму (или парадигматические рамки) определенным типам религиозного опыта, который, видимо, только и может разворачиваться в этой парадигме, и поэтому шаманистское в ряде случаев оказывается религиозно-универсальным, но впервые проявившимся в шаманизме» [Торчинов 2007: 150]. Такой парадигмой, например, является шаманское инициационное переживание «смерти-воскресения», или «шаманская болезнь», элементы которой наиболее отчетливо обнаруживаются в средиземноморских мистериях и практикуемом в тибетском буддизме ритуале чод. «Шаманская болезнь» – это важный элемент в становлении шамана, своего рода индикатор его избранности и готовности к обряду посвящения. Под ней обычно понимают «целый комплекс патологических состояний, которые испытывают будущие шаманы в молодости (часто в пубертатный период) и которые являются в глазах шаманов свидетельством избранности человека духами для шаманского служения». [Там же: 127].

Очевидно, что опыт «шаманской болезни» имел и Шри Раджниш. В воспоминаниях о собственном просветлении он описывает целый ряд

экстремальных психофизиологических состояний, которые во многом сходны с ее симптомами. По словам Ошо, время, которое предшествовало моменту его просветления, было самым напряженным периодом в его жизни: «Целый год я жил так, что с большим трудом поддерживал в себе жизнь», отмечал он [Ошо. Автобиография]. На тот момент психофизиологическое состояние Раджниша было таково, что он практически утратил ощущение своего физического тела: «Тело стало таким нечувствительным, что я щипал себя, чтобы убедиться, что я еще тут. Я бился головой об стену, пытаясь понять, есть ли у меня еще голова. Только боль могла ненадолго вернуть мне ощущение тела» [Там же].

В рассказах Раджниша есть воспоминания и о так называемых «внетелесных переживаниях», моментах, когда он мог наблюдать свое тело со стороны: «Однажды я вдруг понял, что продолжаю сидеть на ветке, а тело мое упало и лежит под деревом. Я оставался наверху и соображал, как вернуться в тело. На счастье, мимо шла женщина из соседней деревни, она несла продавать молоко и заметила лежащего неподвижно человека. Она, должно быть, слышала, что в тех случаях, когда внутреннее тело отделяется от внешнего, нужно потерять человеку межбровье – точку “третьего глаза”, врата входа. <...> И она потеряла мне лоб. Я видел, как она подносит руку к моей голове, а в следующий миг уже открыл глаза» [Там же].

В этом же году у Раджниша усилились приступы головной боли, которыми он страдал с детства, вызывая большое беспокойство своих родных и близких. Дни перед просветлением были отмечены и глубокими эмоциональными переживаниями. Раджниш испытывал чувство тотального одиночества, глубокой тоски, сопровождаемые субъективным переживанием состояния смерти: «Фактически я узнал, что меня нет. Я был в бездонной бездне, – говорил он, – те семь дней были ужасной трансформацией – тотальной трансформацией. А в последний день присутствие совершенно новой энергии, света и наслаждения, стало таким интенсивным, что я как будто бы взрывался, как будто бы сходил с ума от блаженства» [Osho 1976: 201].

Раджниш достиг просветления в ночь на 21 марта 1953 г. под деревом Маулашри в саду Бханвартал в Джабалпуре. [Ошо 1998: 53; Свами Сатья Ведант 1994: 55; Swami Guan Bhed 2006: 122]. Он следующим образом описал этот момент: «Той ночью я стал пустым, а потом наполнился. Я прекратил быть и стал самым бытием. Той ночью я погиб и

родился заново. Но тот, кто родился, не имел ничего общего с тем, кто умер. Не было никакой связи. На вид я не изменился, но между мной прежним и мной новым не было ничего общего. Гибнущий гибнет до конца, от него ничего не остается» [Ошо. Автобиография].

Можно вполне обоснованно утверждать, что для Шри Раджниша путь достижения просветления, так же как и инициация для шамана – это драматичный и катастрофичный процесс, связанный с состояниями, которые переживаются буквально как смерть. Причем смерть действительно могла наступить как в случае с шаманом, по каким-либо причинам игнорирующим «призывы духов», так и в случае с Раджнишем, которому она и была предсказана астрологом, по достижении 21 года. Просветление дало Ошо прежде всего возможность «умереть» в старом качестве и «родиться» в новом, когда прежняя личность человека, его «эго», наконец, полностью исчезли, и он обрел способность видеть реальность такой, какая она есть на самом деле.

Следует особо подчеркнуть, что свое просветление Ошо описывал как то, что именно «случилось» с ним в тот миг, когда все техники, желания и мысли были отброшены, в состоянии расслабленности и попустительства: «Я трудился в течение многих жизней – работал над собой, боролся, делал все, что только можно было сделать, но все напрасно, – говорил он, – теперь-то я понимаю, почему ничего не получалось. Сами усилия становились преградой, сама лестница мешала подняться, само желание достичь было помехой. Это не значит, что добиться этого можно без поисков – нет, поиски необходимы, но рано или поздно наступает миг, когда их следует прекратить» [Там же].

Важно отметить и то, что, согласно учению Раджниша, просветление – это необратимый процесс, что отличает его, например, от христианских аскетических традиций «обожения», для которых отход от добродетелей и исполнения Божьих заповедей влечет за собой и исчезновение снизошедшей ранее Божией благодати: «Вот самая невозможная вещь в мире, – говорил он, – когда вы пробуждаетесь, вы уже не можете возвратиться к своей бессознательности. Тут просто нет дороги. Даже если вы захотите, даже если попытаетесь, ничего так и не получится» [Ошо 2007: 60].

Почти двадцать лет Раджниш никому не говорил о том, что достиг просветления, его состояние глубокой духовной трансформации способны были почувствовать единицы – святые Масто Баба и Магга Баба.

Именно они стали настаивать на необходимости для Раджниша начать говорить и передавать свои знания другим ищущим [Свами Сатья Ведант 1994: 53; Swami Guan Bhed 2006: 125–126]. Для передачи опыта своего просветления Раджниш стал использовать языки различных духовных традиций, что отразилось, в частности, на специфике его творчества, которое в настоящее время, как в отечественной, так и в зарубежной гуманитарной науке определяется как «своеобразный винегрет из всех сколько-нибудь заметных мистических учений XX в.» [Вандерхилл 1996: 388], «беспорядочное заимствование истин, правд, полуправд и искаженных высказываний из великих традиций» [Mullan 1983: 48] или как «принципиальная и веселая эклектика» [Фурман 1986: 119].

Нетрудно заметить, что комментируя различные религиозно-философские традиции и системы, Раджниш просто умело использует разработанную ими методологию, выделяя в их содержании только то, что действительно важно для духовного поиска современного человека. Интерпретации основных концептов рассматриваемых им традиций могли меняться в зависимости от непосредственной задачи его дискурса, целенаправленно им подстраиваться под конкретную аудиторию слушателей, создавая впечатление достаточно бесцеремонной манипуляции знаками, обрывками фраз и мыслей.

Можно вполне обоснованно утверждать, что необходимость тщательного рассмотрения и изучения Шри Раджнишем различных традиций была обусловлена его желанием найти рациональное философско-культурологическое объяснение своего состояния просветления, являющегося для него самого фактом радикально удивительным. В поисках ответа на этот вопрос, он обращался и к своей биографии, точнее «эгографии», поскольку для Раджниша биография представляет собой лишь описание истории возникновения «эго» как существования, но не бытия.

Раджниш рассматривал как мистические, так и немистические события своей жизни, которые, по его мнению, так решительно могли определить его развитие и в итоге сделать возможным достижение им состояния просветления. В «эгографии» обращает на себя внимание ощущение какой-то фатальной, «кармической» предрасположенности Раджниша к просветлению. Эту предрасположенность он объяснял по-индийски, утверждая, что является реинкарнацией некоего жившего семьсот лет назад святого, почти достигшего просветления, но по не-



известным причинам убитого за три дня до окончания поста. Этот пост необходимо было закончить в этой жизни, поэтому в течение трех дней после своего рождения он не кричал и не брал молока [Ошо. Автобиография].

Рассказывая о событиях своей «эгографии» Раджниш психологически, всем своим существом, пребывает в некотором пространстве сакрального, в собственной просветленности, которая для него оказывается просто неким самоочевидным аспектом его жизни. При этом он всегда сохраняет некоторую ироническую дистанцию по отношению ко всему, что обычно считается мистическим и сверхъестественным. Об этом можно судить, например, по его отдельным высказываниям относительно закона кармы и теории реинкарнации. Так, в конце своей жизни он будет отрицать объективность этих законов: «Я не говорю, что я чья-нибудь реинкарнация. Я ненавижу саму идею. У меня свое собственное изначальное лицо, я не могу становиться ничьей реинкарнацией» [Ошо 1995: 171]. На бессмысленность этих концепций Раджниш укажет и тогда, когда будет говорить о значимости момента «здесь и сейчас» и бессмысленности откладывать на будущее радость бытия настоящего, поскольку «никто не знает, что случится после смерти, никто не возвращается и не рассказывал, что случается после смерти» [Ошо 1994: 32].

Очевидно, акцентируя внимание на мистических событиях своей биографии, Шри Раджниш преследует риторически-вспомогательные цели. Так, указывая на то, что его просветленность есть результат раскрытия потенциала, накопленного им еще в прошлой жизни, Раджниш всего лишь учитывает характер индийской аудитории, для которой вопрос причинно-следственных связей является не просто абстрактной теорией, но самой основой жизненной практики, от которой собственно и зависит спасение и просветление человека. Кроме того, в индийской культурной традиции лицо, претендующее на обладание сакральным знанием, получает возможность наставлять других на пути духовного совершенствования, в том случае, если сам испытал некоторое иррациональное воздействие извне, например, получил «благодать» учителя. А. А. Ткачева пишет: «Убеждение это настолько прочно, что при явном отсутствии наставника у лиц, добившихся успехов на религиозной стезе, эти успехи объясняются либо тем, что гуру присутствовал в предыдущем рождении и его божественной энергии (шакти) хватило и на на-

стоящее, либо тем, что, хотя данному человеку его гуру неизвестен и невидим, тот мистическим образом следит за его продвижением по пути религиозного совершенствования» [Ткачева 1989: 15–16]. Отсюда и утверждение Шри Раджниша о том, что в прошлых жизнях он встречался со многими святыми и просветленными. Раджниш утверждал: «Я лично знал Бодхидхарму. Я путешествовал с этим человеком, по крайней мере, три месяца. Он любил меня так же, как я любил его» [Ошо 1998: 39].

В поисках ответа на вопрос, что могло способствовать достижению им просветления, Ошо обращался и ко всем немистическим событиям своей жизни, в частности, к условиям своего воспитания. Дело в том, что первые семь лет своей жизни он провел с бабушкой и дедушкой по материнской линии – Раджа Сахобом (? – 1939) и Рани Ма (1890–1970), в доме которых он и появился на свет [Ошо 1998: 31; Свами Сатья Ведант 1994: 17; Swami Guan Blued 2006: 22]. По мнению Раджниша, раскрытию заложенного в нем потенциала способствовало именно то обстоятельство, что в детстве бабушка и дедушка сознательно предоставили ему полную свободу и возможность быть самим собой, поскольку считали, что не имеют право вмешиваться в его воспитание и навязывать то, что могло бы не понравиться его родителям. Традиционно же в системе воспитания ребенок, нуждающийся в свободе и независимости, подвергается влиянию внешних критериев, стереотипов и шаблонов, не позволяющих ему оставаться самим собой, что, как считал Раджниш, становится основным препятствием на пути его духовного развития и реализации своей собственной индивидуальности: «Ребенок окружен атмосферой, отравляющей его сознание» [Ошо 1996: 251].

Ему самому, как он считал, повезло именно в том, что бабушка и дедушка в первые и самые важные годы в жизни ребенка придерживались иной педагогики и не просто не навязывали ему каких-либо религиозных представлений или какого-либо «школьного» образования, но предоставили возможность оставаться наедине с самим собой, в состоянии постоянного творческого поиска и самостоятельного исследования и обнаружения истины.

Существенным образом на развитие его духовного опыта, по мнению Ошо, отразились и занятия традиционными восточными практиками, например, медитацией, а также опыт переживания экстремальных ситуаций. В ночные часы он ходил по краю пропасти, учился искусству ловли ядовитых змей, один медитировал на кремационной площадке, следовал за похоронными процессиями и нырял с высокого железно-

дорожного моста в образующиеся во время разлива реки водовороты. В конечном итоге все эти практики для Ошо станут своеобразной медитацией, позволяющей, во-первых, «глубже, тотальнее воспринять парадоксальную диалектику этого мира» [Добин 2000: 136], а, во-вторых, подготовить себя к фундаментальному переживанию в жизни, а именно к просветлению, достижение которого, по его мнению, требует смелости пойти на предельный риск.

В заключение следует особо подчеркнуть, что Шри Раджниш – фигура во многом противоречивая. Его статус просветленного мастера у многих вызывает сомнения. Рональд О. Кларк, например, утверждал, что претензия Шри Раджниша на просветленность есть не что иное, как часть мифа больного, страдающего от нарциссического расстройства личности [Clarke 1999: 58-59]. Боб Маллен говорил о том, что просветление было частью его «бизнес-плана», идеей, позволяющей в условиях рыночной экономики быстро завоевать положение духовного наставника и привлечь на свою сторону не только индийцев, но и европейцев и американцев [Mullan 1983: 26].

Тем не менее тысячи учеников со всего мира признают Ошо «Просветленным, соединившимся с Бесконечностью, Всеобщностью» [Мангалвади], «Бхагаваном, пробужденным единым, просветленным единым, человеком, который видит "то, что есть" посредством чистого сознания, а не через какую-либо ментальную проекцию» [Свами Сатъя Ведант 1994: 6]. Они считают, что в ситуации кризиса современной культуры изучение его деятельности, идей, предлагаемых им практик, особенно актуально. Оно помогает нам исцелиться от пессимизма, апатии, духовной и ценностной опустошенности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Вандерхилл 1996 – Вандерхилл Э. Мистики XX века. М., 1996.
- Добин 2000 – Добин А. В. Раджниш: «эгография просветленного» // Проблемы развития человека и общества. Сборник научных трудов. СПб., 2000. С. 129–143.
- Мангалвади – Мангалвади В. Ачарья Раджниш // Центр апологетических исследований // [URL] <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=12&id2=224> (дата обращения 27.04.2011).
- Ошо. Автобиография – Ошо. Автобиография духовно неправильного мистика // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры // URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/rajne02/index.htm> (дата обращения 27.04.2011).

- Ошо 1994 – *Ошо*. Библия Раджниша: в 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1994.
- Ошо 1995 – *Ошо*. Не ум: цветы вечности. Таинство и поэзия запредельного. М., 1995.
- Ошо 1996 – *Ошо*. Заратустра: смеющийся пророк. М., 1996.
- Ошо 1998 – *Ошо*. Проблески золотого детства. М., 1998.
- Ошо 2007 – *Ошо*. Мастер. Размышления о преображении интеллектуала в просветленного. М., 2007.
- Свами Сатья Ведант 1994 – *Свами Сатья Ведант*. Пробужденный. М., 1994.
- Ткачева 1989 – *Ткачева А. А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.
- Торчинов 2007 – *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб., 2007.
- Фурман 1986 – *Фурман Д. Е.* Дела и учение гуру Раджнеша // Вопросы философии. 1986. № 8. С. 110–118.
- Clarke 1999 – *Clarke R. O.* The Narcissistic Guru: A Profile of Bhagwan Shree Rajneesh // *Osho Rajneesh and His Disciples: Some Western Perceptions*. New Delhi, 1999. P. 55–93.
- Mullan 1983 – *Mullan B.* Life as Laughter. Following Bhagwan Shree Rajneesh. London, 1983.
- Osho 1976 – *Osho*. Discipline of Transcendence. In 4 vols. Vol. II. Pune, 1976.
- Swami Guan Bhed 2006 – *Swami Guan Bhed*. The Rebellious Enlightened Master. Osho. Translation of Abridged Edition of «Ek fakkar messiah, Osho». New Delhi, 2006.

*С. В. Кардинская*

## ДИСКУРСИВНЫЕ ФИГУРЫ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ОБЩЕСТВА СОЗНАНИЯ КРИШНЫ Г. ИЖЕВСКА)\*

В настоящее время в России продолжается рост интереса к религиозной проблематике, не ослабевающий с начала 90-х гг. и даже усиливающийся в контексте политических событий XXI в., многие из которых связаны с фундаменталистскими движениями и сложными этноконфессиональными процессами на фоне глобализации. В философских дис-

---

\* Исследование проводится при поддержке РГНФ, проект № 11-13-18003а/У.

© С. В. Кардинская, 2013



куссиях такое «возвращение религии», или «десекуляризация» мира, обозначается как ситуация, требующая нового переосмысления. Необходимость рефлексии по поводу новой религиозности предполагает обращение к истокам европейской культурной (христианской) традиции и обнаружение тех дискурсивных «сдвигов» в самом христианском монотеизме, которые приводят к специфической религиозной вариативности и актуальности самых разнообразных религиозных идей.

В современном (западном) мире религия оказывается классификационной схемой, символическим орнаментом, наносимым вокруг пустого места [Ваттимо 2007: 64]. Этот орнамент позволяет эстетизировать нейтральную социальность, придать ей «декоративный» смысл. Современная религиозность становится конструированием различий на основе уже имеющейся классификационной схемы, реконструкцией религиозных дискурсов в процессе интерпретации. Такая реконструкция религиозного дискурса требует обращения к священным текстам, которое уже не может удовлетворяться буквальным прочтением в силу исторического и культурного разрыва. Поэтому прочтение всегда оказывается ситуативной интерпретацией, что способствует все большей разветвленности «орнамента» религиозного дискурса.

Религия становится дискурсом, принятым в определенном сообществе, неким «своим языком» для группы верующих. Вера же начинает пониматься как верность сообществу или обладание языком сообщества. Соответственно, приращение веры связано с постоянным обращением к текстам и с необходимостью их переосмысления. Таким образом, верующий включается в процесс «прорисовки» орнамента и формирования его дополнительных «складок».

Для прояснения способов конструирования современного религиозного дискурса мною было проведено интервьюирование представителей различных религиозных организаций Удмуртии, в частности, Общества Сознания Кришны. В опросе принимали участие информанты различных возрастных групп (от 19 до 70 лет) и образовательных уровней (в основном имеющие среднее специальное образование и высшее образование технического, экономического или медицинского профиля). Всего было проинтервьюировано 16 человек. Отбор информантов осуществлялся по принципу «снежного кома»: наибольшее внимание при интервьюировании уделялось лидерам сообщества, высказывания которых, в основном, цитируются в данной статье. В исследовании

применялся метод неструктурированного биографического интервью, предполагающий выявление смыслов современной религиозности.

Как утверждают ижевские кришнанты, принятие решения связать свою жизнь с религиозной организацией, как правило, происходило в процессе поиска духовной истины, смысла:

«Те смыслы жизни, которые предлагала атеистическая цивилизация, были слишком мелкие. Она предлагала: закончишь школу, вуз, пойдешь работать. Женишься, нарожаешь детей... Повседневные заботы, нет чего-то такого высокого, серьезного, глубокого. Одна жизнь, и все» (мужчина, 32 года).

Информанты отмечали, что почувствовали отсутствие вечного и истинного в собственной жизни: та «капля вечности», которая делает жизнь ценной, оказывалась исключенной из их обыденности. Однако они обнаруживали, что повседневность не исчерпывает полноты существования, поэтому начинался поиск того, что из социальных практик было исключено. Поскольку в «светском» обществе не обнаруживается полнота смысла, начинается обращение к религиозному опыту. Обращение к религии заключалось, как правило, в изучении Библии и других священных писаний:

«Я входил в православие. Причем очень серьезно, не просто так — пришел, свечку поставил и ушел. Я изучал Евангелие, Библию, посещал субботние, воскресные службы, посты соблюдал, причащался... Я читал Библию, Коран, буддийские тексты» (мужчина, 61 год).

Однако указанные религиозные тексты также были «не тем», что искали информанты, поскольку истина в них формулировалась неопределенно и абстрактно:

«Иисус, например, обозначил ту истину, которая мне открылась после чтения “Бхагавадгиты”. Он говорил, что нужно полюбить Отца всем сердцем, всей душой. Но реально в христианстве никак не показан Отец. Знание в Евангелиях очень ограниченное, очень скудное. Если Библию прочитать от корки до корки, то о самом Отце мало что можно почерпнуть» (мужчина, 57 лет).

Исключая христианское знание об истине (Боге) как неполное и абстрактное, лишенное «личностного» содержания, информанты обнаруживают недостающее знание в «Бхагавадгите». Помимо «Бхагавадгиты», в качестве основных канонических текстов, на которых базируется мировоззрение информантов, были названы «Бхагавата-пурана», «Иша-упанишада» и «Чайтанья-чарита-амрита». Заключенное в них знание

оказывается полным, потому что Бог мыслится как «вершина пирамиды», что соответствует «естественному порядку» мира:

«В “Бхагавадгите” такое понимание... если задуматься, его можно увидеть и в реальной жизни. Общество имеет иерархию, пирамидальную структуру. И на вершине находится высшее должностное лицо. Если эту пирамиду продолжить во вселенском масштабе, то на вершине должна быть какая-то личность. И эта личность представлена в “Бхагавадгите” очень подробно» (мужчина, 61 год).

Кроме того, Бог постоянно наблюдает за нами и ведет к цели, как «родитель – свое дитя». Таким образом, мы не одни в этом мире: в нем присутствует тот, кто знает конечную цель. В свете того, что конечная цель (истина) все-таки есть, мир оказывается не бессмысленным, а наоборот, полным смысла, т. е. пустое место нашего существования заполняется божественной истиной:

«Бог же присутствует в сердце каждого человека. Он просто сидит и наблюдает, как мы на этом дереве клюем плоды в течение этой жизни. Потом, когда мы наклевались этих плодов, происходит какое-то разочарование у людей. И тут как раз человек вдруг видит, что на дереве сидит еще одна птица – это Бог в виде Сверхдуши, которая всегда находится в сердце. Человек обращается к источнику всего знания, к Абсолюту» (мужчина, 29 лет).

В дискурсе информантов определяется конечная цель существования, обозначаемая как «счастье». Причем «счастье» не является абстрактной категорией: оно достижимо через осуществление четырех принципов, которые успокаивают сознание, и в результате преданному раскрываются два закона мироздания.

«У нас четыре регулирующих принципа: отказ от мясоедения, отказ от алкоголя и наркотиков, отказ от недозволенного секса и отказ от азартных игр. Это довольно простые требования, но людям не просто отказаться от чего-то...» (мужчина, 34 года).

«Веды дали мне понимание двух основных законов. Этого знания вообще нет в западном мире. Это закон кармы и закон реинкарнации. Если поступки правильные, направленные к Богу, то моя ситуация будет улучшаться. А когда человек знает закон кармы, он автоматически становится смиренным» (мужчина, 61 год).

В результате нескольких операций исключения, т. е. очищения места истины, в дискурсе кришнантов в качестве «остатка» обозначается то, чего «недостает западной культуре»: понятия «карма» и «реинкарна-

ция». Этот остаток и есть «истинное», «вечное». Он определяется как «ведическое знание» – наиболее древнее, дошедшее до нас в неискаженном виде в санскритских текстах.

«Кришна сам, по этой книге, пришел на Землю... Это очень редкое событие, он приходит раз в 8 миллиардов лет лично. Мы живем в необычную эпоху. Он пришел 5 тысяч лет назад с миссией и сказал, что мы должны ему предаться» (женщина, 70 лет).

Концепт «ведического знания», очерчивая границы «места истинь», позволяет осуществлять операцию включения различных аспектов, в том числе и ранее исключенных, в сферу обозначенного религиозного дискурса. Так, информанты обнаруживают этот «наиболее древний пласт культуры» практически у всех народов, например, у славян:

«В русских народных сказках есть прообраз Кришны – Лель, пастишок. Эта сказка показывает, какие глубокие корни у русского народа, у славян, именно в ведах» (мужчина, 64 года).

То есть все народы были когда-то приобщены к ведическому знанию, а затем оно забылось. Этому забвению способствовала христианизация Руси как поворот к западной культуре со всеми вытекающими отсюда последствиями:

«У нас в календаре появилась дата – день крещения Руси, эта дата соединила нас с западным цивилизованным миром. Но с точки зрения отношения к природе, к душе, мы проиграли, когда мы встали на этот путь, отказались от вед. И начались наши проблемы» (мужчина, 61 год).

Затем производится включение ранее исключенного христианства и других религий в сферу «истинного», понятного по-кришнаитски, посредством идеи о том, что во всех религиях истина есть, нужно только уметь ее увидеть. Кроме того, христианство – один из вариантов религиозной истины: «Все религии учат одному и тому же. Просто это знание на разных уровнях. Веда означает “знание”. Они дают общую картину, поэтому противоречий нет» (мужчина, 61 год).

Соответственно, кришнаит может оставаться православным, и никакого противоречия здесь не обнаруживается: «Я и до этого верующим был, православным. Веда – это общий такой образ жизни. И здесь нет противоречий в вероисповедании» (мужчина, 42 года).

Таким образом, посредством механизма исключения / включения современный религиозный дискурс нейтрализует конфессиональные различия, очерчивая фигуру «верующего». В соответствии с высказываниями кришнаитов, вера и есть смысл жизни, состоящий в том, чтобы



полюбить Бога в результате соотнесения себя с ним как со Сверхдушой. Сверхдуша – это такая позиция, с которой открывается справедливость и логичность мира, т. е. некий порядок. Соответственно, человек может быть вписан в этот порядок. Вписывание себя в мир в соответствии со Сверхдушой есть осуществление практики бхакти-йоги, целью которой является обнаружение связи с Верховной Личностью. Однако человек всегда занимает более низкое место в духовной иерархии, он не совпадает с Верховной Личностью. Этот тезис является общим местом бенгальского вайшнавизма, обозначенным еще Дживой Госвами. Он предполагает «непостижимость» Бога и существование человека как единичной сущности, связанной с Богом, но нетождественной ему [Ватман 2005: 158–162]. По утверждению кришнаитов, человек является лишь частью сознания Кришны, но не самим этим сознанием. Поэтому он в принципе не может достигнуть конечного смысла. Соответственно, обнаруживается разрыв между личностью (мной) и Верховной Личностью (Кришной). Т. е., несмотря на все принципы и законы, мы никогда не знаем, чего от нас хочет Бог.

Говоря словами Ж.-Л. Нанси, посвященными христианству, но уместными и в данном случае, Бог «отступил», но оставил после себя «Завет», который человек может осмысливать на основании своего разума [Нанси 2004: 14]. Понимание желания Бога происходит посредством чтения и интерпретации текстов.

Однако разум человека не совпадает со Сверхдушой: «Нам Бог служит гораздо более изобретательными способами, всеобъемлющими, потому что его Разум отличается от нашего разума. Он – всеобъемлющий, а наш – маленький» (женщина, 35 лет). Поэтому тексты могут быть непонятными, а Сверхдуша – недостижимой. Вера, следовательно, актуализируется посредством практики бхакти-йоги и оказывается дискурсом религиозной организации: «Нужно практики осваивать. Без общения ничего не получится. Человек может один раз прийти, но если он не будет с нами общаться, подпитываться, то он все забудет. Совместное общение очень важно. Важно общаться с такими же людьми. Духовные учителя нас тоже этому учат» (женщина, 56 лет).

Верховная Личность, или «отступающий Бог», становится сообществом верующих, местом общения как место-полаганием дискурса организации. Дискурс организации разворачивается по принципу включения / исключения или входа / выхода. Обозначая в качестве цели прояснение смысла жизни, дискурс производит исключение «светско-

го» как мелкого и недостаточного. То, что именуется смыслом, есть Бог, отсутствующий в «мирском». Однако Бог «отступает», поскольку он не доступен нашему сознанию и обозначается как «Сверхдуша». Поскольку все «светское» исключили, а Бог «отсутствовал», на месте исключенного остаются священные тексты, являющиеся во многом непонятными, с точки зрения нашего «маленького разума», и обнаруживающие разрыв личность / Личность. Этот разрыв заполняется практикой бхакти-йоги, понимаемой как «связь с богом посредством преданного служения». «Целью бхакти-йоги является выход из круга перевоплощений, для этого необходимо всего себя посвятить служению Богу» (мужчина, 32 года).

Поскольку никогда нельзя с уверенностью знать, правильно ли понято желание Бога, необходимо следовать четырем принципам поведения, заповеданным Прабхупадой и входящим в разработанную МОСК программу «постепенной подготовки к принятию духовного посвящения («Шикша») [Иваненко 2008: 150]. Прихожанин, успешно освоивший каждый из пяти этапов программы «Шикша», кроме соблюдения четырех принципов-запретов ежедневно повторяет от одного до шестнадцати кругов Харе Кришна маха мантры, читает книги Шрилы Прабхупады, посещает праздники, фестивали, программы, проводимые храмом или нама-хаттой, соблюдает экадаши, проповедует и т. д. [Там же: 151].

По мысли Прабхупады, «любовь к Богу дремлет в сердце каждого живого существа» [Прабхупада 1990: 589–590]. Чтобы ее развить, «человек должен под руководством опытного духовного учителя следовать определенным принципам: вставать рано утром, совершать омоложение, приходить в храм, чтобы вознести Господу молитвы, повторять Харе Кришна, собирать цветы и предлагать их Божеству, готовить для Божества вкусные блюда, принимать грасад и т. д. <...> Ему необходимо также регулярно слушать Бхагавад-гиту и Шримад-Бхагаватам в изложении чистого преданного. Этот метод поможет нам развить в себе любовь к Богу, и тогда перед нами откроется путь в Его царство. Тот, кто, выполняя правила и предписания, занимается бхакти-йогой под руководством духовного учителя, непременно достигнет любви к Богу» [Там же].

О том, насколько успешно следуют приверженцы Общества этим принципам, можно судить по жизненным ситуациям, в которых они оказываются:

«Как увидеть Бога? Его нельзя физически увидеть, его можно увидеть через какие-то ситуации, через какие-то ощущения, через осозна-

ние каких-то моментов, что да, это действительно “рука Бога”. Это Бог постарался, что так произошло» (мужчина, 29 лет).

«Человек себя считает источником всех своих хороших результатов, а плохих – всех остальных. А верующий человек считает, что если что-то хорошее пришло, то это – от Бога, а если что-то плохое пришло – это я сам виноват» (мужчина, 32 года).

Для понимания того, что хочет Бог, необходимо, по мнению лидера ижевской организации кришнаитов, «прислушиваться к голосу совести Сверхдуши и к тем внешним подсказкам, которые делают нам духовные учителя, другие преданные и духовная литература» (цитата из интервью), т. е. необходимо прислушиваться к организации кришнаитов. Бхакти-йога как преданность Богу представляет собой участие в жизни сообщества, состоящее в проведении праздников, мероприятий вроде лекций о религии, о вреде алкоголизма, курения, работы с разными категориями населения, социальном служении, а также в привлечении новых преданных посредством проповеди, т. е. в осуществлении различных программ и проектов, инициаторами которых выступают активные члены самой организации. Программы и проекты служат для улучшения человечества:

«Если я встречаюсь с человеком, я должен ему помочь, каким-то образом возвысить его сознание. И необязательно превратить его в последователя своей религии. Если он тянется к христианству или к исламу, он может встать на путь христианства, на путь ислама – мы помогаем людям быть теми, кем они себя считают. И такой человек к нам хорошо относится, и мы к нему. Мы уважаем мировоззрение другого человека, его веру и стараемся возвращать его духовное сознание в той системе ценностей, которую он для себя считает наиболее привлекательной» (мужчина, 32 года).

Таким образом, дискурс организации очищает место своей локализации от всего «светского», а затем его же в себя включает, стремясь к освоению всех аспектов социального, но уже в соответствии со своими специфическими правилами. Социальные проекты именуются элементами бхакти-йоги, т. е. обозначают сообщество кришнаитов как некую особую локальность. Одновременно локальная религиозная доктрина Общества Сознания Кришны раскрывается как инвариантный для всех конфессий и становится позицией, выявляющей единую истину всех религий, дополняет и улучшает ее. Соответственно, дискурс организации

обозначает ее «контур», ее специфический символический орнамент, формирующийся в процессе соединения различных элементов.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ватман 2005 – *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005.  
Ваттимо 2007 – *Ваттимо Дж.* После христианства. М., 2007.  
Иваненко 2008 – *Иваненко С. И.* Вайшнавская традиция в России: история и современное состояние. Учение и практика. Социальное служение, благотворительность, культурно-просветительская деятельность. М., 2008.  
Нанси 2004 – *Нанси Ж.-Л.* Деконструкция монотеизма. М., 2004.  
Прабхупада 1990 – *А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада.* Бхагавад-Гита как она есть. Москва и др., 1990.

Л. Ю. Келим

## МАРШ НЕНАСИЛИЯ: МОДИФИКАЦИЯ ДЖАЙНСКОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Находясь в 2006 г. в Панджабе, изучая жизнь современной джайнской общины, я стала свидетельницей прибытия в провинциальный городок Рампурафул представителей джайнского ордена терапантхов. Жители этого города встречали около семидесяти монахов, одетых в белые одежды, праздничной процессией: ярко одетые женщины и мужчины шли по противоположным сторонам дороги, колонны школьников и студентов с флажками скандировали приветствия. Впереди шествия медленно ехал большой фургон, обклеенный огромными портретами джайнских духовных вождей. С фронтальной стороны машины участников шествия и встречающих прохожих благословляло изображение правой открытой ладони (знак ненасилия) и информировала надпись: «Ахимса-ятра 2001–2006»<sup>1</sup>.

В течение трех дней монахи-аскеты проповедовали, молились и медитировали вместе с мирянами, а потом оставили город. Соглас-

---

<sup>1</sup> *Ахимса-ятра* – марш / движение ненасилия.



но джайнскому религиозному канону, монах не должен жить подолгу в одном месте. Передвигаться следует пешком, не пользуясь каким-либо видом транспорта. Тысячелетиями джайнские монахи скитаются от селения к селению. Практика странствия (*вихар*) прерывается лишь в сезон дождей, на четыре месяца (*чатурмас*), когда на дорогах появляется много мелкой живности и во время ходьбы увеличивается риск причинить ей вред.

Термин «вихар» (хинди; санскр. «вихара») означает «путешествие», «прогулка». Это слово также обозначает движение мысли относительно объектов, слов и действий. Другое его значение – уединенное место для прогулок, убежище, используемое странствующими монахами во время дождливого сезона.

Странствия джайнов-монахов являются формой отречения, необходимого для освобождения души (*дживы*) от пут бренного мира. Считается, что постоянные передвижения не позволяют аскетам привязываться к людям и материальным вещам.

Джайнские подвижники, странствуя (осуществляя вихар), «создают» в результате своей аскезы *тиртхи* (святые места), к которым миряне совершают паломничество. Такими тиртхами становятся места рождения, отречения, достижения просветления великими учителями и аскетами, прохождения ими духовных практик. Живущие аскеты также сами по себе считаются святынями, и миряне отправляются к ним в паломничество, чтобы навестить их, получить совет и благословение [Dundas 2000: 218–226].

Правило, ограничивающее неподвижность монахов, не всегда было незыблемым. В Средние века (примерно между X и XV вв.) не без влияния индуизма усилилась роль внешнего поклонения. Вместе с этим стала одобряться практика *матхавасы* – постоянного местопребывания монаха, обеспечения его питьем, пищей и одеждой. Так, например, джайнский автор XIII в. Девендра утверждал, что лучшая форма подаяния – дарение монаху жилища, так как это дает ему возможность для обучения, медитации и духовного развития [Nandī 1986: 117–118]. Строительство домов для аскетов, храмов, монастырей повлекло за собой изменение монашеского уклада. Привязанность к мирским вещам, слабая дисциплина, излишества, отсутствие религиозного рвения постепенно достигли такой степени, что миряне часто отказывались приветствовать аскетов и оказывать им почтение.

Но, как известно, в истории религии процессы обмирщения, «рутинизации» часто сменяются действиями обновления и очищения. С намерением восстановить канонические нормы монашеской аскезы, отмежеваться от недопустимо и непомерно обмирщенной ортодоксии связано появление в джайнизме с XIV в. новых, реформаторских течений. В том числе и таких, которые отрицали культ священных изображений. Одним из поздних (XVIII в.) ответвлений внутри этого движения стала традиция *терапантх*.

Именно с представителями этого течения я и познакомилась впервые в Панджабе, а затем продолжала его изучение и в других штатах Индии. Отличительной чертой организации этого братства является строгая централизация и иерархичность. И миряне, и аскеты<sup>1</sup> терапантха строго следуют принципу лидерства одного *ачарьи* (духовного наставника), в то время как в других джайнских традициях сосуществует множество групп, порой очень мелких, и во главе каждой стоит свой наставник. Монашеская община делится на группы по 3–5 человек (всего в общине около 140 групп). Чтобы исключить в ней расколы и соблюсти принцип непривязанности, группы каждый год переформируются. Ачарья имеет свою группу приближенных числом около 70 человек, которые постоянно сопровождают своего учителя, символизируя единство монашеской общины в целом.

Поскольку терапантхи не поклоняются священным изображениям и, следовательно, не строят храмов и монастырей, странствия являются их основной ритуальной практикой, организация и осуществление которой заслуживает нашего особого внимания.

Центральное событие годового ритуального цикла терапантхов – *марьяда*<sup>2</sup>–*махотсав* (фестиваль правил). Учрежденный в 1863 г., он ежегодно, в одно и то же время – на седьмой день светлой половины лунного месяца *масх* (конец января – начало февраля) традиционного индийского календаря – собирает приверженцев терапантха (как мирян, так и аскетов) со всей страны на трехдневный срок. Название мероприятия объясняет свое назначение: подчеркнуть важность дисциплины для

---

<sup>1</sup> Около 500 тыс. мирян и 700 аскетов

<sup>2</sup> Марьяда – неканонические организационные правила, которые время от времени создаются ачарьями в добавление к традиционному канону. Свод правил терапантхов был установлен основателем общины в 1764 г.

процветания общины и выразить приверженность принципам, провозглашенным в уставе терапантхов, который торжественно, вслух зачитывается перед собравшимися. Во время фестиваля также проводятся церемонии посвящения в монашеский сан, члены общины отчитываются о своей деятельности, обсуждают социальные и религиозные проекты, организуют семинары по различным философским и этическим вопросам. Во время праздника миряне имеют возможность выказать почтение аскетам, с которыми сложно встретиться в другое время по причине их постоянного передвижения.

На третий день фестиваля ачарья оглашает списки групп аскетов и указывает для них маршрут передвижения и место проведения следующего чатурмаса. Сразу же по окончании собрания общинники расходятся (миряне – по своим домам, монахи – по разным направлениям согласно назначенному расписанию, которое приведет их к месту следующего марьяда-махотсава уже в другом поселении), чтобы через год вновь объединиться и обменяться результатами своего труда на благо общины. Фестиваль поддерживает культ дисциплины, консолидирует общину и дает новый импульс для развития.

Во время вихара аскеты останавливаются в жилых домах или в общественных зданиях, имеющих социально-религиозное назначение, построенных мирянами-терапантхами.

Миряне, как и аскеты, имеют централизованную структуру, организацию которой обеспечивает «Терапантх махасабха» (Общество / Ассоциация терапантхов). Ассоциация располагает двумя центральными офисами – в Калькутте (Бенгалия) и Ладнуне (Раджастхан). Махасабха находится под прямым руководством ачарьи, координирует работу своих филиалов (местных *сабх*), которых насчитывается около 550 по всей Индии [JSTM 1987].

Ассоциация терапантхов управляет имуществом (капиталом) фонда общины, что является стимулом для получения в ней руководящих должностей. Президентом Махасабхи с согласия ачарьи на два года выбирается Рабочий комитет, который принимает решения по вопросам инвестиций, благотворительной деятельности, создания новых отделений и социально-религиозных проектов. Лидеры общины собираются «у ног» ачарьи, чтобы обсудить эти вопросы неформально. Официально ачарья не имеет собственности, но он информирован обо всех мероприятиях, и джайны-миряне всегда спрашивают его совета, на что следует

выделить дотации и как потратить фонды. Он дает благословение, если согласен с проектами, и никто не будет возражать против его рекомендаций.

Бизнес любого члена Махасабхи может на время становиться источником благотворительности. В этом статусе он может использоваться как источник финансирования общины и выполнять главную экономическую функцию внутри нее. Поэтому на самые важные посты выбираются наиболее преуспевающие люди, способные решить хозяйственные вопросы, внести пожертвования и оплатить все расходы при необходимости. В свою очередь руководители обретают престижное положение и доступ к общественным средствам. Конкуренция среди кандидатов на руководящие посты увеличивает стимул как приумножать свои личные средства, так и развивать благотворительность.

Основное внимание мирян направлено на обеспечение аскетов в течение вихара и на время чатурмаса. Для этого создана целая сеть комитетов и общинных институтов. Ответственные комитеты в местах, куда стекаются адепты терапантха, обеспечивают аскетов и паломников едой, охраной, организуют лагеря для пилигримов, проведение проповедей, медитаций и семинаров. Вопросы обсуждения маршрута странствий аскетов и их мест пребывания, права на организацию передвижения монашеской общины, – вся внутренняя динамика джайнских филиалов Махасабхи, – нередко принимает форму борьбы за управление общинным имуществом, которое накапливается десятилетиями и даже веками. Временным комитетам даны полномочия управлять фондами независимо от Махасабхи, что является одним из ключевых механизмов конкуренции за контроль внутри Ассоциации.

Таким образом, религиозный год терапантхов представляет собой цикл условного разобщения и последующей интеграции общины, символически проходя процесс разветвления на множество направлений из одной точки (места проведения марьяда-махотсава) и возвращения в нее. Странствия уже не являются теми рискованными мероприятиями, какими они были в ранние времена. Миряне обеспечивают все материальные потребности странствующих монахов, предоставляя им возможность заниматься духовной практикой, не думая о хлебе насущном. Формально не привязанные к жилищу аскеты – свободные странники. Но фактически их деятельность обусловлена сложившейся инфраструктурой: заранее известно, куда идти, где размещаться и что делать. Со-



временный вихар, таким образом, структурирует жизнь общины, регулирует ее религиозную и экономическую системы, выступает механизмом для легитимизации социальных и политических процессов.

Почему же шествие, увиденное мною, называлось ахимса-ятра? На первый взгляд, между понятиями «вихар» и «ятра» нет большого расхождения: «ятра» (санскр.) тоже переводится как «движение», «путешествие», «процессия». Сами джайны пояснили мне, что вихар — это просто движение, а ятра — движение, имеющее цель. Действительно, дополнительные значения слова «ятра» имеют оттенки движения к цели: «наступление», «марш», «вооруженное движение».

Последнее значение примечательно тем, что для существующей по сей день древней традиции новое наименование — «Ахимса-ятра» — на мой взгляд, отражает экспансионистские стремления общины, а также попытку вписаться в современный глобальный дискурс<sup>1</sup>.

Дело в том, что исторически местом происхождения и сферой влияния терапантха был штат Раджастан. И если миграция мирян из Раджастана в крупные города Индии началась около 300 лет назад, то монашество до недавнего времени ограничивало свои передвижения исключительно ареалом своей родины. В XX в. джайнские наставники предприняли усилия для расширения географии вихар монашеского ордена. Передвижения на сегодняшний день организованы так, чтобы «покрывать» всю Индию, а также Непал и Бутан. Была даже попытка организовать пешее движение группы аскетов из Индии в Россию, в Москву. А в 1980 г. впервые в истории джайнизма монахи-терапант-

---

<sup>1</sup> У джайнов имеется философское обоснование процесса экспансии. Джайнский аскет рассматривается последователями как символ человеческого эмбриона, а странствие и вхождение в дом образно связывают с зачатием, созреванием и ритуальным возрождением как формой символического объединения общинников, которое онтологически воспринимается как процесс расширения души. Согласно джайнским комментариям, «душа имеет форму, отличную от материального тела. Она подобна полю энергии, которое не идентично форме тела, <...> проникает тело, она может чувствовать любое ощущение в любой части тела и в любой части космоса... Все королевские экспансии подобны проекции души вне тела, "сбрасыванию" кармической материи. Распространение души в космическом пространстве — это расширение всеведения» [Tulsi 1985: 151–153].

хи преодолели границы Индии<sup>1</sup>, когда последователями терапантх был создан орден *саманов* (подвижников). Эта новая категория полумирян-полуаскетов насчитывает сейчас около 100 человек. Новые неканонические правила<sup>2</sup> для них включают основные предписания аскетической жизни (ненасилие, нестяжание, честность, целибат, выполнение религиозных практик), но позволяют пользование транспортом, деньгами, средствами связи (т. е. всем тем, что обычно запрещено джайнским монахам). Свобода передвижения позволила саманам пропагандировать свое учение в странах Азии, Европы и Америки. Благодаря созданию ордена саман, его активной социально-религиозной деятельности в Индии и за рубежом, терапантхи имеют на сегодняшний день поддержку правящих национальных кругов, рост популярности и статус прогрессивной общины.

По мере расширения области странствий появляются и новые места пребывания аскетов, своего рода новые тиртхи. Сеть религиозных ориентиров создает единое социально-религиозное пространство, способствуя его освоению, ведь возникшие места паломничества дают дополнительные возможности для финансовых вложений и перераспределения средств среди джайнов-мирян.

Джайнизм выходит за пределы не только своего традиционного географического распространения. Новое качество проявляется во все более активном включении монашеского ордена, некогда ориентированного только на индивидуальное спасение, в общественную жизнь. Лидеры-монахи, выделяя из джайнской доктрины ценности и смыслы, актуальные для светского общества и государства, в последние несколько десятилетий стали инициаторами ряда социально-религиозных, просветительских проектов, осуществляемых при поддержке правительства. Первым таким значительным предприятием стало формирование в 1949 г. общественного движения *ануврат* («малые обеты»), ставившее целью нравственное оздоровление общества через следование моральным правилам в поведении [Tulsi 1993: 154]. Структурообразующим элементом этого движения был все тот же вихар. Во время странствий

---

<sup>1</sup> До этого лишь отдельные аскеты из других джайнских традиций порывали с предписанием исключительно пеших путешествий. При этом не всеми джайнами эти эксперименты одобрялись.

<sup>2</sup> Неканоническими называются все организационные правила, вводимые в дополнение к канону после его принятия в V в. н. э.

по Индии джайны призывали людей объединиться, независимо от касты, веры и национальности, изменить общество посредством принятия специального этического кодекса, разработанного членами движения, культивировался обет самоограничения.

Спустя полвека вихар, обрстая новыми мотивами и содержанием, модифицировался в движение ненасилия. В 2001 г. было объявлено о начале кампании «Ахимса-ятра<sup>1</sup> 2001–2006». Последователи джайнизма как бы «подхватили» веление времени, когда глобальное насилие на планете сделало особенно актуальными фундаментальные джайнские принципы ненасилия и терпимости.

По словам инициаторов движения, проблемы бедности, коррупции, преступности, загрязнения не могут быть решены только изучением основ религии и социальной системы. Необходимо осознанное отношение к ненасилию, работа по обучению людей мирному образу жизни. Эта работа включает в себя, наряду с традиционно проводимыми во время передвижений публичными проповедями и личными беседами с мирянами, специальные духовно-нравственные программы для детей и молодежи, различного рода семинары. Большое внимание уделяется популяризации медитации как основного средства, способного преобразовывать негативные стороны человека. На сегодняшний день именно орден саманов (который, кстати, открыт для индийцев-неджайнов и для иностранцев) является главным распространителем медитационных и других духовных практик в упрощенной для непосвященных форме. Эти практики имеют особую привлекательность в зарубежной «индустрии просветления», что говорит о целенаправленном миссионерстве и прозелитизме.

За пять лет ятры было пройдено 9000 км пути, охвачено 65 районов, 2500 деревень. Первоначально планировалось закончить акцию в Раджастане, пройдя через Гуджарат<sup>2</sup>, Махараштру и Мадхья Прадеш.

---

<sup>1</sup> Сегодня в Индии термин «ятра» используют для придания процессиям особого сакрального статуса.

<sup>2</sup> Марш через Гуджарат пришелся на трагические события в 2002 г., когда в этом штате произошли столкновения между индусами и мусульманами, самые кровопролитные за предшествующие 15 лет. Несмотря на опасную обстановку, аскеты не прервали своего движения. Сами они считают, что их проповеди ненасилия способствовали снижению внутривнутриполитического напряжения в этом регионе.

Но затем организаторы сочли, что нет необходимости ограничивать ятру во времени. И по сегодняшний день ахимса-ятрой продолжают называть уже всю социально-религиозную деятельность общины, включая призывы ануврата.

Процессы модернизации и глобализации подтолкнули членов общины терапантхов к поиску более адаптированных к современности интерпретаций традиционных постулатов, осознанию современных задач, целей, интересов и ценностей. Такие религиозные тенденции в условиях глобализации, как плюрализм воззрений, новый тип религиозности с высокой степенью индивидуальной вовлеченности, критические подходы к догматам веры и снижение значимости ритуала, акцентирование значения этики способствовали раскрытию потенциала учения терапантхов, которые пытаются вписать себя в глобальную культуру.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Dundas 2000 – *Dundas P.* The Jains. London, 2000.  
JSTM 1987 – JSTM Memorandum of Association & Articles of Association. Calcutta Jain Shwetambar Terapanth Mahasabha, 1987.  
Nandi 1986 – *Nandi R. N.* The Social Roots of Religion in Ancient India. Calcutta, 1986.  
Tulsi 1985 – *Tulsi, acarya.* Illumination of Jaina Tenets (Jaina Siddhanta Dipika) / Tr by S. Mookerjee. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985.  
Tulsi 1993 – *Tulsi, acharya.* Anuvrat: Gati-Pragati (A History of the Origin and Progress of Anuvrat). Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1993.

С. П. Кеменева

#### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА ПУТИ НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Р. ТАГОРА

Широко распространенный в литературе образ пути – один из древнейших символов мифопоэтического сознания, в общем виде выражающий интенцию движения, вечного обновления, перехода из одного состояния в другое. В художественном тексте образ пути всегда



существует в пространственно-временной среде, однако в нем нередко присутствует несколько измерений и смысловых параллелей, когда, с одной стороны, имеет место перемещение в пространстве, а с другой – нравственное преображение личности. И, таким образом, «всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственном отношении»<sup>1</sup> [Лотман 2000: 298]. Более того, в определенной системе координат может доминировать аллегорический смысл<sup>2</sup>, сводя на нет значение буквального толкования.

Человкoразмерность, которой наделяется мир в мифологическом сознании, представляет внешнее пространство изоморфным внутреннему, поэтому внешнее и внутреннее, вещественное и невещественное – взаимосвязанные и разделенные лишь условной границей аспекты бытия – не могут существовать обособленно. Соответственно, любое перемещение во внешнем пространстве сопровождается некоторым сдвигом во внутреннем, в конечном итоге выливающимся в серию последовательных трансформаций. Собственно говоря, именно идея трансформации, проявления новых сущностных свойств и формирует символический контекст пути.

Смысловая структура символа, аналитически вычленяемая посредством интерпретации, многомерна. Содержание символа, таким образом, разворачивается через последовательные репрезентации различных уровней смысла, обнаруживая связность и взаимопроникновение всех элементов структуры. Однако, несмотря на «прозрачность» смысла, «смысловая перспектива» и исходная полисемия сохраняются, из чего следует ограниченность любой интерпретации, в том числе и той, которую представляем мы в настоящей статье.

Символический мотив пути, или странствия, имеет множественные проекции в пространстве культуры. К разряду таких культурных архетипов, породивших наибольшую волну художественной рефлексии, следует отнести библейские сюжеты поиска потерянного рая, земли обетованной, паломничество в Святую землю, странствия мифологических культурных героев и др.; процесс наложения интерпретаций вокруг

---

<sup>1</sup> В частности, такое восприятие было характерно для средневековой системы мышления.

<sup>2</sup> В той же работе Ю. М. Лотман в качестве примера приводит масонскую литературу XVIII в. [Лотман 2000: 299].

архетипических сюжетных линий продолжается и вряд ли когда-либо завершится. Кроме того, существует огромный пласт литературы, для которого путешествие и путь (взяты в их собственном, буквальном значении) составляют предмет особого интереса, и в качестве отклика на него сформировался отдельный вид повествования – *травелос*<sup>1</sup>.

Принцип построения сюжета о путешествии в мифе и сказочном фольклоре универсален: в ходе завязки определяется цель (куда пойти и что принести), затем следует развитие и кульминация сюжета, описывающего полный испытаний путь героя, завершает все финал, в котором мы видим достигнутый героем результат (развязка). Дж. Кэмпбелл назвал общую для всех подобных сюжетов структуру мономифом, и, исследуя мифы о герое с позиций аналитической психологии, выделил три этапа пути: исход как отклик на «зов к странствиям» – первое пересечение порога; инициация как путь испытаний, завершающийся победой; возвращение – второе пересечение порога, позволяющее герою вернуться к повседневной жизни, воссоединение с обществом [Кэмпбелл 1997].

Сюжет путешествия, или странствия, как правило, соединяет тему пути с поиском, вводящим в поле символических значений пути экзистенциальную проблематику. Путешествие оказывается для героя отысканием чудесного «артефакта», обладающего сверхъестественными свойствами, или же обретением того, что некогда было утрачено – рая, возлюбленной, отдельных качеств и свойств (например, антропоморфного облика, дара речи). Неотъемлемый элемент, превращающий путь в инициацию, составляют трудности и преграды, которые герой преодолевает при участии «помощников»: выдерживает сражение с могущественным, превосходящим силой противником или чудовищем, разгадывает сложные загадки, выполняет невыполнимые поручения. Удаленность и труднодоступность цели маркируется в тексте речевыми формулами (наподобие фразеологического оборота «износить пару железных башмаков») или клише («долго ли коротко ли» и т. д.). В финале герой, как правило, достигает искомой цели, за чем следует повышение статуса и приобретение вполне осязаемых благ (богатство, слава, брачный партнер), и на этом повествование умолкает. Однако так

---

<sup>1</sup> Это путевые заметки, дневники путешествий, отчеты географических экспедиций, приключенческая и фантастическая художественная литература, описания «"странствий души" в поисках сущностей и смыслов» (В. М. Русаков) и т. п. Подробнее см.: [Дискурс травелога 2008].

ли однозначен итог странствий героя? Если мы посмотрим на путешествие в разрезе феноменологии, сместив взгляд с внешнего на внутреннее, то увидим, что путь представляет собой процесс формирования нового содержания личности, становления того, что М. Шелер называл «образовательным знанием»<sup>1</sup>. С этой точки зрения любое путешествие можно рассматривать как процесс обретения самого себя, самопознание, с одной стороны, и самосозидание, с другой. Путешествие становится фактором проявления новых сущностных свойств личности, сил и способностей, которые существовали в потенции, в «свернутом» виде, и в результате серии личностного выбора в тех или иных обстоятельствах переходят в актуальную форму. Поэтому, независимо от контекста, в который погружен образ пути, в нем всегда присутствует экзистенциальное измерение.

Возвращаясь к структуре символа, заметим, что ассоциация образа пути с жизнью отдельного человека соотносится с поверхностным уровнем значений. По мере удаления от конкретных значений образа мы последовательно обнаруживаем значения более высокого порядка, пока не достигаем какого-то предела, в религиозном сознании мыслимого как Бог. Определяя цель в терминах абсолютного предела, мы заключаем, что в предельном своем значении образ пути выражает интенцию движения к трансцендентному, к полноте бытия, Богу. Путешествие в таком случае приобретает мистериальный смысл.

Понимание пути как пути к Богу является универсальным для всех форм мистических практик, независимо от хронологии и географии их распространения. Однако особого упоминания заслуживает суфизм, поскольку именно в поэтике суфизма символическая образность пути как мистического богопознания была разработана наиболее детально. Реальность в целом в религиозном сознании преображается и становится насквозь символичной: «В опыте религиозного человека повседневная жизнь перевоплощается: он повсюду обнаруживает “шифры”. Даже самый привычный жест может означать духовный акт. Дорога и движение по ней способны приобрести религиозную значимость, так как всякая дорога символизирует “дорогу Жизни”, а всякое движение — “паломничество”, странствие к Центру Мироздания» [Элиаде 1994: 114].

---

<sup>1</sup> Знание, которое служит становлению и полному развитию личности [Шелер 1994: 41].



Символизм – одна из характерных черт творчества Тагора, особенно ярко проявившая себя в период 1905–1915 гг. Поэтическая символика Тагора обнаруживает определенное генетическое родство с классической санскритской литературой, с поэтикой суфизма, лирикой вайшнавов и песенным творчеством баулов, однако она довольно неопределенна и в большей мере представляет собой субъективную интерпретацию традиционных образов [Ивбулис 1981: 24, 30, 217]. Тема пути относится к разряду сквозных, на всем протяжении творчества в ней сохраняется единство образного ряда, смысловые переходы создаются за счет смены контекста. Особое значение в художественной рефлексии Тагора получает экзистенциальный аспект пути – как поиска и обретения человеком подлинной сущности.

Строго говоря, образ пути – не единичный образ, а, скорее, группа образов-символов, связанных единством семантического поля: кормчий, лодка, путь, путник, переправа через реку или море, открытая дверь, темнота и свет и др. Ограниченные рамками статьи, мы вынуждены избирательно подойти к рассмотрению этой совокупности образов.

Одной из ключевых фигур символического пространства пути является путник – тот, кто следует по пути. Примечательно, что в поэзии Тагора мы нередко видим человека *в начале* пути.

Рассмотрим несколько примеров.

1. Из сборника «Посвящения» («Утшорго», 1903): «Твой лик, что во мраке мне просиял, / Я видел воочью. / Я встал и лодку свою отвязал / Глубокой ночью. / Заря засверкала вдали. / Ашока цветы расцвели <...> / Но если б альпий ашок не расцвел, / Но если б солнечный круг не взошел, – / Я все же ладью бы во мраке повел / К твоему средоточью. <...>» [Тагор 1963: 226].

Не углубляясь в комментарии, сосредоточим внимание на том, как начинается стихотворение: лирический герой отвязывает лодку и отправляется в путь, окруженный темнотой ночи. К перемене места его побуждает некий знак, который, кроме того, для героя имеет форму императива.

2. В стихотворении «В море» («Паром» («Кхейа»), 1906) герой также отправляется в путь на лодке. Он отплывает от берега на рассвете, оставляя дом ради неясной и неопределенной цели; лодка бесцельно скользит по поверхности вод, пока течение не выносит ее в океан, где



нет никаких ориентиров и границ [Там же: 282]. Становится очевидным, что бесконечность и есть та изначальная, но неосознаваемая цель, к которой стремится герой. «Гхать», мимо которых проплывает лодка, также имеют символический смысл, обозначая повседневную деятельность [Ивбулис 1981: 186]<sup>1</sup>. Итак, герой оставляет дом, т. е. устойчивость, защищенность, привычный уклад ради неустойчивости и неопределенности свободы.

3. Стихотворение «Путник» («Паром», 1906) написано в форме обращения к человеку, который собирается в дорогу. «О скиталец, скиталец, неужели в дорогу пора? / Посмотри, посмотри – непроглядная мгла кругом! / Небо тускло и немо, уснули, устав, ветра, / И деревья тамала утонули во мраке густом. <...>» [Там же: 280]. В доме, где его уговаривают остаться, еще сохраняется атмосфера праздника (зажжен огонь, свежи гирлянды цветов, звучит музыка), путник окружен заботой, однако что-то вынуждает его двигаться дальше, несмотря на усталость и окружающую темноту. Какая сила вынуждает путника пренебречь гостеприимством? Некая удаленная цель, неведомое, на чей зов человек не может не откликнуться. Ощущение бесприютности, неустроенности, в целом свойственное образу путника и скитальца, усиливает образный ряд, в котором мы обнаруживаем по меньшей мере три измерения: ночь, непроглядная мгла, тусклое небо, деревья, тонущие во мраке, призрачный свет луны образуют визуальный ряд; акустический ряд создают мелодия флейты, печальная песня; эмоционально-психологический характеризуют плач, смятение, тревога. Обилие вопросительных интонаций в сочетании с общим фоном подчеркивает ощущение зыбкости и преходящести бытия. Существенной деталью композиции является антитеза «светлый дом» / «бездолбная мгла», которая отражает дихотомию мировосприятия: известное, условно свое, освоенное пространство («дом») и противостоящее ему неизвестное, чужое («мгла», которая этот дом окружает). Наличие цели, помещенной вовне, за гранью восприятия, но опять же облеченной в форму императива, задает вектор движения и нарушает в целом статичную и симметричную картину.

Во всех трех примерах мы видим начало пути. Для нас представляет интерес именно этот момент: человек отвязывает цепь, спускает на воду лодку или оставляет дом, выходя в ночь, непогоду, т. е. он совершает некоторое действие – довольно символический жест, означающий осво-

---

<sup>1</sup> Аналогичный смысл имеет и символ рынка.

бождение, разрыв связи. Момент начала пути (отплытия, отправления, ухода) – это реализация внутреннего импульса, духовного усилия, некий поворот в жизни человека. В стихотворении «Путник» этот момент сопряжен еще и с преодолением внутреннего сопротивления, и наличие антитезы отражает ситуацию выбора, искушения, перед которым стоит человек: уютный обжитой мир, «счастье зеленых пастбищ» – на одной чаше весов, и полная неизвестность – на другой, поскольку «темнота» семантически соотносится прежде всего с неизвестностью, однако всякая неопределенность содержит свернутую возможность или – применительно к человеческому бытию – спектр возможностей, вариантов дальнейшего развития, которые присутствуют в каждой точке пути. Что выбирает человек? Свободу и полноту реализации возможностей.

Образ лодки практически неотделим от образа путника. В качестве примера возьмем стихотворение позднего периода «Парусная лодка» («Вечерний свет» («Шенджут»), 1938): «На лодке плыву по теченью, / раскрыв паруса. / Дома и деревья, поселки, леса, / Прибрежные травы – / За пристанью пристань проносится, – не удержать ничего. / Магический сон, колдовство... / <...> Как будто несет меня вечности челн, и на свете / Я вижу все ту же игру, из столетия в столетие <...>» [Тагор 1965: 352].

Лодка – символ отдельного человеческого существования в общем потоке жизни, который представлен рекой. Образу лодки присуща двойственность: с одной стороны, он передает неустойчивость и неопределенность, обособленность существования отдельного индивида, с другой – его вовлеченность в мировой ход, слитность с мировым потоком. Подобно лодке, удерживающейся на плаву, но продвигающейся вперед, человек сохраняет динамическое равновесие, следуя по пути поступательного развития, «отслаивая» прошлое и вместе с тем сохраняя самоидентичность, причастность бытийственным основам.

Лирический герой, одиноко плывущий в своей лодке по реке жизни, становится свидетелем веков, отстраненно созерцающим смену времен. Быстрая смена и повторяемость картин рождает ощущение фееричности, иллюзорности происходящего, которое уподобляется «магическому сну» или «колдовству». Образ лодки в данном случае позволяет осознать двойственность положения самого человека, на личностном уровне эмоционально и функционально вовлеченного в процесс мироустройства, а на уровне духа сохраняющего независимость и отстраненность наблюдателя.

Цель пути, как мы уже неоднократно отмечали, оказывается скрытой, неясной — она всегда где-то вдали, на берегу далекой реки, в темноте, т.е. нигде определенно, притом, что мы совершенно определенно понимаем, что является этой целью. К слову, когда поэт говорит: «Тебя ищу я на земле всегда, пока не доживу свои года...» [Тогор 1963: 321], интуитивно очевидно, что речь идет о Боге. Именно он является тем центром, в котором сходятся все поиски. В форме обращения к Богу написана большая часть стихов периода «Гитанджолы» (1910–1914), (равно как и строки, процитированные нами ранее: «Твой лик, что во мраке мне просиял...»). Подобно суфийским практикам, в ходе которых адепт обнаруживает Истину, тождественную собственному «Я», путь богопознания у Тогора совпадает с самопознанием:

«Сколько дней я скитаюсь... / Покинув свой кров, / Я отправился в дали на первом луче, / Чуть заслышав неясно донесшийся зов, / От страны до страны, от звезды до звезды, / Оставляя на стольких дорогах следы, / По лесам и горам / Бесконечных миров.

Путь до самого близкого / Очень далек. / Ничего нет сложней / Безыскусственных строк. / Путник ищет весь век по дорогам чужим / Запах дома родной — ускользающий дым. / Все пройдя, я узнал: / Ты был в сердце, мой бог...» [Тогор 1963: 335].

В процессе познания человеческий разум движется от поверхности явлений к сущности, от мира внешних объектов к сокровенному «Я». В центре своего существа человек обнаруживает основание, общее для всех людей и мира в целом. Идея о Боге, скрытом в «тайнике сердца», для индийской традиции не нова, но будучи переосмысленной с позиций гуманизма, — что и было в свое время сделано идеологами *бхакти* — содержит важные для человеческого общежития выводы, поскольку придает большой вес человеку и человеческим ценностям в картине мира. Тогор вслед за Кабиром и другими поэтами *бхакти* становится апологетом живой, внеконфессиональной религиозности, главное проявление которой состоит в любви к Богу и ближнему.

Путь к собственному центру непрост и сопряжен со страданием, которое выступает фактором роста человеческого духа, фактором трансформации низшего Я в высшее — в этом смысле ценность катарсической природы страдания для Тогора неоспорима. Более того, по мысли Тогора, страдание заключает в себе символ бесконечной возможности совершенства [Тогор 1916: 64]. В поэзии периода «Гитанджолы» страда-



ние связано с Богом, глубоко интимным переживанием его присутствия в жизни человека. Лирическим героем оно воспринимается неоднозначно – и как ниспосланный Богом дар, и как источник поэтического вдохновения, наконец, как богооставленность [Аууиб 1995: 63–64]. Переживание покинутости Богом и вместе с тем острая нужда в нем заставляют человека искать этой встречи, деятельно ожидать ее. Однако, как справедливо замечает А. Ш. Аюб, страдание такого рода лишено трагизма.

В последующий период мистическо-религиозный тон, в избытке насыщавший «Гитанджолли», ослабевает, уступая место гуманистическому миропониманию. Страдание не исчезает, но теперь оно связано не с богооставленностью и вертикалью «человек – Бог», а с горизонталью «человек – человек» и с разрушением этой связи.

Голос Бога, зов трансцендентного, увлекающий человека в путь, чаще всего передают символы звучащей флейты (или вины): «Кто ты, далекий? Запела вдали / Флейта... Качнулась, танцует змея, / Слыша напев незнакомой земли...» [Тягор 1963: 329].

Состояние человека, в душе которого прозвучала «флейта» (т. е. голос Бога), становится подобным одержимости и «неистовству» платоновского «Федра». В стихотворении «Конец пути» («Паром», 1906) в продолжение темы отправления лирический герой, буквально опьяненный дорогой, покидает дом, повинаясь иррациональным движениям души: «Меня увлекла в дорогу неизъяснимая сила...» [Тягор 1963: 275]. Тематика соприкосновения с божественным, вызывающим особое состояние «упоенности», «опьяненности», «безумства», имеет давнюю традицию аллегорического описания; в суфийской поэтике она раскрывается, в частности, посредством образов влюбленного безумца Меджнуна, опьяненного божественной истиной суфия, мотылька, влекомого к пламени свечи, и др. Развиваемая Тягором тема упоения «ветром странствий» примыкает к этому руслу, с тем различием, что Тягор все-таки делает акцент не на растворении индивидуально-личного начала в универсальном, а на трансформации. Неудержимое желание тотальной трансформации, коренного преображения личности и составляет основной пафос темы странствия.

«Зов трансцендентного» действительно переворачивает ценности человека и выстраивает новую ценностную иерархию, подчиняя преходящее и относительное (деньги, власть, социальный престиж) единственной цели, состоящей в обретении абсолютного. «Те, кто избрал для себя поиск, дорогу к центру, должны оставить все, что связывает



их с семьей и обществом, <...> и сконцентрироваться только на «движении» к высшей истине, которая в высокоразвитых религиях смешивается с удалившимся Богом – *Deus absconditus*» [Элиаде 1994: 114–115].

Примечательно, что Бога Тагор нередко выводит в образе Кормчего, или Лодочника: «Лодочник, кормчий жизни моей земной, / Слышшь с другого берега пенье свирели ночной? / Разве твоя ладья не пристанет к нему? / Разве не вспыхнут факелы и не рассеют тьму?...» [Тагор 1965: 103]. В образе лодочника / кормчего, на наш взгляд, соединяется две функции: управление (лодкой) и переправа. В первом случае видна корреляция с традиционным пониманием Бога как «внутреннего управителя» (например, у Рамануджи) и в то же время аллюзия на творческое вдохновение, ведущее поэта по волнам жизни; для второго требуется более детальное пояснение. В архаичном сознании река всегда выступала элементом сакрального пространства, играя роль центральной оси вселенной (в мифологиях шаманского типа) или границы «нижнего мира», через которую переправляют души мертвых; в этом значении образ реки был связан со смертью. В образе лодочника у Тагора мы видим значение границы, на которое указывает и выступающий с ним в связке символ «тот берег», – границы между двумя модусами бытия: «этот берег» означает привычное восприятие, находящееся во власти частных вещей, «тот берег» – состояние полноты и единства, достигнув которого, человек возвращается к самому себе. Участие Бога в этой трансформации велико: перемещая через границу, он помогает человеку совершить переход к подлинному бытию.

Образ путника, как и пути, для Тагора онтологичен, укоренен в самой человеческой природе; он отражает сущностные черты – непрерывное движение в направлении совершенства, перерастание собственной формы, достижение новой ступени самораскрытия. И отдельный человек и все человечество следуют этому пути, так же, как онтогенез повторяет филогенез. Вся история человечества есть путь отыскания им собственной сущности.

## ЛИТЕРАТУРА

Дискурс травелога 2008 – Дискурс травелога. Сборник статей / Авт.-сост.: О. Ф. Русакова, В. М. Русаков. Екатеринбург, 2008 // URL: [http://www.madipri.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=112&Itemid=1](http://www.madipri.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=112&Itemid=1) (дата обращения: 20.04.2011).

- Ивбулис 1981 – *Ивбулис В. Я.* Литературно-художественное творчество Р. Тагора. Проблема метода. Рига, 1981.
- Кэмпбелл 1997 – *Кэмпбелл Д.* Тысячелетний герой. М., 1997 // URL: [http://www.koob.ru/campbell\\_/1000hkyu\\_geroi](http://www.koob.ru/campbell_/1000hkyu_geroi) (дата обращения: 15.05.2011).
- Лотман 2000 – *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб., 2000.
- Тагор 1963 – *Тагор Р.* Собр. соч. в 12 т. Т. 4. М., 1963.
- Тагор 1965 – *Тагор Р.* Собр. соч. в 12 т. Т. 8. М., 1965.
- Шелер 1994 – *Шелер М.* Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Ауруб 1995 – *Аруиб Abu Sayeed* Modernism and Tagore. New Delhi, 1995.
- Tagore 1916 – *Tagore R. Sadhana* The Realisation of Life. New York, 1916.

*П. В. Хрущева*

## ОТ ИДЕАЛА СИЛЫ К ИДЕАЛУ ЧИСТОТЫ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ТАМИЛЬСКОГО МИФА

Эволюцию тамильского мифа изучать непросто: мы не всегда располагаем необходимой информацией, позволяющей ее увидеть. Чаще всего имеются лишь результаты процесса рационализации, к которой нередко прибегают тамильские авторы. И все же, внимательно вглядываясь в перипетии сюжетов тамильских мифов, мы встречаем в них некоторые несообразности, требующие истолкования. Не представляют ли собой эти несообразности свидетельства о более ранних стадиях развития традиции? Для того чтобы использовать их в качестве свидетельств, необходимо, во-первых, выделить те символы, которые упорно повторяются, несмотря на их очевидную неуместность в общем содержании мифа и несовместимость с другими его элементами; во-вторых, рассмотреть, когерентно ли соотношение этих символов, и, в-третьих, решить, не указывают ли они на какой-то слой значений, сокрытый под позднейшими наслоениями и изменениями.

Д. Шульман замечает: «Пураны, давая локальным мифам их окончательную, “санскритизированную” форму, искажают древние образы и

притупляют их силу» [Shulman 1980: 200]. То же можно отнести и к эпосу. Народные варианты мифа более консервативны, в силу чего с их помощью возможно понимание намеков, сохранившихся в пуранических и эпических версиях. Ниже приводится одна из народных версий мифа богини из Мадурая, в которой мы находим не только сокращенное изложение «Повести о браслете», но и события, предшествующие тем, что изложены в эпосе.

Однажды злой самонадеянный царь Пандья закрыл храм Минатчиамман, местной богини. Разгневанная богиня приняла форму ребенка, носящего браслет, что был копией принадлежащего царице. Царь нашел дитя во дворце и пожелал удочерить, но астрологи предостерегли его, что в этом случае его ждет несчастье, и девочку, уложив в корзину, бросили в реку. Ее выловил купец, взял ее себе и назвал Каннахи. Шива воплотился как купец из Каверипампатинама; услышав о таинственном происхождении девочки, он женился на ней. Через несколько лет купец обеднел и, игнорируя мольбу жены, отправился в Мадурай продавать ее браслет; несколькими днями ранее царица свой браслет потеряла, и купца обвинили в краже, привели к царю и казнили. Каннахи, узнав о его судьбе, явилась в Мадурай мстить; приняв форму Дурги, она убила царя. С тех пор народ почитает ее. Убийство Пандьи пробудило в ней жажду крови, и считается, что это божество благоразумнее умилостивить [Whitehead 1976: 7–8].

Итак, богиня Минакши / Каннахи воплощается, чтобы отомстить царю за закрытие храма, но ее действия приводит в первую очередь к гибели ее супруга Ковалана, который есть не кто иной, как Шива. В другой народной версии Ковалана / Шиву убивают не единожды, а дважды, поскольку история предваряется следующим эпизодом.

Купец, занимавшийся продажей масла, дал обет сжечь для Кали лампу с горшком масла, если ему удастся продать девятьсот девяносто девять горшков масла. Он преуспел в этом, но обнаружил, что царь запер храм Кали, поскольку его жена была двенадцать лет бесплодна, и поэтому был очень недоволен богиней. Двери не должны были открываться под страхом смерти. Чтобы исполнить свой обет, купец каким-то образом проник внутрь и зажег лампу; и он, и его жена были обезглавлены по царскому приказу как жертвы, принесенные богине. Супруга же царя забеременела: Кали сама поместила семя в ее лоно. Купец переродился как Ковалан, а жена его – как Мадави. [Beck 1972: 26–27].



Попытка извлечь из этой истории мораль оказалась бы тщетной. Царь, который запер богиню из мести за бесплодие жены, не наказан за свои враждебные действия, а, напротив, награжден долгожданным потомством. Чем же царь заслужил награду? Очевидно, принесением в жертву человека – купца, который обезглавлен за проникновение в храм богини и зажигание лампы, т. е. за преодоление тьмы, или слепоты. Богиня принимает жертву, несмотря на то, что купец совершил названный поступок во исполнение данного ей обета, и его действия нельзя назвать враждебными по отношению к ней. Однако сюжет мифа неморален и весьма прагматичен. Нашего внимания здесь заслуживает следующий факт: купец перерождается Коваланом, который, в свою очередь, является воплощением Шивы. Итак, богиня принимает в жертву жизнь своего супруга. Эпизод, построенный вокруг вторжения в неприкосновенное святилище, указывает на древний пласт мифа. Практика человеческого жертвоприношения описывается и в «Ураиперукаттураи», которым предваряется «Силагпадигарам», или «Повесть о браслете»: царство Пандья было поражено засухой, голодом, лихорадкой и чумой; царь Верриверчеллийан умиротворил (*cānti cēyua*) Господу (*paṅkai*, то есть Каннахи) жертвоприношением тысячи ювелиров, и хлынул дождь [Shulman 1980: 202].

Царь Пандья – центральная фигура в народных версиях мадурайского мифа, объект мести богини и главная ее жертва. Не скрывается ли и под его маской супруг богини?

Народные версии мифа, которые объединяют отождествление Шивы с Коваланом и его роль как царя Пандьи, существуют (царем царства Пандья Шива становится в мифах о Минакши, когда женится на принцессе-богине). Шива в качестве царя Пандьи погибает за закрытие святилища, тогда как в качестве купца он погибает за вход в него. Здесь бог разделен, роль его распределена по двум персонажам (подобно тому как это происходит в мифе Тируваннамалай о буйволе ([Ibid.: 203]), но обоим постигает одна и та же судьба.

В сюжетах многих мифов мы наблюдаем убийство богиней бога; бог в этом случае являл собой образец для жертвователя – человека, приносящего в жертву себя (или часть себя, которая есть репрезентант целого) ради обновления. Т. е. идеалом была мощь, обновляемая через смерть и возрождение.

В большей части мифов, однако, мы встречаем вместо убийства бога убийство богиней демона, а столкновение бога с его предполагае-



мой невестой заканчивается не гибелью божества, а покорением, «приручением» жестокой девственницы. Пуранические мифы о Минакши и Шиве-Сундарапандьяне, которые отдают Шиве роль царя Мадурая, всегда заканчиваются тем, что богиня терпит поражение от своего божественного супруга. В такой трансформации базового сюжета выявляется тенденция к ограждению божества как от насильственной смерти, так и от восстановления его энергии через жертвоприношение. Тенденция эта, по предположению Д. Шульмана, возникла на поздней стадии разработки культа. Миф жертвоприношения был радикально переработан, для того чтобы исключить участие главного бога, спутника богини.

В тамильской мифологии Дэвид Шульман выделяет два пласта. Первый, более древний, приравнивая брак к жертвоприношению, повествует о смерти бога, желающего соединиться с супругой, а затем о его возрождении из ее лона. Второй, более поздний, пласт является результатом переработки мифа с целью завуалировать эту идею, освободить божество от соприкосновения с насилием, смертью и возрождением. Для этой цели используются различные приемы: жертвой вместо бога может стать демон, либо супруг подчиняет себе темную богиню, либо богиня разделяется на благостную золотую невесту и агрессивную темную деву. Чаще в тамильских храмовых мифах представлена вторая стадия, но ее символика не оставляет сомнений, что в мистерии жертвоприношения участвует сам бог [Shulman 1980: 212].

Рассмотрим первый вариант. Необходимость найти богу заместителя в тамильских пуранических мифах вызвана последовательными усилиями по удалению божества со сцены жертвоприношения и сохранением в то же время лежащего в основе мифа жертвенного символизма. Связанная с насилием энергия, символом и репрезентантом которой становится жертвенная кровь, по природе своей является оскверняющей; божество же тамильских пуран характеризуется как *нирмала* (санскр. «не имеющий пятен»), оно воплощает собою идеал чистоты, вознесено над смертью и кругом перерождений.

Вначале чистота имела лишь инструментальное значение: к ней прибегали в тех случаях, когда это способствовало аккумулярованию и сохранению энергии. Идея о том, что чистота важна не только как способ сохранить энергию, но и сама по себе, появилась позднее и означивала собой появление морали. Наряду с идеалом мощи и жизненной энергии возник идеал более высокий и отдаленный — идеал чистоты,

отрешенности, освобождения. Заметим в скобках, что синтез этих идеалов мы находим в тантре, направленной на обретение силы, чтобы ее, в свою очередь, направить на достижение освобождения.

Однако во времена пуран древние сюжеты стали трактовать с точки зрения морали, вернее, возникли попытки привнести мораль в архаичные сюжеты. Зачастую очевидно, что мораль наложена поверх сюжета, а не содержится в нем имплицитно, и пришита к нему белыми нитками.

Отход от контактов с опасными силами, от жестокости и смерти, которые сопутствуют жертвоприношению, можно наблюдать и в ведическом жертвенном культе [Heesterman 1975: 213–215; Элиаде 2002: 289]. Кровавое жертвоприношение заменяет *прана-аснихотра* («принесение в жертву дыхания»); ареной жертвоприношения вместо жертвенной ямы становится ум брахмана, который «так знает». Весь ритуал интериоризуется и обходится в результате без убийства жертвы.

Подобный процесс наблюдается и в отношении божества тамильских пуран. Однако полного отказа от насилия и крови не происходит. Для большинства тамильских паломников освобождение – слишком отдаленная цель, их больше интересует увеличение жизненной энергии, удовлетворение текущих мирских потребностей. Жизненная энергия связана с энергией хаоса, выявляющей себя в ритуале жертвоприношения, следовательно, отказа от последнего не предполагается, но роль бога в этой схеме должна быть передана некой иной фигуре.

На поздней стадии божественный брак служит уже моделью не жертвоприношения, а человеческого института брака: Шива должен жениться, чтобы подать пример человеку; без этого примера все люди станут йогами, достигнут небес, и порядок жизни, провозглашенный в священных книгах, будет нарушен [Tilgvaṣakaṁ 1980: 268–269]. Теперь божественный брак подвергается согласованию с этикой южноиндийского общества, тогда как насилие, воплощенное в темной богине, направляется на демона, врага богов.

Но недвусмысленные намеки в сюжете мифа остаются. Дурга / Виндаи в мифе из Тирульвेलи, обнаружив по окончании сражения лингам на шее демона, охвачена ужасом: Махиша, как носитель лингама, имеет форму Шивы (*aṇṇaṁ mēyūṇiṁ aśvinaṁ raṇaṁ nīraṁ*) [Shulman 1980: 179–180], так что Дэви понимает, что совершенное ею убийство – это убийство самого Шивы. Данная тамильская версия содержит архаичный

мотив: хотя божество-буйвол здесь является в образе демона, утверждается его сущностное тождество со спутником богини. Сюжет заставляет нас припомнить иконографическое сходство изображений богини, стоящей на отсеченной голове буйвола, и более позднего тантрического образа Дэви, танцующей на теле Шивы, ее супруга.

Шива в мифе из Канчитпурама разделяет судьбу Бхандасуры, демона, убитого богиней Камакши. Д. Д. Косамби [Kosambi 1962: 85–91] показал, что буйволу-богу Мхасобе (Мхатобе) в мифах некоторых селений Махараштры приписывается роль жертвы богини, тогда как в других – ее супруга [Elmore 1925: 89–90; Oppert 1893: 465–466]. Косамби был убежден, что параллели к этим сюжетам должны существовать и в других частях Индии [Kosambi 1962: 85]. Тамильские мифы о божественном браке предлагают такую параллель.

Мужское божество южноиндийских деревень и в наши дни зачастую – это царь-буйвол (Поту Раджа – в регионе телугу и некоторых частях Тамилнаду). Иногда он является мужем богини. В жертвенных ритуалах предполагается, что буйвол женат на богине, и после жертвоприношения, чтобы она не осталась вдовой, свадебная церемония соединяет ее с новым буйволом [Whitehead 1976: 18].

Идентичность Шивы и Махиши наиболее откровенно выражена в ассамском мифе из «Калика-пураны».

В одном из воплощений Махишасура был убит Уграчандой, в другом – Бхадракали. В своем третьем рождении (в качестве буйвола) ему приснилось, что богиня раскалывает его голову мечом и выпивает его кровь. Проснувшись, он почтил богиню и изложил ей свой сон, а также рассказал ей, что он, согласно проклятию Катьяяны, должен умереть от рук женщины, за то, что с помощью образа прекрасной женщины отвлек народ от мудреца. Махиша попросил богиню о двух дарах: долю в жертвоприношениях и счастье никогда не отдаляться от ее стоп. Она сказала: «Жертвоприношение уже распределено среди богов, и свободной доли нет; но твое второе желание я исполню». Затем она ударила его и отрубила голову. Увидев свое пронзенное трезубцем буйволиное тело и бьющую струю крови, он очень испугался и закричал ей: «Если доли жертвоприношения уже распределены, пусть я буду убит в другой раз и никогда не буду ссориться с богами». Она ответила: «Я дарую тебе исполнение прежнего желания, и сейчас ты должен быть убит. Ты не будешь ссориться с богами, и, как только ты коснешься моих стоп, твое



тело станет неуязвимым, и ты получишь долю в жертвоприношении» [Shulman 1980: 185].

Отлучение от жертвоприношения и борьба за долю в нем – классическая шиваитская тема, лежащая в основе мифов о Вастошпати и Дакше (связанная с темой наказания за инцест). Махиша ищет доли в жертвоприношении и через смерть ее получает, подобно тому как Шива получает свою особую долю в эпическом мифе о Дакше (*Śiva-purāṇa*, 395–471). Но «Калика-пурана» затем выявляет соответствие Шивы и Махишасуры совсем недвусмысленно. Слушатель (Сагара) спрашивает: «Многие демоны убиты богиней Майей, не получив даров; почему этот демон получил дар?». Рассказчик (Аурва) отвечает: Желания Махиши были исполнены потому, что это сам Шива. Демон Рамбха умилил Шиву, и бог обещал, что трижды родится его сыном. Рамбха, увидев буйволицу (*махиши*), совокутился с ней; этой буйволицей был Шива, который дал рождение самому себе как Махише. Это случилось в трех рождениях. Следовательно, богиня узнала, что Махиша – это сам Махадева [Shulman 1980: 186].

Тамильские мифы о Махишасуре ясно описывают жестокую конфронтацию между темной богиней и ее супругом, в ходе которой мужчина бывает убит. Но Шива должен быть огражден от смерти и от самого контакта с насилием, вследствие чего на сцене появляется его заместитель; когда же этот персонаж погибает от рук воинственной девы, Шива благополучно женится на более светлой богине. Безопасный земной дом божественной паре создает темная богиня, возможно, актом жертвоприношения, смертью Махишасуры. Только жертвоприношение может обеспечить твердое основание (*пратипитха*), подобно тому как надежное основание храма обеспечивает жертвоприношение Ваступуруши [Kramisch 1980: 68–70].

В текстах наблюдается тенденция к гармонизации и идеализации образов божеств, мужских и женских, оптимальным путем к этой цели может стать разделение богини на благостную и путающую, а затем – отлучение последней.

Итак, даже в одной из самых консервативных культур мира нам удалось проследить развитие идей, лежащих в основе мифологических сюжетов: отношения божественной пары эволюционируют от модели поведения жертвователя к модели человеческого брака. От ценностей прагматических произошел переход к ценностям нравственным. От идеала жизненной силы, мощи – к идеалу освобождения.



## ЛИТЕРАТУРА

- Элиаде 2002 – *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Академический Проект, 2002.
- Beck 1972 – *Beck B. E. F.* The Study of a Tamil Epic // *Journal of Tamil Studies*. 1972. Vol. 1. № 1. P. 23–35.
- Elmore 1925 – *Elmore W. T.* Dravidian Gods in Modern Hinduism. Madras, 1925.
- Heesterman 1993 – *Heesterman J. C.* The Broken World. An Essay in Ancient Indian Ritual. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993.
- Kosambi 1962 – *Kosambi D. D.* Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture. Bombay, 1962.
- Kramrisch 1980 – *Kramrisch S.* The Presence of Shiva. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Oppert 1893 – *Oppert G.* On the Original Inhabitants of Bharatavarṣa or India. Wesminster, 1893.
- Shulman 1980 – *Shulman D. D.* Tamil Temple Myths. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Śiva-purāṇa. Part I. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2005.
- Tiruvācakam: Pathway to God through the Thiruvaachakam. Thiruppanandal. Sri Kasi Mutt, 1980.
- Whitehead 1976 – *Whitehead H.* The Village Gods of South India. Delhi: Sumit Publications, 1976.

K. Elst

## AYODHYA'S HISTORY DEBATE

### *Introduction*

In this paper, we propose a survey of the controversy about the *Rāma Janmabhūmi* / *Bābri Masjid* in Ayodhya, where a mosque was allegedly built by Babar in 1528 over a demolished Hindu temple marking the birthplace of the deified proto-historic hero Rama. The mosque structure was demolished in turn by Hindu militants on 6 December 1992. We consider the site's history as a Hindu pilgrimage centre, the temple's alleged forcible replacement with a mosque, the Hindu attempts to regain the site, and the relevance of this history to policy today.

---

© K. Elst, 2013

### *Court verdict*

The dispute over the Ayodhya temple / mosque regained importance when the litigation over the contentious site, started in 1950, reached a provisional conclusion with the Allahabad High Court verdict of 30 September 2010. The majority of the Court's three-member Lucknow Bench acknowledged that a mosque had been built in forcible replacement at the site, and all three jointly decided to treat the disputed site as the birthplace of Rama. The Court awarded two-thirds of the terrain including the exact spot of the Babri building (where at present the idols of Rama and Sita are kept in a makeshift temple) to the Hindu claimants; and the remaining one-third to the Muslim claimant, the local Sunni Waqf Board, though the verdict denied its claim of ever having been in possession of the Babri Masjid.

Observers pleaded that dividing the land would only reproduce the situation of 1855 and 1935, when Hindus and Muslims, worshipping almost side by side, fought pitched battles. All three claimants appealed against this allotment, claiming all the land. A final verdict is awaited from the Supreme Court.

Justice Dharam Veer Sharma opens the verdict<sup>1</sup> by affirming: «The disputed site is the birth place of Lord Ram» [Sharma 2010: 1]. Justice Sudhir Agarwal concurs: «The area covered under the central dome of the disputed structure is the birthplace of Lord Rama as per faith and belief of Hindus» [Agarwal 2010: 6]. The one Muslim on the Bench, Justice Sibghat Ullah Khan, isn't equally affirmative on this and merely accepts: «That after some time of construction of the mosque Hindus started identifying the premises in dispute as exact birth place of Lord Ram» [Khan 2010: 1].

As for the mosque's construction, Sharma opines: «The disputed building was constructed by Babar, the year is not certain, but it was built against the tenets of Islam. Thus, it cannot have the character of a mosque» [Sharma 2010: 1]. Khan confirms: «The disputed structure was constructed as mosque by or under orders of Babar» [Khan 2010: 1].

What preceded the mosque? Sharma: «The disputed structure was constructed on the site of old structure after demolition of the same. The Archaeological Survey of India has proved that the structure was a massive Hindu religious structure» [Sharma 2010: 1]. Agarwal: «The building in dispute was

---

<sup>1</sup> Available at: [rjbm.nic.in](http://rjbm.nic.in)

constructed after demolition of Non-Islamic religious structure, i. e., a Hindu temple» [Agarwal 2010: 6]. Even Khan acknowledges that a temple had stood at the site, but adds that the mosque's builder had nothing to do with the temple's demolition: «Mosque was constructed over the ruins of temples which were lying in utter ruins since a very long time before the construction of mosque and some material thereof was used in construction of the mosque» [Khan 2010: 1].

Still, Khan concurs with his colleagues in the final settlement: «That in view of the above both the parties are declared to be joint title holders in possession of the entire premises in dispute and a preliminary decree to that effect is passed with the condition that <...> the portion beneath the Central dome where at present makeshift temple stands will be allotted to the share of the Hindus» [Khan 2010: 1].

### *Babar's involvement*

We have no contemporaneous account of the Babri mosque's construction. All known written sources in subsequent centuries take for granted that the mosque was built on Babar's orders, as did the inscription over the gate.

Attempts have been made to disprove Babar's role in the temple destruction deductively, viz. by arguing that by mental make-up or through circumstances, he *cannot* have contemplated the option of demolishing temples. But his contemporary Guru Nanak had a different impression: «The great Guru's *Bābar-vāni* contains the strongest-ever condemnation of Babar's vandalism. The text mentions, inter alia, that thanks to the vandal's destruction mania, temples as strong as a thunderbolt were set on fire» [Narain 1993: 14]. Nevertheless, Babar's general readiness to offend Hindus doesn't necessarily imply that he practised temple destruction in Ayodhya.

### *Court-ordered excavation reveals temple foundations*

When the debate over Ayodhya's history erupted in 1989, the first stance of the anti-temple party was to blame the belief in the temple destruction on the British. Thus, «the myth is a 19<sup>th</sup>-century creation – by the British» [Noorani 1990: 66]. Srivastava [1991: 26] makes an even more implausible claim: «I am convinced that before the second half of the nineteenth century, the idea that the Moghul emperors had desecrated Hindu holy places was

quite unknown. It was with the advent of the British in Ayodhya that this belief started spreading». Prof. Harbans Mukhia confirms: «The link between the Rama temple and the Babri Masjid has a history of no more than 150 years behind it» (The Hindu, 27 June 2003, cit. [Noorani 2003, I: xviii]). Even quite recently, Mandal & Ratnagar [2007: 6] upheld the British concoction thesis, that «the bias of British officialdom fed the belief that the Mosque was built after the destruction of a temple».

Wiser elements in the anti-temple camp shifted their position once the pro-temple camp presented evidence of pre-British confirmation by local Muslims and European travelers [Chatterjee 1990a; Narain 1993]. They now prefer to link the «emergent» belief in the location of Rama's birth at the Babri Masjid site with the increasing prominence of the Ramanandi monastic order in Ayodhya between the 13<sup>th</sup> and the 18<sup>th</sup> century. Though unsupported by documentary evidence, this hypothesis is more reasonable than the British concoction story. Less reasonable is the implication that the Ramanandis, while inventing out of the blue a site for Rama's birth, should have picked the site of a prominent mosque at a time when Muslim power was unassailable.

In 2002, the High Court asked for an investigation of the site by the Archaeological Survey of India. The resulting findings were in the public domain since mid-2003 and have been intensely debated [Elst 2003]. We quote from the ASI Report's summary: «Excavation at the disputed site of Rama Janmabhumi – Babri Masjid was carried out by the ASI from 12 March 2003 to 7 August 2003. <...> The site has also proved to be significant for taking back its antiquarian remains for the first time to the middle of the 13<sup>th</sup> century BC. <...> Subsequently, during the <...> 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> century, a huge structure, nearly 50 m in north-south orientation was constructed which seems to have been short lived <...>. On the remains of the above structure was constructed a massive structure with at least three structural phases and three successive floors attached with it. The architectural members of the earlier short lived massive structure with stencil cut foliage pattern and other decorative motifs were reused in the Construction of the monumental structure having a huge pillared hall <...> providing sufficient evidence of a construction of public usage which remained under existence for a long time during the period VII (Medieval-Sultanate level – 12<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> century) It was over the top of this construction [that] during the early 16<sup>th</sup> century, the disputed structure was constructed.

Now, viewing in totality and taking into account the archaeological evidence, <...> mutilated sculpture of divine couple and carved architectural



members including foliage patterns <...> lotus motif, circular shrine having *pranāla* (waterchute) in the north <...> are indicative of remains which are distinctive features found associated with the temples of north India» [ASI 2003].

So, a temple pre-existed at the site of the mosque. But some unknowns remain. Both parties to the debate are so cock-sure about their theories, when in fact the transition between the Rajput-built temple ca. 1100 and the Babri mosque of 1528 remains to be reconstructed. A proper appreciation of Islamic iconoclasm will help.

### *Theology of iconoclasm*

The one book towering over the whole Ayodhya debate is S. R. Goel's two-volume «Hindu Temples, What Happened to Them?» [Goel 1990–1991], later updated, documenting the fact of Islamic iconoclasm [Goel 1998] and its theological motivation [Goel 1993] in great detail, citing purely from Muslim sources. It lists ca. 2,000 Indian cases of mosques standing on the sites of demolished temples. So far, not a single item in the list has been shown to be incorrect. Goel also traces the practice to the precedent behaviour of Mohammed, the single most decisive source of authority in Islamic jurisprudence. In the Kaaba, the Prophet and his nephew Ali destroyed all the 360 idols with their own hands, thus turning the Pagan temple into a mosque [Ibn Ishaq 1987: 552; Goel 1993: 354–358]. Hundreds of Muslim rulers emulated their Prophet and destroyed idols and idol-houses in the lands they conquered.

Among Indian secularists, the done thing is to deny Islamic temple-destruction. This is also true of the allegedly anti-Islamic Bharatiya Janata Party. In its Palampur resolution of 11 June 1989, embracing the Ayodhya campaign, Muslim opposition to the temple's reconstruction was blamed not on their Islamic convictions but on intrigues by «the vile Britishers in pursuance of their policy of divide and rule» (cit. [Noorani 2003, I: xx]). In secularist and Hindu nationalist discourse, Muslims may have demolished Hindu temples but never for Islamic reasons. The Lucknow bench was repeating a phrase from the affidavits of both *Hindu* litigants when it opined that building a mosque in forcible replacement of a temple is «against the tenets of Islam».

When Islamic iconoclasm has to be faced at all, a new explanation has recently been borrowed from American Islam scholar Richard Eaton. He presents a list of «80» Islamic demolitions of Hindu temples [Eaton 2001].

But the list is not claimed to be exhaustive, and one item doesn't equal one temple destroyed. Thus, item 6 is «Benares», where demolition was effected by the «Ghurid army» (= Mohammed Ghori's) in 1194. When we check the source, Hasan Nizami's near-contemporaneous chronicle [Elliot 1867–1877, II: 223], we find it reports how in Benares, the Ghurid army «destroyed nearly one thousand temples, and raised mosques on their foundations». So, even those «80» still amount to thousands of individual temples forcibly replaced with mosques.

The second element of Eaton's thesis [2000] is that Muslim temple-destroyers merely continued a tradition started by Hindu kings, who also «dooted temples». But Eaton could find only a few cases of Hindu temple looting, and not a single one of a Muslim justifying his temple destruction with a Hindu precedent. Note also the blurred distinction between *looting*, i. e. carrying treasure away as a prized good, done by a conqueror who shared his defeated opponent's mode of worship and continued it; and *destruction*, i. e. an act of contempt for the idolatrous religion, intended to terminate it.

### *The real year of destruction*

The refusal to face Islamic iconoclasm has landed the Hindu polemicists in a tight corner. It allows them to believe that a Hindu temple from ca. 1100 was still standing at the time of Babar's arrival, i. e. after 334 years of Muslim rule. Anti-temple campaigner Syed Shahabuddin explains how after several forays into the region by Muslim invaders (especially Mahmud Ghaznavi ca. 1000 and his nephew Salar Masud Ghaznavi ca. 1030), «Ayodhya <...> was finally taken in 1194 AD. Assuming that the local dynasty had constructed a temple on the site where Babri Masjid stands <...>, how did the mandir survive the 'fanatical zeal' of the Afghans and the Turks for nearly 350 years?» [Shahabuddin 1990: 190].

Thus, the Ghurid campaign of 1194 levelled practically all Buddhist establishments in the Ganga basin, including the university of Nalanda. Unlike Hindu establishments, they were never rebuilt because the Buddhist community perished along with the institutions in which it was concentrated. Thus, in Ayodhya: «Two tombs attributed to Paigambar Sis and Ayub (i. e. patriarchs Seth and Job) occupy the site where the extraordinary "toothbrush" tree of Buddha had once stood, according to Fa Hien and Huen Tsang» [Chatterjee 1990b: 185]. In some cases, monuments still pinpoint the time of destruc-

tion as that of the Ghurid invasion: «The ancient Jain temple of Adinath was destroyed by Maqdoom Shah Jooran Ghorī, a commander of Mohammed Ghorī, who later had his own tomb built on top of the ruins of Adinath, which survives till this day as Shah Jooran ka Tila» [Ibid.]. It would be strange if a Rama temple had survived where the Adinath temple perished.

On this point, the anti-temple party's position made more sense. Since Ayodhya was a provincial capital of the Delhi Sultanate, opportunities for wresting the site from Muslim control were fewer than in the case of the outlying Somnath temple in Gujarat, which was rebuilt again and again. Infighting among the Muslim elite may have given rebellious Hindus some openings, but they cannot have maintained a proud idol temple right in front of a Sultanate governor's palace for 334 years.

The archaeological key lies in the layer between the Rajput temple (ca. 1100) and the Babri Masjid (1528), a large pillared structure that may have been a mosque: «For one thing, lime mortar and *surkhi* (a type of mixed cement – *K. E.*), the recognized marks of Muslim construction, are present in practically all the excavated walls. The strong inference that the floor found below the Babri Masjid's own floor and the walls connected with it, belonged to an earlier mosque, has now been confirmed», according to Irfan Habib (*Hindustan Times*, 6 July 2003, cit. [Noorani 2003, I: xxiv]). «A mosque belonging to the Sultanate period was expanded to build the Babri Masjid and that is the truth no matter how the ASI interprets it», according to Suraj Bhan (*Outlook*, 6 Sep. 2003, cit. [Noorani 2003, I: xxviii]). In the scholars' debate organized by the Government of India in 1990–1991, both Habib and Bhan worked for the Babri Masjid Action Committee, so their objectivity will be doubted; but here their logic is valid.

Unfortunately for them, it doesn't alter the moral case for the temple. Whether demolished by Shah Juran Ghorī in 1194 or by Babar in 1528, the temple became the victim of Islamic iconoclasm in either event. The site was still taken from Hindus by Muslims, and the Hindu claim is still one for restoring what was once theirs.

But it does raise new questions. If a mosque stood at the disputed site during the Sultanate period, why did Babar have to build a new mosque on it? Possibly Babar did encounter a Hindu presence at the site, e.g. because in the turmoil of the war between the Sultanate and the incoming Moghuls, Hindus had found a way to recover it. Alternatively, the declining Lodis may have sought to win Hindu support by handing them the site. According to

Eaton [2001], citing Akbar's chronicler Nizamuddin Ahmad, «Muslim jurists advised the future Sikandar Lodi of Delhi (reign: 1489–1517) that “it is not lawful to lay waste ancient idol temples”». Had the Sultanate mosque become what the Babri Masjid was in 1949–1992: a mosque building serving as a temple? For now, these are open questions calling for fresh research.

### *Why this controversy?*

Until 1989 there had been no dispute about the site's history. *All* the written sources that spoke out on the matter, whether Hindu, Muslim or European, were in agreement about the pre-existence of a Rama temple at the site. In the court case about the disputed site in 1885, neither the Muslim litigants nor the British judge denied it; the latter merely ruled that, regrettable as a temple demolition was, it was too long ago now to bother remedying it. According to the 1989 edition of the «Encyclopaedia Britannica», «Rama's birthplace is marked by a mosque, erected by the Moghul emperor Babar in 1528 on the site of an earlier temple» [Ayodhya 1989].

No document contradicts this by substantiating an alternative scenario. Thus, there is no account of a forest chopped down to make way for the mosque, and no real estate sales contract for the mosque's builder. By contrast, there was testimony after testimony of Hindus bewailing and Muslims boasting of the replacement of the temple with a mosque; and of Hindus under Muslim rule coming as close as possible to the site in order to celebrate Rama's birthday every year in April. This they did in apparent continuation of the practice at the time when the temple stood, and shows how to them not the building but the site itself was sacred.

In the 1980s, no spectacular discoveries called for a revision of the old consensus. On the contrary, whatever new evidence came to light, such as Josef Tieffenthaler's travelogue [Chatterjee 1990a] describing Hindus celebrating Rama's birthday around the mosque ca. 1770, only confirmed it. So, there really was no reason to open a debate on Ayodhya's history. And the debate that did take place, was marred by *ad hominem* abuse, rhetorical sleight-of-hand, gross absolutes where nuance was called for, and total politicization. The worst of it was that it missed the point. In a sane society, the history of the site would not have been all that important for a decision on the future of the disputed site.

Today's reality should provide enough guidance. The simple fact is that millions of Hindus with a reverence for Rama, including Sikhs, go on



pilgrimage to Ayodhya and in particular to the Rama Janmabhumi site. No Muslim or Christian, no Jew or Zoroastrian, cares for Ayodhya the way these pilgrims do. In those circumstances, the normal human thing to do is to leave the site to the people who consider it sacred.

The solution lies in the application of the Golden Rule. Do Muslims want non-Muslims to take over the Kaaba? If not, then they should not want to occupy any Hindu sacred site. The right thing to do is obvious: those who have no reason to go on pilgrimage to Ayodhya, should give up all claims to the site and leave it unconditionally to those who do.

### *Conclusion*

The Ayodhya verdict by the Lucknow Bench of the Allahabad High Court has directed the focus once more to the historical evidence. Of the pre-existence of a Hindu temple at the site, the evidence is definitive, though the details about its history between the first temple demolition in 1194 and Babar's intervention remain elusive. Of Rama's life and whereabouts, no evidence could ever be final, but the Court has taken the position that it should respect Hindu traditional lore about its sacred sites as much as that of other religions.

The whole history debate was an unnecessary distraction. Establishing historical truth is interesting and important for its own sake, but it should not be a precondition for respecting fellow human beings in their religious practices. For settling this dispute, the consideration that the site is sacred not to Muslims but very much to Hindus, and not in the Middle Ages but *today*, ought to have been sufficient.

### BIBLIOGRAPHY

- Agarwal 2010 – *Agarwal S.* Gist of Judgments // Decision of Hon'ble Special Full Bench Hearing Ayodhya Matters. 2010 // [URL] <http://rjbm.nic.in/sa.pdf>
- ASI 2003 – Archeological Survey of India. Ayodhya, 2002–2003: Examination at the Disputed Site. Delhi, 2003.
- Ayodhya 1989 – Ayodhya // *Encyclopedia Britannica*. Edinburg/Chicago, 1989.
- Chatterjee 1990a – *Chatterjee A. K.* Ram Janmabhoomi: Some More Evidence // *Indian Express*. 1990. 27 March. P. 176–182.
- Chatterjee 1990b – The Temple and the Mosque // *Indian Express*. 1990. 2 May 1990. P. 184–189.
- Eaton 2000 – *Eaton R.* Temple Desecration in Pre-modern India // *Frontline*. 1990. 22 December.

- Eaton 2001 – *Eaton R.* Temple Desecration and Indo-Muslim States // Frontline 2001. 5 January.
- Elliot 1867–1877 – *Elliot H.* The History of India as Told by Its Own Historians / Ed by J. Dowson. In 8 vols. London, 1867–1877.
- Goel 1990–1991 – *Goel S. R.* Hindu Temples: What Happened to Them. In 2 vols. Delhi: Voice of India, 1990–1991.
- Goel 1993 – *Goel S. R.* Hindu Temples: What Happened to Them. Vol. II. Delhi: Voice of India, 1993 (2<sup>nd</sup> ed.).
- Goel 1998 – *Goel S. R.* Hindu Temples: What Happened to Them. Vol. I. Delhi: Voice of India, 1998 (2<sup>nd</sup> ed.).
- Ibn Ishaq 1987 – *Ibn Ishaq M.* The Life of Mohammed / Tr. by A. Guillaume. Karachi: Oxford University Press (8<sup>th</sup> impression).
- Khan 2010 – *Khan S. U.* // Decision of Hon'ble Special Full Bench Hearing Ayodhya Matters. 2010 // [URL]: <http://rjbm.nic.in/suk.pdf>
- Mandal, Ratnagar 2007 – *Mandal D., Ratnagar Sh.* Ayodhya Archaeology after Excavation. Delhi: Tulika Books, 2007.
- Narain 1993 – *Narain H.* The Ayodhya Temple / Mosque Dispute. Focus on Muslim Sources. Delhi: Penman, 1993.
- Noorani 1990 – *Noorani A. G.* The Babri Masjid / Ram Janmabhoomi Question // Engineer 1990. P. 56–78.
- Noorani 2003 – *Noorani A. G.* The Babri Masjid Question 1528–2003. In 2 vols. Delhi: Tulika Books, 2003.
- Shahabuddin 1990 – *Shahabuddin S.* The Basic Issue // Indian Express. 1990. 27 March.
- Sharma 2010 – *Sharma D. V.* // Decision of Hon'ble Special Full Bench Hearing Ayodhya Matters. 2010 // [URL]: <http://rjbm.nic.in/dv2.pdf>
- Srivastava 1991 – *Srivastava S.* The Disputed Mosque. Delhi: Vistaar, 1991.

*S. Serebriany*

## **PHILOSOPHY AS A FREE KNOWLEDGE: THE CONCEPT AND ITS TRANSFER TO RUSSIA AND INDIA\***

For a Russian Indologist it is a permanent temptation to compare India and Russia, things Indian and things Russian. But there is also quite an objec-

---

\* This article is based on my paper, presented at the First Asian Philosophy Congress (New Delhi, March 6–9, 2010). It is the third in a series of my articles in which I try and compare the transfers of various cultural items from Western Europe to Russia and India. Cf. [Serebriany 2004, Serebriany 2006].

tive basis (reason, justification) for such comparisons. As Arnold Toynbee has put it, both India and Russia belong to «the great non-Western majority of mankind» [Toynbee 1953: 2]. The history of both India and Russia during the last three hundred years (the 18<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries) is, to a considerable extent, a story of confrontations with the West, as well as a story of the transferring (transplanting) of many Western cultural products to the non-Western «soil».

Here I refer to the concept of *transferts culturels* as developed by contemporary French scholars. In English this French expression may be rendered as «cultural transfers» or «transfers of cultural products».

Modern philosophy (and Western philosophical tradition as a whole) was one of the many cultural products – along with printing, railways, universities, experimental («modern») science, Western music and Western painting, Western law, parliamentary democracy etc. – that were transferred from the West to both Russia and India. A comparative study of this particular *cultural transfer* must inevitably be an interdisciplinary endeavour, undertaken within the framework of at least two disciplines: comparative history of philosophy (if such a discipline already exists) and comparative cultural history.

The formation of the Russian Empire and the British Indian Empire in the 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries may be interpreted as part of the global process called for short «the expansion of the West». The history of the Russian Empire begins with the «reforms» (sometimes called the «revolution») of Peter I (ruled from 1682 up to 1725) who tried hard to transplant (transfer) some elements of the West European civilisation onto the non-Western Russian soil. The empire building activity of Peter I and his successors in Russia is paralleled in India (South Asia) by the empire building activity of the British who also, during the process, transplanted (transferred) – deliberately or otherwise – a lot of elements of the Western civilisation onto the non-Western Indian soil.

Usually the stories of these two empires are told in very different ways and terms: the one as the story of Russia's transformation initiated and carried on by Russians themselves, the other as the story of a foreign power in a «colonised» and «subjugated» country. But this difference may not be as absolute as it seems. The transformation of India in the 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries was effected not only by the British, but by many Indians as well who joined and/or supplemented (sometimes corrected), one way or another, the efforts of the foreign rulers. The transformation of Russia, on the other hand, was not only inspired by the example of Western Europe, but many Westerners in the 18<sup>th</sup> and even in the 19<sup>th</sup> centuries played very important roles in the



process. From the second half of the 18<sup>th</sup> century even the monarchs in Russia were ethnically more West European (mostly German) than Russian. Thus, the next most important «reformer on the throne» in Russia after Peter I, Catherine II (ruled from 1762 up to 1796), was 100% German. After the «europeanisation» introduced by Peter I, the cultural distance between the ruling and educated elite, on the one hand, and the traditional masses in Russia, on the other hand, was hardly less than the cultural distance between the British (as well as the Europeanised elite) in India and the rest of the people there. The «Slavophile» ideologues in 19<sup>th</sup> century Russia emphasised the «foreignness» of the Russian educated elite and sometimes compared it exactly with the British in India.

Peter I founded, in 1703, the capital of his new empire, St.-Petersburg, in the mouth of the Neva river, which connected the mainland with seas and oceans. About the same time, in the late 1690s, the British in India founded the future capital of their empire in India, Calcutta (now in India written Kolkata), in the mouth of the Ganges, the river that connected, for the British, seas and oceans with the mainland. Peter I wanted (according to the famous phrase) «to cut through a window to Europe» («V Evropu prorubit' okno»). The British wanted «to cut through a window to India». In both cases the choice of the place for the capital, the choice dictated by political and economical considerations, was not quite lucky: complaints against the bad climate of St. Petersburg and Calcutta are recurrent themes in Russia and India respectively. There are also some haunting similarities between the architectural images of the two capitals.

By another strange coincidence, the two cities ceased to be the capitals of their respective empires about the same time: Calcutta officially in 1911, but actually by the early 1920s; St. Petersburg (then already Petrograd) in 1918. In both cases the rulers decided to move the capital back to its former seat at the heart of the mainland: to Delhi in India and to Moscow in Russia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In this context it is interesting to note that some Russian authors now talk and write about Russia's «self-colonisation» (in Russian «samokolonizatsiya»). I do not know who exactly was the first to use this expression, but the *locus classicus* seems to be a paragraph from an essay by Boris Groys (b. 1947), a Russian-German-Jewish author, titled «Names of the City» («Imena goroda», 1990). Boris Groys wrote: «The reforms of Peter I are a kind of unique act of self-colonisation of the Russian people: one part of it as if pretended to be foreigners <...> and started persecuting, persistently and radically, everything Russian and implanting everything that was by that time modernised and Western, which real foreigners, had they really conquered Russia,



But it is no coincidence that in Russia and India St.-Petersburg and Calcutta respectively were ones of the most important centres of the development of modern philosophy in the two countries.

To begin with India, it is well known that the new «intelligentsia» in Kolkata (then Calcutta) got acquainted with Modern Western philosophy in the first decades of the 19<sup>th</sup> century.

As an exemplary text we may take the famous letter of Rammohan Roy (1772 or 1774–1833), the «father of modern India», which he wrote in 1823 to Lord Amherst, the Governor-General. The letter was written on the occasion of the establishing of Sanskrit College in Calcutta. The central idea of the letter was that Indians needed modern European education rather than traditional Indian one. Rammohan mocked at traditional Sanskrit darsanas (vyakaraxa, vedanta, mīmāṃsa, and nyaya) and compared them to scholasticism in medieval Europe. He wrote: «If it had been intended to keep the British nation in ignorance of real knowledge, the Baconian philosophy would not have been allowed to displace the system of the schoolmen which was the best calculated to perpetuate ignorance»<sup>1</sup>. Now, of course, we would not fully agree with Rammohan's critique of the darsanas and with his evaluation of «the schoolmen», but here I just want to draw attention to his enthusiasm about «the Baconian philosophy».

Another person from Calcutta paid a heavy price for his enthusiasm about modern European philosophy. I mean of course Henry Louis Vivian Derozio (1809–1831). For some time, in the late 1820s, he taught at the Hindu College, and some of his pupils later became distinguished figures of the 19<sup>th</sup> century Bengali culture. But, somewhat like Socrates in Athens, he was charged with spoiling young minds with dangerous ideas, fired from his job and soon died<sup>2</sup>.

---

would have probably never done. <...> St.-Petersburg and the petersburgian state system are the symbols of this self-colonisation. Therefore Russia's attitude towards them have always been as ambivalent, as their attitude towards Russia. St.-Petersburg has been both the capital of Russian glory and might – and the perpetual symbol of the cultural enslavement and psychological humiliation of the Russians» [Groys 1993: 358] Anticipations of this view may be found, of course, in the writings of 19<sup>th</sup> century Slavophiles, as well as in the works of Pyotr Chaadayev (1794–1856), especially in his «Apologie d'un fou» (1837).

<sup>1</sup> Cf.: [Sources 1988: 32–33].

<sup>2</sup> Cf. e. g.: [Madge 1967].

Nevertheless, with the spread of English education in India modern Western philosophy must have been «domesticated», one way or another, in the minds of Western educated Indians. I do not know to what extent the history of this «domestication» have been studied and narrated. But I may surmise that even many Indians who were attached to their traditions, pretty soon found out that not all European philosophical ideas should be «dangerous» and, on the contrary, some of them may be quite useful for various local purposes.

What is more important for the theme of my article, the very word «philosophy», already in the 19<sup>th</sup> century, came to be used not only for designating the imported intellectual product, but for designating some parts of Indian heritage as well. We may say that the concept of philosophy was extrapolated from its «native» and «narrow» Western context into the new and wider context of another culture (civilisation). So the expression «Indian philosophy» was coined. Again, I do not know exactly when and how this collocation appeared and whether or not the history of its appearance and later usage has been studied and described. But I guess that the expression «Indian philosophy» might have been coined first by Western «Orientalists» (in order to disorient subjugated «Orientals», as Edward Said might have said). For the «Orientalists» it was easy to coin such a term, because the word «philosophy» in English and other European languages may be used in various ways and may be taken to mean many different things.

Whoever might have invented the collocation «Indian philosophy», it was, with time, enthusiastically picked up by Indian intellectuals and turned into one of the main ingredients of modern Indian self-consciousness. The exemplary and classical text in this respect is of course the «Indian Philosophy» by Sarvepalli Radhakrishnan, first published in 1923 [Radhakrishnan 1923]. With this deservedly famous book the work of «inventing Indian philosophy» was if not completed, then at least done to a considerable extent. It may also be noted that in the realm of «philosophy» the later Partition of the British Indian Empire into India and Pakistan was effected much before 1947. «Indian philosophy», already by 1923, had been «constructed» in such a way, that there was no place for Muslim thinkers in this «construction».

The importance of philosophy (Indian or otherwise) in modern Indian culture has been emphasised by the fact that Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975), a professor of philosophy, became eventually president of the independent Republic of India. I can recall only one similar case, that of

Thomas Masaryk (1850–1937), president of Czechoslovakia in 1920–1935 and also a noted philosopher, incidentally, an historian and critic of Russian philosophy<sup>1</sup>.

For Indian intellectuals the task of «domesticating» philosophy was made easier by the language situation in India in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. English became the dominant language of high culture even for Western educated Indians. So they had not to search from the very beginning for a proper word for «philosophy» in their native languages. When such a need did arise, the words were found or coined: *darsan* in Bangla, Hindi and some other languages, *tattva-jñān* in Marathi, *falsafah* in Urdu and so on.

The Indian (as well as Russian) case may be compared with the Japanese one. In the last quarter of the 19<sup>th</sup> century, after the Meiji restoration, the Japanese (like Indians and Russians earlier and at that time as well) had to borrow quite a number of European ideas. And for many of them they chose to coin new words (using old Chinese characters). Among such new words there were words for «freedom», «personality», «culture», «literature» – and «philosophy» (哲学, *tetsu-gaku*). It means that in the own cultural tradition the Japanese did not find an equivalent for the kind of activity designated by European words «philosophy», «philosophie» etc. A Japanese scholar (who had translated into Japanese some quite philosophical texts from Russian) once told me: «We in Japan consider philosophy a kind of German invention». What is even more striking, the Chinese later borrowed this new word from Japanese, as if agreeing that in age old Chinese culture there had not been anything like philosophy (and a name for it) either.

In today's India, as far as I know, philosophical activity goes along two lines, which mostly keep separate, though sometimes they try to come closer to each other or even intertwine. One line is just modern Western philosophy (of course, this «one line», in its turn, consists of many different lines, but probably in India it is not as important as elsewhere). The other line is the traditional Indian philosophy, that is, mostly, the *darsanas*. This situation must be a challenge for to-day's Indian thinkers. Or, to use Hegelian and Marxist terms, it should be taken as a contradiction which brings about further development.

---

<sup>1</sup> Cf. in particular his book «Russland und Europa» [Masaryk 1913], translated into English as «The Spirit of Russia» [Masaryk 1919].

The story of modern philosophy in Russia is different in many respects, though there are some similarities as well.

The Empire building in Russia was from the very beginning blessed by modern Western philosophy. Peter I corresponded with Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) and the latter's pupil Christian Wolff (1679–1754). These philosophers advised the Emperor on various matters. Catherine II, a German princess turned a Russian Empress, called herself «a philosopher on the throne», corresponded with Voltaire and other French *philosophes*, followed Montesquieu in her constitutional projects and once invited Diderot to St. Petersburg. Western educated Russians in the 18<sup>th</sup> century got acquainted with contemporary Western philosophy. Thus, Mikhail Lomonosov (1711–1765), an outstanding, if a bit lonely, figure in the Russian culture of the 18<sup>th</sup> century, studied in Marburg (Germany) with Christian Wolff and read, among others, the works of René Descartes. Lomonosov wrote: “The glorious and first among new philosophers, Cartesius, dared refute the philosophy of Aristotle and teach according to his own opinion and imagination. Apart from his other merits, we are especially grateful to him for the fact that he thus encouraged learned people to contest Aristotle and himself and other philosophers in the matter of the truth and so opened the way to free philosophising and to further advancement of sciences» [Lomonosov 1950:125]<sup>1</sup>. It is evident that Lomonosov understood very well the spirit of modern Western philosophy.

Alexander Pushkin later called Lomonosov «our first university». In fact, Lomonosov was one of the masterminds of the first Western style university in Russia, founded in Moscow in 1756 (almost exactly one hundred years before the establishing of the first universities in India). At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, under Alexander I, some more universities were established in Russia. Philosophy was of course taught there. But neither then, nor later did philosophy thrive in Russian universities. There were university professors of philosophy, and their names have been duly recorded in history books, but none of these professors has become a first rank figure in the history of Russian culture.

The reason for this must be the permanent tension between philosophy and the official ideology in Russia. The official ideology of the Russian

---

<sup>1</sup> This passage is taken from Lomonosov's «Preface» to his work «Wolffian Experimental Physics» (1746).



Empire was Orthodox Christianity which never liked «free philosophising». Here is one telling example. At the beginning of the 19<sup>th</sup> century it was difficult to find native Russians who could teach philosophy at a university. So a number of German professors was invited who lectured to Russian students mostly in Latin. One of those Germans was Johann Baptist Schad (1758–1834), who in 1805 came to the newly opened university of Kharkov (in Ukrainian Kharkiv), in what is today the independent Ukraine. He taught at the university for about ten years and even got published a book on logic in Latin. But in 1816 he was swiftly ousted from the university and from the country, charged with dangerous philosophical views. The poor German was reported to «adore Schelling more than the Holy Scripture»<sup>1</sup>.

Under Nicolas I, especially after the European revolutions of 1848, philosophy became even more suspect. In 1850 teaching philosophy at universities was forbidden at all (only logic and ethics were left as harmless enough). It was only at Orthodox Christian seminaries that imparting philosophy (mostly in an «exposing manner») was permitted. The minister of education, prince Platon (sic!) Alexandrovich Shirinsky-Shikhmatov (1790–1853), who decreed those salvific measures, is quoted as saying: «the usefulness of philosophy has not been proved, but the harm thereof is possible» [Ibid.: 260]. It was only under the next tsar, Alexander II The Liberator, who emancipated the serfs, that philosophy was also emancipated and permitted again at universities (in 1865).

In spite of all this, the expression «Russian philosophy» came into use before the middle of the 19<sup>th</sup> century. In 1839–1840 Vasiliy Voskresensky (1795–1868, by his monastic name known as bishop Gavriil) got published, from the city of Kazan, his «History of Philosophy» in six parts. The sixth part was titled «History of Russian Philosophy». In this work we find an extrapolation of the idea of philosophy similar to the extrapolation undertaken in (or for) India in the same 19<sup>th</sup> century. Bishop Gavriil began his history of Russian philosophy with the Kievan prince Vladimir Monomakh (1053–1125) and his famous «Instruction» or «Testament» («Nastavlenie») which the prince wrote to instruct his heirs in the art of statesmanship. Later historians of Russian philosophy, those who wrote his works in Russia before 1917 or after that fateful year, but in emigration, usually did not agree with the bishop and started the history of Russian philosophy (or philosophy in

---

<sup>1</sup> Cf.: [Shpet 1989: 122–125].

Russia) from the end of the 18<sup>th</sup> century. In the Soviet Union and now in post-Soviet Russia scholars often come back to bishop Gavriil's viewpoint and start the history of Russian philosophy from the Kievan state or even from the pagan times.

Of course, the Greek word *philosophia* had been known to educated Russians probably from the very beginning of literacy in Russia, that is from the 10<sup>th</sup> century; just like the word *falsafah* must have been there in the Urdu language in India from the very beginning of its literary use. But in the Orthodox Christian context and in the context of Indo-Muslim culture these words could not possibly mean «free philosophising» in the modern European way. In other words, the «construction» of a history of philosophy depends on one's interpretation of the very term «philosophy». A Russian scholar (M. N. Gromov) recently wrote: «There may be as many definitions of Russian philosophy, as there are definitions of philosophy as such» [Gromov 2001: 472].

Anyhow, according to a common opinion, philosophy in Russia (or Russian philosophy) by the end of the 19<sup>th</sup> century became a distinct and remarkable part of Russian culture. Vladimir Solovyov (1853–1900) is considered to be the crowning figure of 19<sup>th</sup> century Russian philosophy. He also seems to be one of the Russian philosophers best known outside Russia. Typically, he failed to do a university career, did not adjust himself to the establishment and was indeed an «independent philosopher». At the beginning of the 20<sup>th</sup> century philosophy went on developing in Russia, but the Bolshevik takeover by the end of 1917 stopped this development.

Bolsheviks were afraid of «free philosophising» not less than the rulers of the Russian Empire. It is widely known that in 1922 a large group of scholars, including a number of distinguished philosophers, was forcibly exiled. Those independent philosophers who managed to remain in the country were later at best banished or imprisoned, at worst executed. So after 1922 Russian philosophy existed more abroad than in its native country. It is true that Bolsheviks, as alleged Marxists, had to respect philosophy. But they tolerated only a very specific variety of philosophy (usually called Marxist-Leninist). After seventy years of Bolshevik rule we can hardly name any Russian «Marxist-Leninist» philosopher who would be considered a true philosopher in the post-Soviet time. After Stalin, during the last decades of the USSR (the 1960s – 1980s) there was a kind of «thaw» in Russian philosophy as well. Some philosophers tried to «freely philosophise» within the limits then per-

mitted. Now the value of this kind of “free” philosophising is hotly debated. Today, in post-Soviet Russia, philosophy is still trying hard to recover from the grip of the past. Philosophical activity goes along many different lines, and opinions about the present state of philosophy in Russia differ a great deal. Some people, mostly those who now live and work abroad, claim that now in Russia there is no such thing as true philosophy at all. Others are more optimistic. I think that if Russia survives the present difficult period of transition, our philosophy will also survive and help us in our life.

Indian philosophy, both old and modern, is still not adequately known in Russia, even though there are fine scholars who do their best to acquaint Russians with the riches of Indian thought. Similarly, I suppose, Russian philosophy (in whatever way we define it) is still not adequately known in India. It means, a lot of work should be done and a lot of mutual discoveries await us in the future.

#### BIBLIOGRAPHY

- Groys 1993 – *Groys B.* Utopia and Change (Utopia i obmen) M.: Znaki, 1993 (in Russian)
- Gromov 2001 – *Gromov M. N.* Russian Philosophy (Russkaya filosofiya) // New Philosophical Encyclopedia (Novaya filosofskaya entsiklopediya) in 4 vols. Vol. 3. M.: Mysl', 2001 (in Russian).
- Lomonosov 1950 – *Lomonosov M. V.* Selected Writings in Philosophy (Izbrannye filosofskie proizvedeniya). M.: Gospolitizdat, 1950 (in Russian).
- Madge 1967 – *Madge E. W.* Henry Derozio, the Eurasian Poet and Reformer. Calcutta: Metropolitan Book Agency, 1967.
- Masaryk 1913 – *Masaryk T.* Rußland und Europa. Jena: Fischer, 1913.
- Masaryk 1919 – *Masaryk T.* The Spirit of Russia. London: Allen & Unwin, 1919.
- Radhakrishnan 1923 – *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. in 2 vols. Oxford: Oxford UP, 1923.
- Serebriany 2004 – *Serebriany S.* Le roman en Russie et en Inde. Deux cas de transfert d'un objet culturel occidental dans une culture non occidentale // L'horizon anthropologique des transferts culturels. Paris: PUF, 2004. P. 149–161.
- Serebriany 2006 – *Serebriany S.* The Transfer of Modern Science to Russia and India: Two Parallel Cases // Science and Spirituality in Modern India / Ed. by M. Paranjape. New Delhi: Samvad India Foundation, 2006. P. 31–40.
- Shpet 1989 – *Shpet G. G.* Essay of the Development of Russian Philosophy // Shpet G. G. Writings (Sochineniya). M.: Pravda, 1989 (in Russian).
- Sources 1988 – Sources of Indian Tradition. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. 2. Modern India and Pakistan / Ed. and revised by S. Hay. New York: Columbia UP, 1988.
- Toynbee 1953 – *Toynbee A.* The World and the West. London, etc.: Oxford UP, 1953.

# **БУДДОЛОГИЯ**

*В. Е. Гурин*

## **ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПОДХОДЫ К СОБИРАНИЮ ПРЕДМЕТОВ ТИБЕТО-БУДДИЙСКОГО ИСКУССТВА В РОССИИ В XVIII–XX вв.**

На протяжении большей части истории формирования в России собраний буддийского культового искусства главным и крупнейшим научным центром был Санкт-Петербург. Здесь научные организации и музеи создавали планы важнейших экспедиций в Центральную Азию, отсюда в неизведанные края отправлялись знаменитые исследователи, и сюда же поступали все ценнейшие материалы от экспедиций. Таким образом, история формирования буддийских музейных собраний Петербурга отражает динамику исследовательских подходов к изучению культур азиатских народов в России в целом.

В истории собирания тибето-буддийских коллекций музеев Санкт-Петербурга можно выделить четыре основных этапа.

1. Появление первых научных коллекций по буддизму (XVIII в.).
2. Частные собрания и исследования в Центральной Азии (XIX в.).
3. Формирование крупнейших собраний буддийского искусства в музеях Петербурга (первая треть XX века).
4. Советский период (с 1930-х гг. до начала 1980-х).

Первый этап связан с освоением Сибири и Дальнего Востока. Экспедиции, направленные в эти регионы Российской академией наук, со-



бирали сведения и материалы по всем возможным областям знания. Это был первый этап становления отечественной этнографии – этап накопления материала, этап, на котором еще не было возможно теоретическое осмысление и обобщения [Итс 1989: 26]. Этнография, как самостоятельная дисциплина, еще не отделилась в ту пору от общей науки о Земле – географии. Наивысший приоритет в этнографических исследованиях, как тогда, так и в последующую эпоху, был отдан народам России. Среди народов Центральной Азии и Дальнего Востока, населявших другие страны, ученых интересовали прежде всего те, с которыми Российская империя уже имела или стремилась установить торговые и дипломатические отношения. В научном собирании коллекций по культуре населения названных регионов наблюдается тенденция к отбору редких, необычных, обладавших наибольшей специфичностью, вещей. Соответственно, такие материалы не могли сформировать предметный ряд, характеризующий все многообразие форм какого-либо объекта, который бытовал у изучаемых народов. Та же тенденция присуща и собиранию коллекций восточного искусства, в том числе буддийского. Научные познания о буддизме и, в особенности, о буддийской художественной культуре народов Центральной Азии, в XVIII столетии были поверхностными и дискретными, методики собирания этнографического материала еще не были разработаны. Это отразилось и на составе первых академических коллекций по культуре буддийских народов Сибири и Забайкалья. Здесь предметы буддийского изобразительного искусства сочетаются с ритуальной утварью и прочим собственно этнографическим материалом.

Стоит заметить, что на протяжении большей части истории собирания тибето-буддийских коллекций в России буддийские культовые изображения также рассматривались как этнографические предметы. Они служили своего рода иллюстрацией к религиозным верованиям народов Азии.

Однако отмеченная тенденция к отбору для научных коллекций «редкостей и курьезностей» сыграла в итоге положительную роль в истории формирования тибето-буддийских собраний Петербурга. Усилиями таких знаменитых путешественников и исследователей, как Герард Фридрих Миллер (1705–1783) [Иванов 2009: 172–180], Петр Симон Паллас (1741–1811) [Иванов 2007: 186–195], Иоганн Иериг [Иванов 2009: 172–180], в фонде Зарубежной Азии Музея антропологии и

этнографии Российской академии наук (МАЭ РАН, Кунсткамера) оказались предметы, относящиеся к одним из первых целенаправленно собранных научных коллекций по буддизму не только в России, но в мире<sup>1</sup>. Коллекция буддийской пластики, приобретенная П. С. Палласом, отличается, кроме того, высокой художественной ценностью.

Отношение исследователей XVIII столетия к тибето-буддийскому искусству в целом можно охарактеризовать как нейтральное. Поскольку тибетский буддизм являлся доминирующей религией у ряда народов империи и сопредельных регионов, его изучение было важным с государственной точки зрения. Поэтому вопросы, связанные с художественной культурой буддийских народов, долгое время не выступали на передний план, и вплоть до начала XX в. собирание предметов буддийского культового искусства не являлось основной целью академических экспедиций. Ученых больше интересовали обрядность, система иерархии в буддизме и основы вероучения (как основы мировоззрения и идеологии). Вместе с тем академический подход диктовал необходимость равного отношения к любому собираемому и исследуемому материалу, необходимость его систематизации и научного описания. Несмотря на дефицит знаний в области тибетской буддийской иконографии и символики, первые собрания буддийских культовых изображений были опубликованы и введены в научный обиход уже в XVIII в.<sup>2</sup>, в то время как большинство коллекций позднейших эпох, в силу ряда историко-культурных факторов, до сих пор не исследованы и не описаны.

Второй этап формирования тибето-буддийских музейных собраний Санкт-Петербурга, который охватывает почти весь XIX век, можно охарактеризовать как лакуну в целенаправленном научном собирании предметов буддийского искусства. За отмеченный период в музеях, возникших на базе петровской Кунсткамеры и находившихся в том же здании, были зарегистрированы, согласно рассмотренным в ходе

---

<sup>1</sup> См. опись коллекции № 719 МАЭ РАН.

<sup>2</sup> Здесь мы имеем в виду альбом коллекции буддийской пластики, опубликованный П. С. Палласом. Сегодня только девять экспонатов из коллекции № 719 МАЭ РАН могут быть строго определены как предметы, относящиеся к собранию Палласа: №№ 719-4, 34, 35, 36, 56, 58, 59, 60, 67. Они были атрибутированы Д. В. Ивановым (хранителем фонда Зарубежной Азии).

исследования описям, только четыре коллекции (МАЭ РАН №№ 710, 713, 716, 719). Причем материалы коллекции № 719 частично относятся к собраниям путешественников XVIII в. Они не были зарегистрированы ранее. Коллекция № 710 была подарена бароном Шиллингом фон Канштадтом в 1841 г. и включала не только буддийские изображения, но и другие «предметы культа»<sup>1</sup>. Коллекции № 713, 716 были переданы из Императорского Эрмитажа в 1887 г. О собирателях двух последних коллекций в документах нет сведений.

Вплоть до начала 1870-х гг. российское правительство не предпринимало решительных шагов к освоению той части центрально-азиатского региона, которая находилась вне зоны политического влияния империи. Во-первых, это было связано с некоторыми внешнеполитическими конфликтами, в том числе с войнами за господство в Средней Азии и на Ближнем Востоке. Эти регионы представляли для России до определенного времени больший стратегический интерес, чем Тибет и Монголия. Во-вторых, исследование и освоение Центральной Азии представлялось крайне трудной задачей не только с политической, но и с технической точки зрения, по причине географической удаленности и климатического фактора.

В начале XIX в. наметилась тенденция к обособлению различных наук, в том числе этнографии и антропологии [Итс 1989]. Но процесс институционализации науки в виде самостоятельных музеев и научных обществ также встречал серьезные препятствия на своем пути в связи с политической нестабильностью в государстве в первой половине столетия. Несмотря на то, что буддологические исследования (историко-филологического характера) получили развитие в Академии наук уже на раннем этапе ее существования, тем не менее снаряжать дорогостоящие экспедиции для сбора материалов в столь удаленные земли, как Тибет и Монголия, находившиеся к тому же *de facto* под властью Китая, не представлялось возможным, ибо отношение верховной власти к российской науке в целом нельзя было назвать благосклонным.

Ситуация изменилась во второй половине XIX в., когда Россия обратила свои взоры в Центральную Азию. Задачи исследования Западного Китая и Восточного Туркестана были поручены членам

---

<sup>1</sup> См. опись коллекции № 710 МАЭ РАН.

Императорского Русского географического общества (РГО), которое состояло в большинстве своем из военных и государственных чиновников. Указанный регион был открыт для России знаменитым путешественником Н. М. Пржевальским и представителями его экспедиционной «школы» [Кожевникова 2009: 291–302] – М. В. Певцовым, В. И. Роборовским, П. К. Козловым. Из опубликованных материалов русских экспедиций в Центральную Азию видно, что исследования носили характер разведывательных операций, так называемых «рекогносцировок». На первом месте стояла задача определения условий и маршрутов продвижения военных сил и пригодности региона для колонизации. Соответственно, в состав экспедиций вплоть до начала XX в. входили исключительно военные и специалисты-естественники.

Этнографические исследования не были приоритетными и велись непрофессионально. Часто мешало незнание местных языков. В связи с этим в трудах экспедиций РГО в Центральную Азию конца XIX в. авторы не приводят описаний этнографических коллекций, в отличие от коллекций зоологических, ботанических и геологических. Можно только предполагать с высокой долей вероятности, что среди собранных вещей были и буддийские, так как путешественники часто сталкивались и общались с буддийским духовенством и посещали многие монастыри. В коллекционных описях Кунсткамеры, Российского этнографического музея и Эрмитажа, рассмотренных автором настоящей статьи, не встречаются фамилии других собирателей XIX в., членов Географического общества, кроме А. Н. Краснова и П. К. Козлова. Только коллекция предметов «буддийского культа» П. К. Козлова из Монголо-Сычуаньской экспедиции (1899–1901) была частично опубликована самим путешественником [Козлов 1905, 1906; Казнаков 1907]<sup>1</sup>.

Стоит также отметить негативно-критический настрой по отношению к народам Азии и их культурам в целом, присущий многим неакадемическим работам второй половины XIX в. Он был связан с европоцентристскими взглядами, господствовавшими в культуре Западной Европы того времени, и подкреплялся новейшими естественнонаучными теориями о происхождении и потенциале разных

---

<sup>1</sup> Мы не упоминаем буддийскую коллекцию А. М. Позднеева, поскольку все предметы находятся в Государственном музее Востока (Москва) и Самарском художественном музее.



человеческих рас. Н. М. Пржевальский называл буддизм и ислам причинами, служащими «тормозами для развития цивилизации как у народов Центральной Азии, так и во многих других частях этого материка» [Пржевальский 1888: 502-503].

В связи с подобным подходом путешественники-военные и натуралисты невысоко оценивали буддийское искусство. Исключение здесь вновь составляет П. К. Козлов.

Безусловно, наиболее выдающимся собирателем и коллекционером тибето-буддийской культовой живописи и пластики не только в России, но и в Европе конца XIX столетия можно назвать князя Эспера Эсперовича Ухтомского [Грюнведель 1905]. Имея историко-филологическое образование и глубокий интерес к буддизму еще с университетской скамьи, он коллекционировал тибето-буддийское искусство не как профессиональный этнограф-собирающий или ученый-востоковед, но прежде всего как ценитель. В этом князю помог тонкий аристократический вкус в сочетании с природным эстетическим чутьем, которым в отношении восточного искусства обладали в ту пору немногие. Его буддийское художественное собрание, состоявшее примерно из полутора тысяч предметов<sup>1</sup>, в начале XX в. снискало мировую известность.

Важно упомянуть, что коллекции Ухтомского поступили в Этнографический отдел Русского музея только в 1902 и в 1910 гг., и, таким образом, как музейные коллекции, по времени формирования они относятся к веку XX-му.

В Петербурге изучение буддизма и культуры буддийских народов Азии происходило во второй половине XIX в. не только за счет научно-экспедиционной деятельности, но и в рамках академического историко-филологического направления, опиравшегося прежде всего на письменные буддийские источники. Строгий академический подход, характеризующийся стремлением к формированию целостной, объективной картины на основе анализа всех имеющихся сведений и сопоставления разнообразных фактов, а также направленный на недопущение необоснованных субъективных интерпретаций, был противопоставлен ангажированному государственной властью и церковью, поверхност-

---

<sup>1</sup> См. описи коллекций Русского этнографического музея №№ 1904, 2931, 3030, 3839, 3900, 4560, 5025, 5177 и Государственного Эрмитажа №№ У-1968 – У-1971.

ному с точки зрения компетентности в вопросах доктрины и истории буддизма подходу ряда исследователей. Таким образом, в рамках академического направления буддологических исследований можно одновременно наблюдать два параллельно существовавших подхода.

Первый подход был представлен трудами таких известных ученых востоковедов, как В. П. Васильев, И. П. Минаев, Ф. И. Щербатской, Б. Я. Владимирцов, О. О. Розенберг, С. Ф. Ольденбург, вклад которых в развитие отечественной и мировой буддологии широко известен. Для них характерен «антиспекулятивный настрой, в полной мере отвечавший духу набиравшей популярность позитивной философии. Эту черту можно причислить к достоинствам академической науки того времени» [Алексеев-Апраксин 2008: 24]. Главным достижением петербургских буддологов стал переход к прямому взаимодействию с живой буддийской традицией [Там же: 27].

Альтернативный, скорее наукообразный, чем научный, подход, отличавшийся тем, что в нем по-прежнему не были изжиты предрассудки и идеологические установки вековой давности, как в отношении собственно буддизма, так и народов, его исповедующих, можно проиллюстрировать работами таких авторов, как А. Бобровников [Бобровников 1856] и И. А. Подгорбунский [Подгорбунский 1900, 1901].

В аспекте формирования музейных собраний буддийского культового искусства в Санкт-Петербурге начало XX столетия является наиболее плодотворным этапом. Это связано с тем, что экспедиционная деятельность российских ученых в Центральной Азии заметно активизируется. В Западный Китай впервые отправляются экспедиции исключительно гуманитарного профиля, в состав которых теперь входят специалисты по истории и культуре региона. Они занимаются целенаправленным изучением архитектурных памятников буддизма, собирают коллекции буддийской стенописи, тханок и пластики [Дудин 1918]. Кроме того, в это время коллекционеры-любители на различных условиях передают в музеи свои собрания, где присутствуют и буддийские культовые изображения из разных уголков света. Со своей стороны, музеи, такие как Этнографический отдел Русского музея (ЭОРМ), организуют сборы коллекций в буддийских регионах России. В связи с этим можно отметить заслуги первого директора ЭОРМ Д. А. Клеменца.

Все это происходило на фоне бума мировой археологии «Большая игра» между колониальными державами, длившаяся уже около

ста лет, приблизилась к своему концу, однако конкуренция в азиатских исследованиях, особенно в археологии, только обострилась, что, с одной стороны, имело положительные результаты для изучения в Европе художественного наследия буддизма, но, с другой, во многом печально обернулась для самих исследуемых буддийских памятников Западного Китая. Последнее связано с тем, что в начале века многие лица, проводившие археологические раскопки в Азии, не были профессионалами, не было соответствующих методик ведения раскопок и консервации объектов, да и само представление о такой консервации только начинало складываться, благодаря негативному опыту многих исследователей. Также отсутствовала концепция сохранности памятников как целостных комплексов, с которыми связаны и все находящиеся там движимые объекты. Поэтому многие образцы буддийского культового искусства, ставшие достоянием российских и европейских музеев того времени, были добыты по современным меркам весьма варварским способом.

В течение первого десятилетия XX в. в фондах петербургских музеев оказался богатый материал по буддийскому культовому искусству. Опыт изучения иконографии, истории и мифологии буддизма позволил буддологам определить многие изображения и тем самым сделать возможным их экспонирование. В академической среде созрел проект буддийской выставки, которая смогла бы отразить результаты работы ученых в Центральной Азии. Но в связи с рядом исторических событий I буддийская выставка смогла состояться только в 1919 г. [Ермакова 1998: 210–213].

Начиная с 1922 г. опускается «железный занавес», и российская востоковедная наука постепенно выходит из международного поля коммуникации, хотя контакты с зарубежными научными учреждениями сохранялись – во многом благодаря авторитету отдельных ученых. Число поступающих в музеи буддийских коллекций постепенно сокращается, поскольку академическая экспедиционная деятельность в зарубежной Центральной Азии угасла, а для коллекционеров-любителей условия были неблагоприятными.

Отголоском славной эпохи русских экспедиций в Азию стало последнее путешествие П. К. Козлова в тибетскую провинцию Амдо и на развалины Хара-Хото в 1923–1926 гг. по поручению РГО.

Многие этнографические коллекции из буддийских регионов России, полученные в конце 1930-х гг., были результатом экспроприации,

а, точнее, разграбления имущества монастырей. Тибето-буддийских коллекций, относящихся по времени поступления к 1940-м гг., нами обнаружено не было. Учетная документация музеев говорит о нескольких коллекциях начала 1950-х гг., но о более поздних нет никаких сведений. Здесь мы можем опираться только на сведения, полученные непосредственно от сотрудников музеев и на опыт посещения выставок новых поступлений, к примеру, в Музей истории религии. Они показывают, что в новейший период российской истории масштабных сборов тибето-буддийского культового искусства музеи и научные учреждения Санкт-Петербурга не инициировали, но отдельные вещи специалисты все же привозили из своих поездок.

В истории собирания тибето-буддийских коллекций музеев Санкт-Петербурга все еще остается немало темных пятен, которые вызывают множество вопросов у специалистов. На современном этапе петербургскими исследователями был сделан ряд существенных шагов к унификации, атрибуции и восстановлению истории буддийских коллекций. Результаты их научной работы позволяют утверждать, что музеи Санкт-Петербурга обладают одними из старейших и крупнейших тибето-буддийских собраний в мире. Изучение истории их формирования – исключительно важная и актуальная задача музейно-фондовой работы.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев-Апраксин 2008 – *Алексеев-Апраксин А. М.* Буддизм в Петербурге. СПб., 2008.
- Бобровников 1856 – *Бобровников А.* Курс буддийского учения // Вестник Императорского Русского Географического Общества, 1856. Ч. 17. Кн. III. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1856.
- Грюнведель 1905 – *Грюнведель А.* Обзор собрания предметов ламайского культа кн. Э. Э. Ухтомского // *Bibliotheca Buddhica*. VI. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1905.
- Дудин 1918 – *Дудин С. М.* Техника стенописи и скульптуры в древних буддийских пещерах и храмах западного Китая // Сборник Музея антропологии и этнографии. Петроград, 1918. Т. V. Вып. 1. С. 21–92.
- Ермакова 1998 – *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998.
- Иванов 2007 – *Иванов Д. В.* Петр Симон Паллас – выдающийся ученый-путешественник эпохи Екатерины II и формирование первых буддийских коллекций России // Из века Екатерины Великой: путешествия и



- путешественники. Материалы XIII Царскосельской научной конференции. СПб., 2007. С. 186–195.
- Иванов 2009 – *Иванов Д. В.* Буддийские культовые предметы из собраний Г. Ф. Миллера и И. Иерига в коллекциях МАЭ РАН // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 172–180.
- Итс 1989 – *Итс Р. Ф.* Кунсткамера. Ленинград. Наука, 1989.
- Казнаков 1907 – *Казнаков А. Н.* Мои пути по Монголии и Каму // Монголия и Камь. Труды экспедиции Императорского Русского Географического Общества, совершенной в 1899–1901 гг. Т. II. Вып. первый. СПб. Типо-литография «Герольдъ», 1907.
- Кожевникова 2009 – *Кожевникова М. Н.* Как готовились экспедиции ИРГО «школы Пржевальского» в Центральную Азию // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство. Сборник материалов конференции «Третьи Доржиевские чтения». СПб., 2009. С. 291–302.
- Козлов 1905 – *Козлов П. К.* По Монголии до границ Тибета. // Монголия и Камь. Труды экспедиции Императорского Русского Географического Общества, совершенной в 1899–1901 гг. Т. I. Ч. первая. СПб. Типо-литография «Герольдъ», 1905.
- Козлов 1906 – *Козлов П. К.* Камь и обратный путь // Монголия и Камь. Труды экспедиции Императорского Русского Географического Общества, совершенной в 1899–1901 гг. Т. I. Ч. вторая. СПб. Типо-литография «Герольдъ», 1906.
- Подгорбунский 1900 – *Подгорбунский И. А.* Буддизм, его история и основные положения его учения. Вып. первый. Очерк истории Буддизма // Труды Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества. 1900. № 3. Иркутск. Типография А. А. Сизыхъ, 1900.
- Подгорбунский 1901 – *Подгорбунский И. А.* Буддизм, его история и основные положения его учения. Вып. второй. Основные положения учения Буддизма // Труды Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества. 1901. № 4. Иркутск. Типография А. А. Сизыхъ, 1901.
- Пржевальский 1888 – *Пржевальский Н. М.* От Кяхты на истоки Желтой Реки. Исследование северной окраины Тибета и путь через Лобь-Норь по бассейну Тарима. Четвертое путешествие в Центральной Азии. СПб. Типография В. С. Балашева, 1888. С. 502–503.

## А. БЕРЗИН О РАЗЛИЧЕНИИ ДХАРМЫ И «ДХАРМЫ-ЛАЙТ»

В связи с распространением буддийского учения далеко за пределы его традиционного ареала вполне закономерен вопрос о том, является ли западная Дхарма (то, как понимают и практикуют учение западные последователи) подлинным, традиционным учением. Данный вопрос, находясь в области философии и буддологии, сочетает в себе актуальность не только научную, но и конфессиональную, и, по нашему мнению, стоит на стыке академической и конфессиональной методологии. Значимость этого вопроса как для буддологии, так и для буддизма как такового подтверждается вниманием, которое уделил ему известный американский буддолог и учитель Дхармы – Александр Берзин, соединяющий в себе оба методологических подхода. Вопрос разграничения традиционного учения Будды и его претерпевших метаморфозы западных вариантов был поднят Берзиным в нескольких лекциях, прочитанных им в буддийских общинах Европы и двух Америк.

Дабы разграничить подлинное учение Будды от его современных упрощенных форм, он ввел термин *дхарма-лайт*: «Я придумал термин “упрощенная дхарма” для обозначения такого подхода к буддийской Дхарме, по английский он звучит как “дхарма-лайт”, по аналогии с продуктом “Кока-Кола-лайт”. Это означает некую облегченную версию, не настолько сильную, как “настоящая вещь» [Берзин 2002]». Он дает набор положений, кратко характеризующих дхарму-лайт:

«Дхарма становится упрощенной дхармой, когда:

- 1) единственное, к чему мы стремимся – это изменить к лучшему нашу теперешнюю жизнь;
- 2) у ученика крайне ограниченное понимание буддийского учения о перерождениях или налицо полное отсутствие оно;
- 3) ученик, соответственно, не верит в будущие жизни и не испытывает к ним интереса;
- 4) ученик, если даже и верит в перерождения, не верит в существование шести миров сансары, где эти перерождения происходят;

5) учитель дхармы избегает разговора о перерождениях или при обсуждении этой темы избегает разговора об адах. Учитель сводит шесть миров сансары к психическим переживаниям индивида [Там же]».

Для Берзина основным критерием является вера в учение о перерождениях и миры сансары. Тибетский буддизм, наследуя индийскую традицию, воспринял учение о перерождении и представления о сансаре настолько, что в традиционных текстах почти не встречаются объяснения этого момента, как указывает Берзин [Berzin(b)]. Для западных практикующих перерождения являются оригинальной идеей, которая не присутствует в их культуре на уровне мировоззренческой нормы. Берзин отмечает, что даже если нативные буддисты и не обладают полным доктринальным пониманием учения о перерождениях, они хотя бы верят в него. Для западных же последователей данный раздел учения может показаться чем-то имеющим скорее фольклорное значение, наследием индо-тибетской культуры, но никак не доктринальным моментом, требующим серьезного подхода и скрупулезного изучения. «It is very difficult for Westerners who don't come from this background to just accept past and future lives, let alone that they have no beginning» [Ibid.].

По каким же причинам Берзин избрал именно учение о сансаре краеугольным камнем и, вместе с тем, демаркационной линией, позволяющей отличить истинную Дхарму от облегченной версии? И можно ли назвать облегченную версию не Дхармой, а некоторой противоположностью оной или даже подделкой?

Без учения о прошлых и будущих жизнях идея кармы не имеет реального смысла. Позитивные действия, накопления благой кармы не имеют истинной ценности в контексте только лишь этой жизни. Конечно, даже тот, кто заботится только о нынешней жизни, может считать добрые поступки, сочувствие и сострадание качествами, которые позволяют ему улучшить свое положение даже здесь и сейчас, но не более. Без учения о перерождениях действительно сложно глубоко понять кармическую каузальность. Также намерения «спасти всех живых существ, наших матерей» в контексте отсутствия учения о перерождении не имеют смысла, что приводит к подрыванию основы учения о бодхиचितте: «Как мы можем всем сердцем стремиться к просветлению и возможности помочь другим обрести освобождение от перерождений без веры в то, что перерождения реальны?» [Берзин

2002]. Идея о том, что ум (mind) не имеет начала и конца без веры в перерождения, также не может быть правильно воспринята.

Берзин наглядно демонстрирует различие в понимании некоторых моментов учения, с которыми сталкивается адепт, стоящий на лайт-позиции, и представитель *хардкор-дхармы* (hardcore-dharma). Начинает он с описания отношения к первой из «мыслей, приводящих ум к Дхарме», одной из внешних предварительных практик – осознания ценности человеческой жизни, которая излагается в традиционном ключе. Как известно, размышления над ценностью человеческих жизни, ее преимуществ и возможностей, с ней сопряженных, в результате должны привести человека к желанию использовать свою жизнь наилучшим образом – практиковать Дхарму. И это – базис, значение которого высоко оценивает Берзин.

«This is a starting point. It comes before the actual graded levels of motivation. Although we can go and study the rest of the path, if this first point does not really reach our hearts and become absolutely real to us on a deep emotional level and not just intellectually, it is very difficult to make any real progress» [Berzin(b)]. И это, по мнению Берзина, исходный пункт, в котором подходы хардкор и лайт полностью идентичны. Далее идет осознание того, что практикующий вряд ли сможет за одну жизнь достигнуть цели духовного пути и, как следствие, возникает желание заложить кармический базис для обретения хорошего перерождения и в следующей жизни. Подход «лайт», не предполагающий существования перерождения и миров сансары, концентрирующийся лишь на этой жизни, сфокусируется на благе близких людей и следующих поколений. «Just as we have had a precious human life, we would like future generations to have precious opportunities, whether we are thinking just of our families or in wider terms. This idea of benefiting future generations is not actually found in the Buddhist texts but it is harmonious with the Dharma teachings, so I think we can approach it from that point of view as Westerners [Berzin(b)]. I think that having such a goal is perfectly valid and perfectly helpful, so long as we don't claim it is what Buddhism says and deny what Buddhism is really talking about, which is benefiting future lives». Как мы видим, по мнению Берзина, в целом, такая установка не противоречит настоящей Дхарме. Следующая ступень – размышление о смерти, также вполне традиционная практика, встречающаяся не только в буддизме. Оба подхода серьезно принимают осознание



собственной смертности, и если последователя традиционного варианта учения этот факт приводит к размышлению о том, насколько он готов к следующим перерождениям, каковы будут они, и что он сделал для того чтобы они были хорошими, то лайтового практикующего данное обстоятельство заставляет задуматься о благе будущих поколений, о том, что он оставит после себя и каким его будут помнить. Берзин пишет, что размышления о смерти приводят к вопрошанию о том, что последует за нею, и буддист думает о возможности плохих перерождений и возможности их упреждения, что в конечном итоге дает сильнейшую мотивацию для практики. Буддист-лайт задумается, кроме блага, которое он сделал для своей семьи и следующих поколений, о своей старости, о том, каким и где он ее встретит. И последняя ступень, цель к которой ведет весь процесс, это принятие прибежища (refuge, safe direction) для того, кто стремится обрести лучшие перерождения или улучшить свою теперешнюю жизнь. Притом основная цель практика-лайт – не обретение просветления, а избавление от тревожащих эмоций и проблем. Для дхармы-лайт вопросы просветления или развития своего просветленного потенциала скорее может вообще не стоять. Если мы не верим в сансару, то от чего нам, собственно, освобождаться? Следовательно, можно сделать вывод, что, согласно позиции Берзина, дхарма-лайт – это ментальная установка, с которой практикующий подходит к учению. Ее сложно назвать извращенной, ошибочной, ложной формой, скорее это неполный, ограниченный вариант. Берзин подчеркивает неоднократно, что проблемы с дхармой-лайт возникают лишь тогда, когда адепт заменяет ею настоящую духовную практику. Если же дхарма-лайт воспринимается как ступень (stepping-stone) на пути к истинной и полноценной Дхарме, то она не несет вреда [Berzin(c)]. Позиционирование дхармы-лайт как ступени предполагает утверждение тезиса о возможности и полномочности подхода «хардкор», т. е. адепт, занимаясь лайтовой практикой, предполагает, что в будущем он обретет веру в сансару и разберется в доктрине. Более того, осознание ограниченности дхармы-лайт содержит в себе огромнейшую позитивную часть – признание возможности достижения полного просветления, а не решения психологических проблем этой жизни.

Для Берзина очень важен сам момент осознания практикующим своей внутренней интенции, подлинных целей и мотивации. «So I

think these are issues that are very important to examine and take seriously when we enter into Dharma practice. How are we approaching it? Are we approaching it intellectually, emotionally, devotionally, or some sort of combination of that? And with each of these approaches, are we following it in an immature way or a mature way? And in terms of our aim, in terms of our general way of pursuing the path, are we doing it in a Dharma-Lite fashion, which would be either mature or immature, or are we doing it in a Hard-Core Dharma way, The Real Thing?» [Berzin(a)]. Во время одной из лекций Берзина спросили о том, как можно уверовать в перерождения. В качестве ответа он поделился своим опытом и рассказал о перерождениях своего учителя Серконга Ринпоче и о том, какое впечатление они оказали на самого Берзина. Какой-либо методологический совет из его уст не прозвучал [Там же].

Можно сказать, что берзиновский подход не является целостной методологической концепцией демаркации Дхармы и дхармы-лайт. Мы склонны считать, что в данном случае он действует скорее как учитель Дхармы, а не как буддолог. Вполне возможно, что его подход правомочен и действенен в вопросе самоопределения практикующего, но для теории он весьма неполон. Как минимум, важно понимать, что упор на учение о перерождениях ограничивает сферу действия подхода лишь индо-тибетской традицией и исключают дальневосточные формы, которые также испытали процесс примитивизации на Западе, стоит вспомнить хотя бы метаморфозы дзэн-буддизма с начала дзэнского бума шестидесятых и до сегодняшнего дня. Во-вторых, он направлен лишь на выявление облегченной версии истинной Дхармы, но никак не на многообразные формы неоспиритуализма, презентующих себя как учения, имеющие отношения к буддизму. Берзин не уделяет внимание проработке специфики фидеистического и рационального компонентов ментальной установки, знание и понимание учения о сансаре у него легко переходит в веру в перерождения, и наоборот. Как Берзин не дал обстоятельного ответа на вопрос о том, как можно убедиться в существовании перерождения и поверить в них, так и мы не нашли в его лекциях проработанного изложения перехода адепта дхармы-лайт к Дхарме. В оправдание самого Берзина скажем, что, возможно, он и не ставил себе таких задач, выступая перед аудиторией буддистов, а не буддологов и, как было указано выше, мы считаем весьма вероятным, что берзиновский подход вполне справляется с по-

ставленной для себя целью в конкретном контексте самоидентификации западных практикующих. А также он может быть вполне полезен и буддологам в разработке актуальной проблемы метаморфоз буддийского учения в современности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Берзин 2002 – *Берзин А.* Упрощенная Дхарма в противоположность истинной Дхарме // [URL]: [http://www.Berzinarchives.com/web/ru/archives/approaching\\_buddhism/introduction/-dharma\\_lite.html](http://www.Berzinarchives.com/web/ru/archives/approaching_buddhism/introduction/-dharma_lite.html) (дата обращения 10.06.2011).
- Berzin (a) – *Berzin A.* Approaching the Dharma in a Balanced Way // [URL]: [http://www-berzinarchives.com/web/en/archives/approaching\\_buddhism/introduction/approaching\\_-dharma\\_balanced\\_audio/transcript\\_2.html](http://www-berzinarchives.com/web/en/archives/approaching_buddhism/introduction/approaching_-dharma_balanced_audio/transcript_2.html) (дата обращения 10.06.2011).
- Berzin (b) – *Berzin A.* Comparison of the «Dharma-Lite» and «Real Thing Dharma» Versions of Lam-rim // [URL]: [http://www.Berzinarchives.com/web/en/archives/audio-/fundamentals\\_tibetan\\_buddhism/level\\_graded\\_path\\_material/overview/self\\_transformation\\_through\\_lam-rim/transcript\\_2.html](http://www.Berzinarchives.com/web/en/archives/audio-/fundamentals_tibetan_buddhism/level_graded_path_material/overview/self_transformation_through_lam-rim/transcript_2.html) (дата обращения 10.06.2011).
- Berzin (c) – *Berzin A.* Exercises For Integrating One's Life // [URL]: [http://www.Berzinarchives.com/web/en/archives/approaching\\_buddhism/modern\\_adaptation/sensitivity\\_training/exercises\\_integrating\\_ones\\_life/transcript\\_1.html?query=dharma-lite](http://www.Berzinarchives.com/web/en/archives/approaching_buddhism/modern_adaptation/sensitivity_training/exercises_integrating_ones_life/transcript_1.html?query=dharma-lite) (дата обращения 10.06.2011).

Д. А. Комиссаров

## СЮЖЕТ ОБ ИСКУШЕНИИ БОДХИСАТТВЫ В «ЛАЛИТАВИСТАРЕ»

В восемнадцатой главе «Лалитавистары», жития Будды, написанном на санскрите, повествуется о том, как Гаутама после суровой шестилетней аскезы осознал тщетность самоистязаний и избрал «срединный путь» к просветлению, предполагающий отказ от двух крайностей: умерщвления плоти и потакания собственным желаниям [Lalita-Vistara 1958: 217–219]. В начале этой главы, именуемой «Найранджана», содержится стихотворный фрагмент, представляющий

собой диалог Мары и Бодхисаттвы. В нем рассказывается, как однажды, когда Бодхисаттва практиковал аскезу («прилагал усилия», *prahāṇāyodyatam*) на берегу реки Найранджаны, к нему приблизился Мара с целью уговорить его отказаться от сурового подвижничества. Злой искушитель говорил подвижнику о том, что тот близок к смерти и что гораздо предпочтительней для него было бы остаться в живых и вернуться к мирской жизни, чтобы путем совершения ритуалов и жертвоприношений накопить «религиозные заслуги» (*puṇya*). Однако Бодхисаттва не поддался «вкрадчивым речам» Мары. Любая жизнь, по его словам, кончается смертью. Он твердо решил не прекращать подвижничество, ведь когда плоть и кровь его «высохнут», то сознание прояснится и станет сосредоточенным. Потерпев неудачу, Мара удалился.

Однако в сутре данный фрагмент выглядит «лишним». Открывая главу «Найранджана», он нарушает типичную для «Лалитавистары» структуру текста, в которой эпизод обычно излагается прозой, а затем пересказывается стихами. Кроме того, в начале главы отсутствуют привычные «формулы», предваряющие все остальные разделы произведения, такие как *iti hi bhikṣavo* («так, о монахи») или *atha khalu bhikṣavo* («и вот, о монахи»). Короткий прозаический текст, вводящий гатхи, начинается непосредственно с повествования: *māraś ca bhikṣavaḥ pārīyaṇ <...>* («и злодей Мара, о монахи <...>»). Лишь после эпизода с Марой, где прозаическая рамка, обрамляющая стихотворный диалог, замыкается фразой «когда так было сказано, злодей Мара, несчастный, опечаленный, унылый и огорченный, исчез», следует текст, который должен был бы открывать главу: *atha khalu bhikṣavo bodhisattvasya etad abhūt <...>* («И тогда, о монахи, у Бодхисаттвы родилась такая [мысль] <...>»). К тому же композиция рассматриваемого фрагмента сама по себе имеет законченный вид: сюжет начинается приходом Мары к Будде со словами искушения, а заканчивается поражением и уходом злодея. Кроме того, описанию аскезы Бодхисаттвы посвящена предыдущая, 17-я глава «Лалитавистары» («Трудноисполнимые деяния»). Соответственно, рассказ о стойкости в подвижничестве был бы уместнее там, однако этот раздел сутры имеет свой собственный стихотворный пересказ изложенного до этого в прозе сюжета о шестилетнем суровом подвижничестве Бодхисаттвы, поэтому выглядит вполне законченным и без диалога с Марой.



Разумно предположить, что рассматриваемый эпизод представляет собой позднюю интерполяцию. Обращение к китайским переводам «Лалитавистары» подтверждает это. Как сообщают Н. В. Александрова и М. А. Русанов, данный сюжет отсутствует в переводе сутры на китайский язык, выполненном в IV в. Фа Ху, но имеется в переводе VII в., выполненном Дивакарой [Александрова, Русанов 2012: 45]. Таким образом, фрагмент был включен в произведение после IV в. Однако это отнюдь не означает, что мы имеем дело с поздним текстом. В «Суттанипате» Палийского канона («Суттанипата», 2. 424–448)<sup>1</sup> и в «Махавасту» [Mahāvastu 2003, II: 155–156] имеются стихи, демонстрирующие такое текстуальное сходство с фрагментом «Лалитавистары», что не может быть сомнений в их общем происхождении.

Ниже приводится перевод одной из редакций диалога Мары и Бодхисаттвы, представленной в «Лалитавистаре». Курсивом выделены те части текста, которые совпадают во всех трех его вариантах:

1–3. [Где] прекрасные леса, лесные заросли и лианы, в восточной стороне Урубильвы, где [течет] река Найранджана, к [Бодхисаттве], прилагающему усилия, неизменно стойкому в доблести, действующему мужественно ради обретения совершенного покоя, приблизился Намучи, говорящий вкрадчивые речи: «Вставай, сын шакьев, зачем тебе изнурять [свое] тело?»

4. Для живого жизнь – благо, живой ты будешь исполнять дхарму, живой делает такие вещи, сделав которые, [потом] не испытывает сожаления

5. Ты изможденный, бледный, несчастный, смерть твоя близко, [в тебе] на тысячу частей смерти – одна часть жизни!

6. [Если] ты будешь постоянно раздавать дары и возливать асниготру, обретешь великую заслугу, зачем тебе предаваться [чрезмерным] усилиям?

7. Труден путь усилия, тязостно (букв. «трудно осуществимо» – Д. К.) обуздание сознания». Вот такую речь Мара сказал Бодхисаттве.

8. Так говорившему Мару отвечал Бодхисаттва: «Друг опьяненных, злодей, ты пришел ради собственной выгоды.

9. У меня, о Мара, нет ни малейшей нужды в заслугах; кто нуждается в заслуге, с теми тебе и следует говорить.

10. Я не думаю о смерти, ведь жизнь [всегда] кончается смертью, я неизменно буду предан воздержанию.

11. Ветер высушит даже потоки рек, тем более он высушит тело и кровь тех, кто прилагает усилия.

<sup>1</sup> Ссылка дается по изданию: [Suttanipāta 2004]

12. Когда высохнет кровь, то высохнет плоть, а когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, и затем [в нем] пребудут [благое] намерение, мужество и сосредоточенность.

13. У меня, живущего так, обретшего высшее сознание, ум не обращает внимание на тело, — посмотри на чистоту [моего] существа!

14. У меня есть [твердое] намерение, а также имеются мужество и мудрость, я не вижу в мире того, кто лишит меня мужества.

15. Лучше смерть, похищающая жизненные силы, но не презренная жизнь в зависимости! Лучше умереть в бою, чем жить побежденным!

16. Слабый не побеждает войско, а победив — не радуется этому, побеждает герой, я легко одержу победу над твоим войском, о Мара.

17–18. Желания — твоё первое войско, а вражда — второе, голод и жажда — третье, а возжеление — твоё четвертое войско, лень — твоё пятое [войско], а страхом называется шестое, сомнение — седьмое, а гнев и злоба — восьмое.

19–20. Алчность, хвала, почет и слава, которая получена незаслуженно, превознесение себя и принижение другого — это войско Намучи, друга злых, мучителя, в котором пребывают некоторые шраманы и брахманы.

21. Твоё войско, которое побеждает мир вместе с богами, я сокрушу мудростью, как сосуд из необожженной глины [можно разрушить] водой.

22. Укрепив бдительность и утвердившись в мудрости, я буду действовать осознанно. Что ты сделаешь, глупец?

Наличие трех вариантов одного текста в литературе тхеравады (Палийский канон), локоттаравады («Махавасту») и махаяны («Лалитавистара») свидетельствует в пользу значительной древности первоначальной версии, о содержании которой позволяют судить выделенные нами фрагменты.

В Палийском каноне рассматриваемые гатхи составляют отдельную стихотворную сутту, озаглавленную «Сутта об усилиях» (*Padhānasutta*). Действительно, отмеченная выше завершенность текста говорит о том, что перед нами самостоятельное произведение, одна из «религиозных баллад», о которых писал М. Винтерниц [Winteritz 1977, II: 253]. В часть общего повествования диалог Бодхисаттвы и Мары превратили составители «Махавасту» и «Лалитавистары».

Возникает вопрос, о каком эпизоде жития на самом деле идет речь? Ведь в контексте повествования обоих жизнеописаний Будды приведенный диалог выглядит довольно странным. Гаутама решительно говорит Мару, что он ни за что не откажется от аскетических усилий. Однако глава «Найранджана» как раз и повествует об отказе

Бодхисаттвы от подвижничества, хотя ему не свойственно нарушать обещания. В самом изображении аскезы акцент делается на тщетности самоистязаний будущего Будды, они имеют ярко выраженную негативную оценку. Тогда как в рассматриваемом стихотворном отрывке они оцениваются прямо противоположным образом.

Тхеравадины, не помещавшие этот диалог в контекст житийного повествования, тем не менее тоже испытывали затруднения в вопросе о соотнесении его с последовательностью событий, образующих легенду о Будде. Дело в том, что в палийской редакции гатх речь Готамы заканчивается не так, как в «Лалитавистаре». В конце сутты он прямо говорит о своей деятельности основателя общины:

20. Подчинив мысль и укрепив внимательность, я буду ходить из царства в царство, обучая многих учеников.

21. Они, серьезные и прилагающие усилия, следуя наставлениям, [полученным] от меня, лишённого желаний, пойдут [в то место], придя в которое, не будут испытывать сожаления.

Палийские комментаторы объясняли наличие этих строф тем, что в сутте речь идет о двух периодах жизни Будды: об аскезе и о событиях после просветления [Malalasekera 1960, II: 615]. Но подобное объяснение не выглядит убедительным: ответ Готамы Маре – это одна непрерывная, вполне последовательная речь. Нет никаких оснований, чтобы делить ее на два различных эпизода.

Тема создания общины есть и в гатхах из «Махавасту»:

24. Сделав оружием непоколебимую внимательность и покорив тебя, я, обретший мужество, странствующий, поведу [за собой] и мирян.

25. Глупые, неразумные люди предаются легкомыслию, я поведу их туда, где благодаря отсутствию желаний прекращается страдание.

Победа над Марой в двух редакциях текста, очевидно, связывается с созданием общины. О какой же победе идет речь? Трудно удержаться от соблазна отнести рассматриваемый диалог к просветлению Будды на берегу Найранджаны под деревом Бодхи. Действительно, во всех жизнеописаниях Будды присутствует рассказ о его победе над Марой непосредственно перед просветлением (в «Лалитавистаре» – глава 21). Главными элементами этого знаменитого сюжета являются наступление страшных войск Мары, пытающихся напугать Бодхисат-

тву, попытка трех прекрасных дочерей искусителя соблазнить Гаутаму и, наконец, – препирательство между Шакьямуни и Марой. Все это мы находим и в «Падхана-сутте». Войска Мары представлены здесь в виде персонификаций людских пороков, а имена отсутствующих в тексте сутты дочерей Мары совпадают с названиями двух войск: *Taṇhā* – Вожделение, *Aratī* – Вражда (третью дочь зовут *Rāga* – Страсть).

В Палийском каноне есть несколько прозаических сутт, описывающих просветление Будды. Однако в них не говорится о Маре. Так, в уже упоминавшейся «Махасаччака-сутте» Готама рассказывает Аггивесане, как, оставив аскезу, он начал принимать пищу, окреп физически, затем прошел четыре ступени медитации, вспомнил свои прошлые рождения, обрел божественное зрение и другие качества просветленного [*Mūlapaṇṇāsapāli*: 364–389]. В «Бхаябхерава-сутте» повествуется о том, как Готама преодолел ночные приступы страха, и лишь затем прошел необходимые ступени медитации [*Ibid.*: 34–56]. В канонах школ, использовавших санскрит, также встречаются рассказы о просветлении без борьбы с Марой [*Waldschmidt* 1960]. По всей видимости, в раннем буддизме существовали разные варианты этого сюжета. Вполне убедительным выглядит суждение ряда ученых о том, что «легенда о Маре, несомненно, берет свое начало в “Падханасутте”» [*Malalasekera* 1960, II: 615; *Khosla* 1989: 71]. Сухое и монотонное повествование палийской прозы вряд ли было способно увлечь воображение читателя. Рассказ о Маре с его ужасным войском и соблазнительными дочерьми придал истории эпический характер, сделал ее красочной и интересной. Не случайно именно он стал одним из любимых сюжетов буддийского искусства у разных народов.

Однако что же помешало авторам «Лалитавистары» интерполировать эти гатхи в главу о просветлении? Ответ на этот вопрос представляется очевидным: содержание речи, которую произносит Бодхисаттва, не согласуется с общеподддийским представлением о достижении просветления через прохождение определенных ступеней медитации. Идхи, которые так решительно отстаивает Гаутама, явно противоречат буддийской доктрине. Бодхисаттва собирается обрести «высшее сознание» с помощью некоего «иссушения» собственной плоти и крови. Это мало напоминает «срединный путь», который проповедовал Будда.

Как известно, в Древней Индии умерщвление плоти играло ведущую роль во многих духовных практиках. Различные предписания,



касающиеся аскезы (*tapas*), встречаются как в памятниках шраманских религий, так и в литературе ортодоксального брахманизма, а также и в эпосе. В «Шатапатха-брахмане» самоистязания и посты упоминаются неоднократно, однако служат различным целям: очищению во время совершения посвятельного обряда «дикша» (*dīkṣā*) («Шатапатха-брахмана», III. 1. 2. 1)<sup>1</sup>, достижению небесного мира («Шатапатха-брахмана», X. 4. 4. 1–4; XI. 2. 6. 13) и пр. Сообщается, что Праджапати изнурял себя в течение тысячи лет, чтобы преодолеть смерть и зло и породить живые существа («Шатапатха-брахмана», X. 4. 4. 1–4). «Законы Ману» упоминают аскетизм как одно из главных средств для очищения духа («Законы Ману», XI. 194; XI. 243)<sup>2</sup> и избавления от греха («Законы Ману» XI. 228; XI. 242; XII. 104; XII. 240): «Дух очищается посредством священных знаний и аскезы <...>» («Законы Ману» V. 109). Умерщвление плоти выступает одним из основных приемов духовного совершенствования в джайнизме и адживике. Самое раннее из дошедших до нас описание джайнского пути к духовному освобождению представлено в «Аяранге», где монаху рекомендуется свести к минимуму потребление пищи и любую телесную активность [Bronkhorst 1993: 31].

Такой род подвижничества завершается смертью от истощения. Обряд «самлекхана», предполагающий полный отказ от пищи, и по сей день практикуется джайнскими аскетами как наиболее достойный способ уйти из жизни. Репутацию самых строгих аскетов еще в древности получили адживики. Помимо суровых постов и традиционных для индийских подвижников типов самоистязания, они, как сообщают буддийские и джайнские источники, зарывали себя по горло в землю либо пребывали в неких «земляных горшках» [Basham 1951: 109–115]. Описания различных приемов самоистязания в изобилии встречаются в индийском эпосе, однако его функции имеют мало общего с искуплением греха и духовным просветлением. Тапас, который совершают лесные подвижники в эпосе, либо служит средством достижения вполне конкретной цели (обретение магического оружия, магических способностей, потомства и т. д.), либо является типологической чертой

---

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на «Шатапатха-брахману» даются по изданию: [Śatapatha-Brahmana 1964].

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на «Законы Ману» даются по изданию [Manu-Smṛiti].

определенного рода персонажей – тапасвинов – и тогда о его цели ничего не говорится [Алиханова 2002: 84–88]. Очевиден общий принцип, лежащий в основе тапаса: чем больше истощается физическое тело подвижника, тем большую магическую силу, выраженную в виде некоего внутреннего жара, он обретает.

Аскеза, о которой говорит Бодхисаттва, представляет собой умерщвление плоти в буквальном смысле. В противостоянии с Марой он намерен уничтожить собственное тело. Для того, кто знаком с древнеиндийской словесностью, и это не покажется новостью. Достижение небесного мира представлялось возможным лишь тогда, когда разрушена физическая оболочка. Как и в рассматриваемых гатхах, зачастую тело представлено в виде его компонентов. Нельзя не заметить в словах «Махабхараты» сходства с речью Гаутамы: ««Когда мунн изнурен аскезой, спокоен, [когда] плоть, кости и кровь его истощены, когда мунн освобожден от двойственности и стоек в [обете] молчания, тогда, победив этот мир, он завоевывает другой мир» («Махабхарата», I. 86. 16)<sup>1</sup>. Такие представления не чужды и брахманской ортодоксии: «Те идут в небесный мир, кто совершает *саттру*. Они зажигают себя при помощи *дики* и пекут себя при помощи *упасада*. Этими обоими [действиями] они отрезают свои волосы, обоими они [уничтожают] свою кожу, обоими они [уничтожают] свою кровь, обоими они [уничтожают] свою плоть, обоими они [уничтожают] свои кости, обоими они [уничтожают] свой костный мозг. В саттре атман – это жертвенный дар. Воистину, воспринимая себя как дар, они идут в небесный мир» (*Taittirīya Saṃhitā*, VII. 4. 9. 1).

Странным в речи Бодхисаттвы может показаться упоминание ветра, который должен иссушить тело подвижника. Присутствие этого упоминания во всех вариантах текста не оставляет сомнений в том, что оно составляло часть первоначальной редакции.

«Ветер высушит даже потоки рек, тем более он высушит тело и кровь тех, кто прилагает усилия. Когда высохнет кровь, то высохнет плоть, а когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, и затем [в нем] пребудут [благое] намерение, мужество и сосредоточенность» («Лалитавистара»).

---

<sup>1</sup> Ссылка дается по изданию: [Mahābhārata 1937–1964].

«Высохнет тело, желчь, флегма и рожденное ветром, пусть же теперь пропадут [мой] плоть и кровь. Когда иссякнет кровь, то сознание прояснится, усилятся внимательность, мужество и сосредоточенность» («Махавасту»).

«Когда высохнет кровь, высохнут желчь и флегма; когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, усилятся внимательность, мужество и сосредоточенность» («Падхана-сутта»).

Эта деталь также имеет параллели в древних памятниках:

«За тысячу лет он полностью отчистил себя; и тот, кто отчистил все, — это ветер, который отчищает дуновением; и то зло (*rārtāṇaṁ*), которое он полностью отчистил, — это его тело» («Шатапатха-брахмана», X. 4. 4. 3).

В приведенном отрывке тело напрямую отождествляется с грехом (*rārtaṇ*). Такое отождествление встречается в «Шатапатхе» не единожды:

«Он, который знает: “Это мое [новое] тело создано при помощи того [тела яджни], так это мое [новое] тело сформировано”. И точно так же, как змея избавляется от собственной кожи, так и он избавляется от своего смертного тела, от греха (*rārtaṇo*)» («Шатапатха-брахмана», XI. 2. 6. 13).

В «Шатапатха-брахмане» говорится также, что для того, чтобы избавиться от смерти и зла (или греха, *rārtaṇ*), Праджапати тысячу лет предавался аскезе (X. 4. 4. 1). Кроме того, в дхарма-сутрах грех (*rārtaṇ*, *rāra*) подлежит устранению посредством умерщвления плоти («Гаутама-дхармасутра», XVII. 16; «Васиштха-дхармасутра» XX. 47)<sup>1</sup>. Представление о физическом теле как препятствии на пути к ясности духа лежит в основе многих разновидностей аскезы в Древней Индии. Телесная активность считалась наиболее зловредной по сравнению с речевой и мысленной и поэтому она первая подлежала устранению [Bronkhorst 1993: 26–44].

В рассматриваемых гатхах прямого отождествления тела с грехом мы не находим. Борьба ведется против Мары, который характеризуется в стихах эпитетом *rārīyaṇ* («Падхана-сутта» — *rārīta*, «Махавасту» — *rārīta*). Лексическая близость к слову *rārtaṇ* из брахманической прозы вряд ли является простым совпадением. В текстах ортодоксаль-

---

<sup>1</sup> Ссылки даются по изданию [Dharmasūtras 1999].

ной религиозной традиции слово *rāra* скорее означало «скверна», «не-чистота», «зло», чем «грех» как проступок или моральный недостаток. Такой оскверненностью и характеризуется человеческое тело. Однако несомненна также связь тела с душевными страстями, представление о которой было характерно для традиций подвижничества в Древней Индии. Иными словами, окончательное избавление от страстей предполагало и избавление от тела.

Еще одним элементом связи между рассматриваемыми гатхами и традицией брахманизма является имя Намучи (*Naṃuci*), которым назван Мара. Противник Бодхисаттвы таким образом отождествляется с ведийским асурой Намучи, с которым боролся бог Индра. Как обычно, миф невозможно реконструировать на основании гимнов «Ригведы», но, согласно брахманической легенде, Индра, не сумев одолеть в поединке Намучи, заключил с ним договор, согласно которому они оба не могут уничтожить друг друга ни днем, ни ночью, ни мокрым оружием, ни сухим. И однажды, когда Индра напился вина (*surā*), Намучи похитил у него жизненную силу, сому и пищу. Ашвины и Сарасвати исцелили обессилевшего бога. И тогда Индра на рассвете «пенной вод» отрубил голову асуре, таким путем избежав нарушения соглашения [Bloomfield 1893: 143–163; Macdonell 1897: 161–162]. В Палийском каноне есть и другие контексты, где Мара назван Намучи. Некоторые буддологи видят в этом переосмысление хорошо знакомого слушателям буддийской проповеди демонического персонажа в духе нового учения [Khosla 1989: 74–75]. В гатхах место традиционного сокрушителя Намучи, Индры, занимает Будда. Возможно, с этим связана царская природа обоих героев.

\* \* \* \*

Какой вывод можно сделать из всего сказанного выше? Рассматриваемые гатхи содержат древний рассказ о просветлении, идеи которого противоречат буддийской сотериологической доктрине, но близки другим древнеиндийским учениям. Напрашивается заключение, что гатхи представляют собой изначально некий небуддийский текст, обработанный буддистами в своих целях и ставший зерном, из которого развился сюжет о борьбе Бодхисаттвы с Марой на месте просветления. Следует обратить внимание и на то, что в совпадающем в трех редакциях тексте отсутствует имя главного персонажа. Нам не-



известно, о ком шла речь в первоначальном, небуддийском, варианте, кто был героем, победившим Намучи и позволившим ветру иссушить свою кровь и плоть. Это мог быть некий чтимый учитель одного из шраманских течений, или даже сам Индра в каком-то неизвестном, позднем варианте сюжета побеждавший Намучи не с помощью пены, а благодаря тапасу. К сожалению, имеющаяся в нашем распоряжении информация не позволяет более точно выявить предыстории интересующего нас сюжета.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Dharmasūtras* 1999 – *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasīṣṭha* / Ed. and tr. by P. Olivelle. New York, 1999.
- Lalita-Vistara* 1958 – *Lalita-Vistara* / Ed. by P. L. Vaidya Darbhanga, 1958.
- Mahābhārata* 1937–1964 – *Mahābhārata-saṃhitā*. In 13 vols. Poona, 1937–1964 // [URL]: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/mbh/mbh.htm> (дата обращения: 05.06.2011).
- Mahāvastu* 2003 – *Mahāvastu avadāna* / Ed. by R. Basak. In 3 vols. Darbhanga, 2003.
- Mūlapaṇṇāsapāli–Mūlapaṇṇāsapāli* // *Tipiṭaka / Suttapiṭaka / Majjhimanikāya* // [URL]: <http://tipitaka.org/romn> (дата обращения: 05.06.2011).
- Manu-Smṛti* – *Manu-Smṛti* // [URL]: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/postved/dhs/manu/manu.htm> (дата обращения: 05.06.2011).
- Satapatha-Brāhmaṇa* 1964 – *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā* with extracts from the commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvidegaṅga / Ed. by A. Weber Varanasi, 1964.
- Suttanipāta* 2004 – *Suttanipāta* / Pali Text with English Translation by V. Fausbøll. Delhi, 2004.
- Taittirīya Saṃhitā* – *Die Taittirīya Saṃhitā* / Herausgegeben von A. Weber. Leipzig: Brockhaus, 1871–1872 // [URL]: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvts/ts/ts.htm> (дата обращения: 05.06.2011).

### Публикации

- Александрова, Русанов 2012 – Александрова Н. В., Русанов М. А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета // *Indologica. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Кн. 2* / Под ред. И. С. Смирнова, сост. Л. Куликов, М. Русанов. М.: РГГУ, 2012. С. 21–62.
- Алиханова 2002 – Алиханова Ю. М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // *Петербургский Рериховский сборник. Вып. 5*. СПб., 2002. С. 84–129.
- Basham 1951 – *Basham A. L. History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*. London, 1951.

- Bloomfield 1893 – *Bloomfield M.* Contributions to the Interpretation of the Veda // Journal of the American Oriental Society. 1893. Vol. 15. P. 143–188.
- Bronkhorst 1993 – *Bronkhorst J.* The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Delhi, 1993.
- Khosla 1989 – *Khosla S.* The Historical Evolution of the Buddha Legend. New Delhi, 1989.
- Macdonell 1897 – *Macdonell A. A.* Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
- Malalasekera 1960 – *Malalasekera G. P.* Dictionary of Pali Proper Names. In 2 vols. London, 1960.
- Waldschmidt 1960 – *Waldschmidt E.* Die Erleuchtung des Buddha // Indogermanica Festschrift für Wolfgang Krause. Heidelberg, 1960. S. 214–229.
- Winternitz 1977 – *Winternitz M.* A History of Indian Literature. In 3 vols. Delhi, 1977.

Л. М. Коротецкая

## МОТИВЫ НАСЛЕДИЯ МАХАСИДДХ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКЕ СОВРЕМЕННЫХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ «АЛМАЗНОГО ПУТИ» ОЛЕ НИДАЛА

Важнейшей тенденцией институционализации тибетского буддизма на Западе является формирование социорелигиозного института мирян преимущественно из новообращенных буддистов-европейцев. Проблематику исследований темы во многом определяет отношение современных светских адептов к традиционному буддизму в контексте западной культуры. Сам факт обращения к тибетскому буддизму западных практикующих, их потребности в духовном руководстве и медитации формируют определенные требования к этническому, традиционному буддизму. Ключевая проблема перехода тибетского буддизма на Запад зачастую формулируется как «вопрос монашества», когда структуры традиционного тибетского монашества «не вписываются» в контекст современной культуры [Scheer 2009].

Одной из «движущих сил» в распространении тибетского буддизма на Западе стала школа кагьюпа, в особенности карма-кагью (bKa'brgyud pa's – «линия устной передачи»). Наибольшее число ново-

обращенных буддистов в Европе, Южной Америке и России состоят в международной организации «Алмазный путь» школы карма-кагью, объединяющей 600 общин. Религиозно-философская доктрина «Алмазного пути» прослеживается по книгам основателя, ламы-европейца Оле Нидала («Открытие Алмазного пути», «Верхом на тигре» [Нидал 2004; Нидал 2010]), а также по многочисленным публикациям в СМИ и проводимым им публичным лекциям и курсам.

В своих лекциях и в программной работе «Каким все является» О. Нидал придерживается классической тибетской герменевтики буддийского разнообразия с точки зрения «Трех поворотов колеса Дхармы». Первому уровню буддийского обучения – Малому пути (*тихеравада*) – соответствует монашество. Здесь подчеркиваются причина и следствие – «карма», внешние обещания и необходимость избегать «мешающих эмоций». Второй уровень – Великий путь (*махаяна*), акцентирующий мудрость, сострадание и преобразование «мешающих эмоций»; он предназначен для мирян. На третьем уровне – Алмазном пути (*ваджраяна*), – который О. Нидал видит направленным к идеалу йогина, особое значение придается отождествлению с просветлением и поведением «как у Будды» – до тех пор, пока состояние Будды не будет достигнуто [Нидал 2009: 38, 73].

«Алмазный путь» школы карма-кагью распространяется О. Нидалом как светский, мирской, «йогический» буддизм. По его мнению, распространению буддизма чаще всего способствовали миряне, а монахи и монахини «не могли быть очень эффективны в этом, поскольку им многого не разрешается» [Нидал 1996а: 8]. Но затем, «когда буддизм приходил куда-нибудь, именно монашество определяло его своими одеждами и всевозможными видами своей деятельности. Есть также истории с другого края палитры: о безумных йогинах, питавшихся супом из крапивы и делавших дикие и непонятные вещи». Между этими «полюсами» находится то, что дает им жизнь – «хребет и реальная сила буддизма» – миряне: «Это они несут на себе груз, создают страны и расставляют все по местам, и если бы они не поддерживали монахов и монахинь, то тем быстро пришел бы конец, да и йогам бы тоже не поздоровилось» [Там же].

Светско-йогическая основа подхода О. Нидала сформулирована им декларативно: «Мои ученики “Алмазного Пути” по всему миру убедительно сочетают мотивацию мирянина – приносить пользу



другим – с высшем видением йогина. На внешнем уровне они живут в мире осмысленной жизнью, как можно более полезно и мудро управляясь с повседневными ситуациями. В то же время своей целью они считают постоянное благо всех существ, а на тайном уровне поддерживают недвойственный взгляд “Великой Печати”. Будучи по своей сути йогинами, они узнают свой ум во всем и благодаря всему, что происходит» [Нидал 1996б: 43]. Во многих интервью, лекциях и публикациях О. Нидал связывает буддийскую йогическую светскость с ценностями современной западной культуры: «Демократия, прозрачность, образование, критическое мышление и Интернет – все это позволяет существам разделять и воспользоваться буддийской информацией и приспособить ее к своей жизни. По этим причинам буддизм теперь достиг многих – соответствующими и подходящими путями, и можно говорить о недавнем резком усилении интереса к потенциалу ума в западных демократиях» [Nydahl 2000: 32]. Современные йогини – «посвященные мирские практики, которые теперь более свободны, чем когда-либо, чтобы использовать возможности жизни», открывают «новые направления и возможности для роста сегодня, когда буддизм все более и более вдохновляет Запад» [Ibid.].

Е. В. Бурлуцкая отмечает, что, хотя европейские и российские центры карма-кагью, основанные О. Нидалом, сохраняют традиционные линии передачи учения, они, как и сообщества других буддийских школ – сакья и ньингма<sup>1</sup> отличаются от классического тибетского прототипа. Одной из особенностей процесса адаптации буддизма к современным условиям жизни и ментальности является ориентация адептов карма-кагью не столько на теоретическое изучение, сколько на практическую пользу йогического образа жизни и активность для блага других [Бурлуцкая 2009: 80].

Трансформации процесса переноса учения Будды на Запад комментирует М. Вайтбрехт, подчеркивая различия между «культурой и передачей». Он отмечает, что если в начале развития буддийских групп, основанных О. Нидалом, «традиционные ритуалы и стиль поведения» определяли картину, то для «современной культуры, которая больше ценит мотивацию и взгляд, многие ритуалы переместились с внешнего уровня на внутренний» [Вайтбрехт 2008: 24–26].

---

<sup>1</sup> Школа гелугпа отличается от них в этом отношении.



Признавая богатое монашеское наследие карма-кагью, «буддизмом будущего» на Западе О. Нидал считает именно мирской буддизм. Он одобряет светского буддийского адепта, у которого есть семья и работа: не избегая перипетий повседневной жизни, он имеет мотивацию и видение йогина. Такой «современный йогин» эффективен в социуме, выполняет медитационные практики, изучает учение Будды, участвует в деятельности местного буддийского центра, работает для Дхармы и посещает буддийские мероприятия и курсы: «Я бы сказал, что мои ученики “Алмазного пути” – буддисты-миряне, когда они делают какую-нибудь умную работу и зарабатывают деньги. Другое дело – их видение, как в повседневной жизни, так и когда они перемещаются с одного курса на другой во время отпусков: когда они занимаются практикой и поддерживают свой стиль во всевозможных ситуациях, они – йогины» [Нидал 2004: 18].

В этом же ключевом интервью, озаглавленном «Безумная мудрость» и переведенном на несколько языков, О. Нидал определенно связывает себя и своих учеников с традицией махасиддх:

*Вопрос:* Жива ли еще традиция “безумной мудрости”?

*Ответ:* Да, я думаю, что некоторые мои ученики являются ее здоровым продолжением сегодня, и прежде всего это показывает функционирование наших групп “Алмазного Пути”. Исследовать свой ум во время свободного падения с парашютом, как многие из нас уже делают, ездить на машинах или мотоциклах на необычных скоростях по извилистым дорогам и работать или веселиться всю ночь, выходить за пределы большинства ограничений – все это означает приобщаться к запредельному, чем, по сути, и является “безумная мудрость”.

*Вопрос:* Разве не является безумный йогический стиль чрезмерным в нашем безумном современном мире?

*Ответ:* Как бы мы это ни называли, сильные переживания для некоторых людей – это образ жизни. Посмотрите хотя бы на мир экстремальных видов спорта. Но в любом случае всегда должен присутствовать хороший вкус. Сила учения Будды именно в том, что оно дает практическую пользу всем. Кто-то предпочитает жизнь, бедную новыми событиями, и принимает монашество. Другие хотят работать для семьи и общества, как миряне. И есть еще некоторое количество хороших людей, которые стремятся узнавать свой ум непосредственно, через соединение своего взгляда и медитации с йогическим стилем

жизни. Поэтому Будда дает методы для трех самых разных типов человеческого потенциала, и ответственность за поддержание “Алмазного Пути” лежит на третьем типе» [Там же].

Первый лама, который дал буддийское прибежище О. Нидалу и один из самых влиятельных его наставников, поддерживавший его активность на Западе – Лопён Цечу Ринпоче (1918–2003) – также интерпретировал деятельность О. Нидала в контексте традиции махасиддх и йогической реализации. Выступая 21 мая 1997 г. в Дхарма-центре «Карма Гён» (Испания), Лопён Цечу Ринпоче, давая тантрическое посвящение-благословение в традицию 84 махасиддх, так оценил активность О. Нидала и формы буддийской практики, подходящие для западного мира: «Почти все 84 Махасиддха следовали пути мирян, лишь некоторые из них были монахами. В наши дни путь мирян является для многих наиболее естественным и полезным путем. Поэтому я считаю, что Лама Оле Нидал может принести пользу своим подходом большому числу существ. В этом – цель Учения. Оно должно успокаивать наш ум, изменять его состояние и помогать нам понять, как работает причинно-следственная связь, чтобы мы могли менять свои жизни в позитивном направлении» [Лопён Цечу Ринпоче 2000: 73].

Действительно, одной из особенностей тибетской школы кармакагью является ее связь с индийскими тантрическими йогинами-практиками – *махасиддхами* (*mahāsiddha*). В их среде сформировались приемы и образы, характерные для ануттара-тантр – тантр наивысшей йоги. От других классов тантр они отличаются особой концентрацией на «всепронизывающей природе просветления». Целью здесь является осуществление «подлинной природы осознания» – недвойственности, состояния изначального Будды. Считается, что практика этих тантр способствует достижению Просветления за одну жизнь [Торчинов 2008: 182]. Расцвет движения махасиддх относится к X–XI вв. *Сиддха* (тиб. *grub thob* – «достигший осуществления») – буддийский мастер йоги, который в ходе медитационной практики с целью достижения просветления овладел магическими силами, проявление которых считалось в Тибете способом проповеди буддизма. Этих магических, сверхъестественных насчитывается восемь: 1) йогин может становиться большим или 2) малым (согласно легенде, тибетский йогин Миларепа (1052–1135) укрылся от грозы в брошенном на дороге полом роге, причем рог не стал больше, а Миларепа – меньше); 3) способен стать

легким либо 4) тяжелым; 5) мгновенно перемещаться в любую точку пространства; 6) достигать желаемого силой мысли; 7) подчинять время, вещи и предметы; 8) подчинять своей воле происходящие в мире и природе события. Сиддха обладает способностью обучать других мастерству, которым владеет [Буддизм 1992: 227]. Биографии 84 махасиддх даны в жизнеописаниях – *намтарах*. Духовные подвижники-махасиддхи (наиболее выдающиеся из сиддх, «великие совершенные») не придерживались монашеских уставов, не принимали формальных обетов, демонстрировали пренебрежение к социальным стереотипам, не признавали догм, вели свободный образ жизни странников. Как отмечает Е. А. Торчинов, махасиддхи, бросавшие вызов «традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте», были прежде всего практиками, йогинами, которых интересовало именно быстрое достижение религиозной цели – Просветления для блага всех существ, а не «схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских стенах» [Торчинов 2008: 186, 188].

Поучения и медитационные практики карма-кагью представлены О. Нидалом как продолжение передачи этой особой формы позднего индийского буддизма. Такие ее признаки, как фигура «свободного йогина» вне монашеского сообщества, использование секретных образов и практик, связанных с энергиями тела («махайога-тантры», «йогини-тантры») для реализации «недвойственной сути» – высшего буддийского видения «природы ума» (*махамудры*), акцент на практику медитации и возможность «быстрого» достижения религиозной цели – просветления – являются чрезвычайно привлекательными мотивами наследия махасиддх для современных новообращенных буддистов-европейцев. Западным практикующим импонирует свободомыслие и дерзость образов махасиддх, их приверженность прежде всего идеалам внутренней свободы.

Как отмечают Д. Сэмюэль и Б. Шерер, светские практикующие западных стран в настоящее время играют ключевую роль в процессе «вестернизации» и адаптации тибетского буддизма, подобно тому как в процессе развития буддизма в Тибете практикующие и их покровители сыграли решающую роль в процессе ассимиляции, благодаря ко-



тому сформировался тибетский буддизм. Наследие «сумасшедших йогин» — махасиддх, как и средневековые тибетские доктринальные дебаты о способах передачи учения махамудры, оказываются высоко релевантными историческими прецедентами в интерпретации нетрадиционных современных йогических светских буддийских учителей — таких, как поздний Чогьям Трунгпа и Оле Нидал.

В то же время Д. Сэмюэль критично замечает, что, хотя созданная махасиддхами «замечательная новая форма духовной практики» и теперь получает последователей в глобальном масштабе, будучи «не меньшим достижением, если мы понимаем социальный и культурный контекст», данное понимание ведет к дальнейшим вопросам: проблемы, с которыми сталкивались сиддхи, сопоставимы с проблемами современного глобального мира? Каково их значение и их уместность для современного — столь неоднозначного — социума? Некоторые аспекты человеческого бытия, действительно, постоянны, страдания и изменения неизбежны, но уместность тантрических методов для современного мира все еще неизвестна [Samuel 2006: 46].

Б. Шерер комментирует полемику, возникшую в контексте «йогического стиля» О. Нидала, и его «светского / йогического / махасиддх-нарратива», имеющую отношение как к нему непосредственно, так и к подражанию его стилю, «чаще демонстрируемому более преданными, чем критическими учениками». Много пунктов полемики относятся ко введению светско-йогического элемента в «Алмазный путь». Так, он цитирует высказывание О. Нидала в немецком интервью за 1997 г., где тот свободно признает, что часть полемики существует «вследствие его персонального стиля», и объясняет, что выполняет свою функцию буддийского защитника [Scherer 2009].

В лекции «Ежедневная жизнь йогина», прочитанной О. Нидалом в Вуппертале (Германия), появляется следующее программное заявление: «Мы прежде всего занимаемся практикой, мы — линия йогин Тибета. Наши великие примеры — это такие люди, как Миларепа, Марпа и воплощения Кармапы. Это означает, что Просветление для нас — не что-то внешнее, не просто идея, не что-то абстрактное или отдаленное, оно непосредственно касается всей нашей жизни». Характеризуя три уровня практики — монахов, мирян и йогин с точки зрения выполнения даваемых ими обетов, О. Нидал подчеркивает важность для йогин «постоянно поддерживать полную силы и интенсивности



жизнь, видеть все чистым, свежим, полным силы и потенциала». Если йогин «повесил нос, невесел, лишен свежести и психологического избытка, если испарилась его радость и сила», он теряет свои обеты [Нидал 1998: 32, 34].

Описывая возможности для современного человека «использования каждого дня» и любой ситуации для буддийской практики, О. Нидал формулирует рекомендации для повседневного использования, которые он называет «йогическим поведением ума» в течение дня:

- просыпаясь утром, закончить медитацию сна, если она была начата вечером;
- в течение дня удерживать «ощущение открытости, подобности сну и богатства возможностей пространства», и радоваться всему так хорошо, насколько возможно;
- под душем осознавать, что смывается все негативное, и повторять мантру Алмазного Ума;
- во время еды (мысленно) подносить ее Ламе, а также всем существам;
- в течение дня представлять Будду или Ламу над головой, или сияющими в сердце;
- выполнять работу эффективно, с осознанием и силой;
- мотивация йогина – это радость, все йогическое лучше всего приходит через радость;
- независимо от того, что видится и переживается в течение дня, видеть это как чистое, желать людям чего-то хорошего и полностью все осознавать [Там же: 36–43].

По характеристике О. Нидала, буддийские группы «Алмазного пути» предназначены для «критической элиты», их функция – «предложить духовный путь тем, кто слишком критичен и независим для чего-либо еще» [Nydahl 1995: 25]. Привлекательность данного духовного предложения для определенных людей объяснима в современном социально-культурном контексте, когда религиозность воспринимается уже не в качестве проявления конформизма, а как свободомыслие, как признак самостоятельности мышления. А. П. Забияко отмечает тенденцию к индивидуализации религиозности, когда «религиозная жизнь превращается в частное дело, личный выбор в пределах наиболее комфортных возможностей», вследствие чего появляется особый тип религиозной ментальности [Забияко 2008: 88, 90].

Согласно результатам проведенного нами социологического опроса (август–ноябрь 2009 г.) среди адептов «Алмазного пути», три четверти опрошенных соотнесли буддизм не с религией, а с образом жизни и мировоззрением [Коротецкая 2011: 114, 118]. Мотивами обращения к буддизму респонденты назвали потребности критически мыслить, поиск истины и познание мира, намерение быть сильным и ответственным. Значение буддизма респонденты определяли как «духовно-практическое» (система духовно-нравственного совершенствования, философская и этическая основа миропонимания). Буддизм ваджраяны привлек их как религия, которая не требует «веры», но предлагает «проверять» все на опыте. Важным социокультурным аспектом институционализации буддизма в форме «Алмазного пути» явилось его соответствие таким персональным духовным потребностям определенной части людей, как стремление к экспериментам, к получению нового опыта и самосовершенствованию, к совмещению духовно-религиозных практик с современной жизнью, к проявлению идеалистической активности. Основанием выбора буддийского мировоззрения европейцами стало стремление найти альтернативу ценностным ориентирам западной цивилизации (эгоцентризму, технократизму, мифу «культуры потребления» и др.). 40% респондентов мотивами обращения к буддизму назвали «потребность в счастье, радости, свободе и вдохновении». Главными духовными ценностями для большинства опрошенных являются «освобождение и просветление».

## ЛИТЕРАТУРА

- Буддизм 1992 – Буддизм. Словарь / Под ред. Н. Л. Жуковской. М., 1992.
- Бурлуцкая 2008 – Бурлуцкая Е. В. К вопросу о нетрадиционности буддизма линии Карма Кагью в России // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность. Сборник докладов Международной научно-практической конференции, 20–21 октября 2008 г. СПб., 2009. С. 77–91.
- Вайтбрехт 2008 – Вайтбрехт М. О заправке и передаче на Западе // Углубление практики (Приложение к журналу «Буддизм сегодня»). Киев, 2008. С. 24–27.
- Забияко 2008 – Забияко А. П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии // Религиоведение. 2008. № 4. С. 88–103.
- Коротецкая 2011 – Коротецкая Л. М. Буддизм Ваджраяны: философские основы, религиозные практики и распространение в России и Европе с 80-х гг. XX в. Новосибирск, 2011.

- Лопен Цечу Ринпоче – *Лопён Цечу Ринпоче*. Естественный и полезный путь // Мир Кагью. 2000. № 13. С. 71–73.
- Нидал 1994 – *Нидал О.* Верхом на тигре. СПб., 1994.
- Нидал 1996а – *Нидал О.* Монахи, миряне и йоги // Мир Кагью. 1996. № 4. С. 3–16.
- Нидал 1996б – *Нидал О.* Оказавшиеся в центре общества // Мир Кагью. 1996. № 5. С. 41–44.
- Нидал 1998 – *Нидал О.* Ежедневная жизнь йогина // Мир Кагью. 1998. № 9. С. 32–43.
- Нидал 2004 – *Нидал О.* Безумная мудрость // Буддизм.Ru. М., 2004. № 8. С. 25–34.
- Нидал 2009 – *Нидал О.* Каким все является: учение Будды в современной жизни. М., 2009.
- Нидал 2010 – *Нидал О.* Открытие Алмазного пути: тибетский буддизм встречается с Западом. М., 2010.
- Торчинов 2008 – *Торчинов Е. А.* Краткая история буддизма: происхождение и развитие, философия и литература. СПб., 2008.
- Nydahl 1995 – *Nydahl O.* The 6 Liberating Actions // Kagyu Life International. 1995. № 3. P. 22–26.
- Nydahl 2000 – *Nydahl O.* Changing the Face of the Sangha // Buddhism Today. 2000. № 7. P. 31–33.
- Samuel 2006 – *Samuel G.* The Siddha as a Cultural Category // Holy Madness: Portraits of Tantric Siddhas / Ed. by R. Linroth. New York, 2006. P. 36–47.
- Scherer 2009 – *Scherer B.* Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition // Journal of Global Buddhism. 2009. Vol. 10 // [URL]: <http://www.globalbuddhism.org/toc.html> (дата обращения: 15.04.2011).

*Е. С. Лепехова*

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ЖЕНСКИХ СИНТОИСТСКИХ БОЖЕСТВ В ЯПОНСКОМ ЭЗОТЕРИЧЕСКОМ БУДДИЗМЕ XII–XIV вв.**

Религиозный синкретизм представляет собой крайне сложный, но, вместе с тем, и очень интересный объект для исследования. Благодаря ему можно не только рассмотреть процесс мультикультурного взаимодействия, но и проследить этапы зарождения и развития каждой из участвующих в этом процессе религиозных традиций. Одним из таких

примеров, на мой взгляд, является синкретизм буддизма и синтоизма в средневековой Японии.

Взаимодействие буддизма и синтоизма некоторые российские исследователи (Л. Б. Карелова, А. Н. Игнатович) относят к началу периода Нара. Правящая верхушка японского общества была заинтересована как в укоренении буддизма в качестве средства укрепления государственной власти, так и в поддержке синто, содержащего миф о божественном происхождении императорского рода. Относительно мирное сосуществование буддизма и синтоизма было связано с функциональным разделением двух религий. Считалось, что синтоистские божества контролировали преимущественно силы природы и определенные территории, а будды охраняли государство и апеллировали к внутреннему миру человека [Буддизм в Японии 1993: 27–31].

В этот период синтоистские божества-ками рассматривались с точки зрения буддизма как один из видов живых существ, которые должны были быть спасены с помощью буддийского учения. Для этой цели стали сооружаться специальные синто-буддийские храмы *дзинсудзи*, первые из которых были построены в 698 г. по указанию императора Момбу в провинции Исэ [Карелова 1998: 244]. В период Хэйан буддийские священнослужители читали перед алтарями синтоистских храмов сутры и возносили молитвы; ради спасения ками был введен обычай переписывания сутр и копирования изображений будд. Синтоистским божествам присваивались звания бодхисаттв, как достигшим определенного уровня на пути спасения. Следующим шагом было объявление богов покровителями каждого буддийского храма. Например, синтоистское святилище Инари дзиндзя считалось покровителем храма Тодзи. Храмы школ Сингон и Тэндай также имели своих божеств-покровителей с горы Коясан и из местности Хиэ [Там же].

В это же время, как считают многие исследователи, зародилось понятие *симбугу сюго*, как обозначение сочетания буддизма и синтоизма в самом общем виде. Исследователь японского буддизма Цудзи Дзэнносукэ составил следующую схему развития *симбугу сюго*:

1. Ками почитают закон Будды.
2. Ками охраняют закон Будды.
3. Ками освобождаются от страданий благодаря закону Будды.
4. Ками способны стать бодхисаттвами и, в конце концов, обрести природу Будды.
5. Ками являются воплощением Будды [Цудзи 1969: 478–479].



Характерным примером такого процесса, по моему мнению, является трансформация женских синтоистских божеств Сэйрю Гонгэн и Ниу Мёдзин в японском эзотерическом буддизме XII–XIV вв. и их отождествление с буддийскими *дакини* и самим буддой Махавайрочаной (яп. Дайнити Нёрай).

*Дакини* (тиб. *кхадро*, буквально «плывущая по небу») в буддизме ваджраяны представляют собой проявления энергии в женской форме и считаются могущественными защитницами Дхармы. Как отмечают некоторые исследователи индо-тибетского тантризма, слово *дакини* имеет несколько значений. В ранней индуистской традиции оно обозначало демонов, живущих на кладбище и питающихся плотью и кровью умерших людей. Как считалось, дакини (а также *даки*, существа мужского пола) сопровождают индуистскую богиню Дургу (или Кали) [Simmer-Brown 2002: 45–57]. Иногда они изображались рядом с богом Шивой в его ипостаси грозного божества Махакалы [Иянага 2003: 168–170].

В раннем японском эзотерическом буддизме под влиянием традиции, пришедшей из Китая, дакини также считались демоническими созданиями, поглощающими жизненный дух (*сёки*) живых существ. Однако в XIII–XIV вв. под влиянием эзотерической доктрины *хондзи-суйдзюку* дакини (в единственном числе) обрела статус отдельного божества – Дакини-тэн и прочно ассимилировалась с автохтонным синтоистским божеством Инари. Культ этого божества, связанный также с богиней плодородия Ука-но-ми-но-митама-но-оками<sup>1</sup>, восходит к VIII в. и связан с горой Инари в Фусими к югу от Киото. Как и во многих японских культах, слово «Инари» – одновременно название места, святилища, находящегося у подножия этой горы, и имя божества, культ которого возник в этом святилище и распространился по всей стране. В Фусими-Инари (伏見稻荷) и сейчас существует пять святилищ, три из которых, называемые соответственно Верхним, Средним и Нижним святилищами, особенно важны. По древнему синтоистскому обычаю божество каждого из этих святилищ идентифицируют с тем или другим богом японской «ортодоксальной мифологии»: например, в настоящее время Верхнее святилище считается посвященным Омия-но-мэ-но-оками (大宮能賣大神), Среднее святилище – Сата-хико-но-оками (佐田彦大神), или Сарута-хико-но-оками (猿田彦大神), а Нижнее святилище – Ука-но-ми-

<sup>1</sup> Имя «Инари» записывается двумя иероглифами: 稲 «рис» и 荷 «нести».

тама-но-оками (宇迦之御魂大神). Как считает Иянага Нобуми, из трех вышеупомянутых божеств только Инари соответствует Ука-но-ми-тама-но-оками. В «Кодзики» по поводу этого бога сказано, что он родился от брака бога Сусаноо-но микото и спасенной им девы Кусинада-химэ: «И вот, бог, которого родил [он], начав брачное дело с той Кусинада-химэ, по имени Ясима-дзинуми-но ками – Бог-Правитель Восьми Островов звался. А еще дитя, которое родил, сочетавшись с дочерью бог; Оо-яма-цуми-но ками по имени Каму-оо-ити-химэ – Божественная Дева из Ооити, [было] Оо-тоси-но ками – Бог Великой Жатвы. Следующим [родился] Ука-но-ми-тама-но ками – Бог-Священный Дух Пищи» [Кодзики 1994: 60].

Иянага Нобуми также полагает, что это божество могло отождествляться с богинями плодородия Тою-укэ-но-ками или О-гэцу-химэ-но-ками. О последней, в частности, повествует миф, в котором она предстает совершенно типичной богиней плодородия. Однажды бог Сусаноо-но ками попросил О-гэцу-химэ подать ему пищу: та вынула пищу всякого рода из своего носа, изо рта и из заднего прохода; бог нашел это непристойным и оскорбительным и убил богиню на месте; тогда из ее трупa вышли шелковичные черви и зерна пяти злаков, т. е. риса, проса, красной фасоли, пшеницы и сои. Этот миф, многочисленные варианты которого можно обнаружить как в Японии, так и у многих народов тропических регионов, видимо, отражает исконные функции этих богинь как богинь пищи, что и дает Нобуми основания связывать этих богинь с Инари [Иянага Нобуми 2003: 191–197].

Обычно считается, что культ Инари возник в 711 г. (или между 708 и 715 гг.) на горе Инари близ Киото как частный культ клана Хата (秦), потомков семейства, в прежние времена эмигрировавшего с континента. Там же находился знаменитый буддийский храм Тодзи школы Сингон, основатель которой, буддийский монах Кукай (Кобо-дайси, 774–835), привез из Китая в Японию доктрины ваджраяны в VIII в. В средние века божество Инари было включено в пантеон буддийских божеств и стало считаться покровителем храма Тодзи [Иянага Нобуми 2003: 168–248].

В японской традиции считалось, что ему прислуживают белые лисы (яп. *кирунэ*), поэтому Дакини-тэн стала изображаться в виде молодой женщины, восседающей на белой лисе. В одной руке она держала *ваджру* и меч – символ власти в буддизме, в другой – три драгоценности.

Однако, как считает исследователь К. Э. Смирс, возможно, что отождествление дакини и лисы произошло под влиянием местных представлений о лисьих колдовских чарах, сложившихся ранее. Лишь в Средние века под влиянием тантрического буддизма и практик *сюээн-до*, включавших элементы даосской магии, Дакини-тэн на белой лисе стала ассоциироваться с посланцем Инари [Karen Ann Smyers, 1999: 84–86].

В Средние века Дакини-тэн считалась божеством плодородия, приносящим удачу. Заклинания дакини (*дакини-но хо*) использовались в ритуалах, употреблявшихся во время интронизации японских императоров и считались эффективным средством для достижения придворной карьеры. В летописи «Кокон тёмон дзю» («Собрание записанного и услышанного в старые и новые времена») рассказывается о том, как регент Фудзивара-но Тададзанэ (1078–1162) по прозвищу Тисоку-ин доно получил высокую должность благодаря совершению ритуалов Дакини-тэн. Он приказал буддийскому монаху, известному силой своих возгласений, практиковать *дакини-но хо* (咤祇尼法) («учение дакини»), которое было известно своим воздействием. Монах сказал: «Это учение никогда не подводило. Через семь дней оно подействует; в противном случае следует продлить его еще на семь дней». Прошло семь дней, и монах попросил Тададзанэ послать кого-нибудь посмотреть, и посланец увидел лису, которая пришла и ела подношения, ничуть не боясь окружающих людей. Монах отметил, что это благоприятный признак, однако следует продлить ритуал еще на семь дней. Так и поступили; в конце этого срока Тададзанэ во время дневного отдыха увидел красивую женщину, проходившую мимо его постели. Ее волосы были на три *сяку* длиннее подола ее шелкового платья. Тададзанэ схватил их <...>. Однако видение резко рванулось от него, и волосы остались в его руке; тут Тададзанэ проснулся и увидел, что держит лисий хвост. Монах, за которым он тотчас же послал, узнав об этом сне, возрадовался и сказал, что ранее никогда не слышал о столь удачном результате своих молений, и что на следующий день, в час лошади (с 11 до 13 ч) желание Тададзанэ исполнится. Монах был прав: действительно, в указанный час прибыл гонец от императора с весьма благоприятным посланием. Затем Тададзанэ стал министром и наградил монаха высоким постом. Тададзанэ выучил ритуалы дакини, применял их для исполнения желаний, и это всегда приносило пользу. Лиса, появившаяся во сне и съевшая подношения, безусловно была самой Дакини-тэн. Лисий хвост сохранялся

как сокровище, для него построили небольшое синтоистское святилище, названное «Храмом небесного божества счастья» [Кокон тюмон дзю 1966: 294–315].

В «Гэмтэй сэйсуйки» («Записи о расцвете и упадке феодальных кланов Минамото и Тайра») приводится рассказ о том, как вельможа Тайра Киёмори (1118–1181) во время охоты встретил лисицу на равнине Рэндай и уже хотел застрелить ее, как та вдруг обернулась желтой женщиной, и назвалась «Царем перекрестья семидесяти четырех дорог (七十四道の中の王)». Размышляя об этом, Киёмори заключил что она является одним из воплощений Дакини-тэн (в тексте Датэн) – «Божественным царем-Почтенной лисицей» (яп. Кико тэнно) и, если он желает преуспеть, ему следует полностью соблюдать «Закон Датэн» [Smeyers 1999: 84].

В трактате монаха Синдзё «Дзюхо ёдзинсю» («Об осмотрительном применении Дхармь») (1270), где содержится критический обзор учения и ритуалов секты Татикава, описывается, в частности, ритуал поклонения черепу (*хондзон*), который исполнялся адептами этой секты [Sanford 1991: 16–17]. Этот ритуал также включал в себя заклинания дакини. Как поясняет Синдзё, если все обряды поклонения черепу были соблюдены правильно, то в качестве благоприятного знамения должны явиться семь дакини в образе семи шакалов или семи будд [Ibid.: 17].

В «Ёдзинсю» также говорится, что дакини (или *дакини-дэва*) воплотилась в дочери царя дракона Нагаканье (яп. Дзэннё), которая достигла просветления в возрасте восьми лет [Ibid.]. Притча о дочери царя дракона, сумевшей стать буддой, несмотря на свой юный возраст и женский пол, впервые встречается в «Сутре о цветке Лотоса чудесной Дхармь» (санскр. «Саддхармапундарика-сутра», яп. «Хоккэ кё») [Сутра 1998: 209–210]. В Средние века в Японии эта сутра и связанные с ней притчи были очень популярны, во многом благодаря проповеднической деятельности школы Тэндай. История дочери царя дракона, на которую ссылались многие комментаторы сутры и авторы буддийских трактатов, являлась характерным примером того, что любое живое существо, даже женщина, принадлежащая к разряду монструозных существ (в индийской традиции – змей-нагов, а в китайской и японской, соответственно, драконов), способно стать буддой, поскольку все живые существа изначально обладают природой Будды.

О том, сколь почитался образ дочери царя драконов в средневековой Японии, говорит тот факт, что иногда она отождествлялась с синтоист-



ской богиней Сэйрю Гонгэн (清滝権現). Сэйрю Гонгэн считалась покровительницей храмов Дайгодзи и Дзингодзи в Киото, принадлежавших к школе Сингон. По легенде, она являлась в видениях монахам храма Дайгодзи, и впоследствии монах Синкэн (1179–1261) создал ее *мандалу*. Сэйрю Гонгэн часто изображалась вместе с драгоценностью, исполняющей желания (санскр. *чинтамани*). Эта драгоценность, в свою очередь, являлась одним из объектов поклонения в ритуалах эзотерического буддизма (яп. *миккё*)<sup>1</sup> [Kadoya Atsushi]. Очевидно, по этой причине Сэйрю Гонгэн также стала восприниматься как воплощение (санскр. *аватара*) двух других божеств тантрического буддизма, которые также считались обладателями драгоценности чинтамани: Нёйрин Каннон (санскр. Чинтаманичакра) и Дзюнтэй Каннон (санскр. Чунди)<sup>2</sup>. Японский исследователь Кадоя Адзуси также отмечает, что Сэйрю Гонгэн иногда отождествлялась с царем-драконом легендарного озера Анаватапта (яп. Мунэцути 無熱池). В буддийской космологии это озеро располагалось в центре мира. Считалось, что его воды гасят огонь плотских желаний, который причиняет страдания живым существам (отсюда его название «Анаватапта», букв. «свободный от жара»). Так же звали царя-дракона этого озера, который обрел состояние бодхисаттвы. Поскольку Сэйрю Гонгэн в традиции храма Тодзи считалась изначально божеством храма Голубого дракона (кит. Цинлунси, яп. Сёрюдзи) из китайской столицы Чаньань, то это может объяснить, почему ее также связывали с царем-драконом Анаватаптой.

Интересно, что драгоценность чинтамани в средневековой Японии также ассоциировалась с Дакини-тэн или с ее воплощением в образе божественного лиса (яп. *синко*). В буддийском тексте XIV в. «Кэйран сюё сю» («Сборник листьев, собранных в туманной долине») говорится: «Среди всех животных божественный лис [один способен] излучать свет из собственного тела. Вот почему божество проявилось в этом облике. Божественный лис – это проявление Авалокитешвары в “Колесе,

---

<sup>1</sup> Как предполагает Кадоя Адзуси, Сэйрю Гонгэн могла изображаться либо в двух ипостасях Каннон (см. выше), либо в виде обычной женщины с жемчужиной-чинтамани в руках. Последнее изображение могло также ассоциироваться с матерью Будды Шакьямуни.

<sup>2</sup> См. сайт музея Метрополитен (Нью-Йорк): <http://www.metmuseum.org/exhibitions/-listings/2009/japanese-mandalas> (дата обращения: 25.03.2011).

исполняющем желания” (*Нёйрин-каннон*). Вот почему его сущность – драгоценность, исполняющая желания, каковую называют “Царь Чинтамани” (*Синда-мани-о*). Эта драгоценность всегда излучает сияние ночью. Мы говорим также: на хвосте божественного лиса есть ваджра о трех концах (*сан-ко*), а на этой ваджре есть драгоценность, исполняющая желания <...> Вот почему это божество, обнаруживающее величественное сияние, освещает весь сущностный мир (яп. *хоккай*, санскр. *дхармадхату*) [Абэ 1989: 115–169].

Примечательно, что в этом отрывке божественный лис, обладающий драгоценностью чинтамани, также назван воплощением Нёйрин Каннон, которая, как было сказано выше, ассоциировалась в японском эзотерическом буддизме с Сэйрю Гонгэн. В другой главе из «Кэйран сюё сю», посвященной храму Бёдоин, рассказывается о связи чинтамани уже с царем драконов: «Бог-дракон также владеет этой драгоценностью как своим сердцем-печенью. Как правило, драгоценность, исполняющая желания, дарует способность выполнять все желания (*нёи-дзидзай*) и может вызвать дождь из драгоценностей всякого рода (*манпо*). Отсюда и следует это название – “драгоценность, исполняющая желания” (*нёи-ходзю*)» [Там же].

По моему мнению, связь Сэйрю Гонгэн и Дакини-тэн с драгоценностью чинтамани явилась одной из причин, почему в средневековой Японии дочь царя драконов из буддийской притчи и божество Дакини-тэн в ипостаси божественной лисицы стали восприниматься как проявления одного и того же женского божества плодородия исполнения желаний.

Другой синтоистской богиней, весьма почитаемой в японском тантрическом буддизме XII–XIV вв., была Ниу Мёдзин. Она и ее супруг – бог Кариба Мёдзин – считались божествами-покровителями синтоистского святилища горы Коясан, где также находились храмы школы Сингон. По легенде, Кукай разыскивал на горе Коясан подходящее место для основания храма. Он повстречал этих двух божеств, воплотившихся в виде двух охотников, которые указали ему нужное место. Впоследствии, в традиции школы Сингон, Ниу Мёдзин почиталась как воплощение будды Махавайрочаны (Дайнити Нёрай) в мире мандалы Чрева (санскр. *сарбхадхату-мандала*, яп. *тайдзокай мандара*), а ее супруг – Кариба Мёдзин – как воплощение того же будды в мандале Алмазного мира (санскр. *ваджрадхату-мандала*, яп. *конзокай мандара*). Поэтому

на мандалах этих божеств часто изображались санскритские знаки, символизирующие их единство с Махавайрочаной<sup>1</sup>.

Исследователь Абэ Рюити полагает, что Кукай придавал особое значение санскритским символам и звукам, считая их источником скрытой сакральной силы. В то время как другие буддийские школы специализировались прежде всего на толковании значения текстов священных сутр, Кукай главным образом анализировал их магический потенциал. Он постоянно подчеркивал, что каждая буква из сутр сама по себе, по своей форме и звучанию уже является воплощением мудрости и сострадания будд и бодхисаттв. Так, в одном из своих комментариев к «Лotosовой сутре» Кукай писал, что девять букв в заглавии сутры, написанные на санскрите («Саддхармапундарика-сутра»), являются графическими символами девяти главных божеств гарбхи мандалы, описанных в «Махавайрочана-сутре»: Махавайрочана в центре, вокруг него четыре будды и четыре бодхисаттвы, восседающие на лотосе. Ссылаясь на «Махавайрочана-сутру», Кукай утверждает, что в звуке каждой из этих букв выражена сила, устраняющая зло, очищающая и дарующая благо всем живым существам [Abe 1999: 53–58]. Можно предположить, что на ассоциацию Ниу Мёдзин с санскритскими священными буквами могли также повлиять традиционные синтоистские представления о сакральном значении звуков и слов. Еще на раннем этапе своего распространения в Японии (VI–VII вв.) буддизм воспринял синтоистские представления о священной силе слова, что выразилось в той большой роли, которую стали играть вербальные ритуалы (чтение сутр, мантр и дхарани) в официальных буддийских церемониях.

\* \* \* \*

Из всего вышесказанного, на мой взгляд, можно сделать следующие выводы. Под влиянием доктрины о единстве буддийских и синтоистских божеств (*хондзи-суйдзюку*) произошла трансформация как некоторых женских божеств синтоизма, так и буддийских божеств из пантеона ваджраяны, которые, в свою очередь, восходили к индуистским верованиям. Так, в Японии представительница класса божеств индо-тибет-

---

<sup>1</sup> <http://www.flickr.com/photos/peterjr1961/3876988206/in/set-72157602708615085/> (дата обращения: 25.03.2011).

ского тантрического буддизма (*дакини*) выделилась в индивидуализированное божество Дакини-тэн, получившее титул «бог» или «богиня» (яп. *тэн*). Оно тесно ассимилировалось с автохтонным синтоистским божеством Инари, вследствие чего в ее иконографии добавился элемент, который отсутствовал в индо-тибетском тантризме – образ белой лисы. Хотя ряд исследователей полагает, что на отождествление дакини и лисы могли повлиять китайские источники, по моему мнению, решающую роль в этом сыграли японские представления о лисьем колдовстве и отождествление дакини с божеством Инари, которое, в свою очередь, отождествлялось с лисой в японских мифах.

Как и многие другие божества пантеона ваджраяны, дакини приобрела функции божества плодородия, ниспосылающего богатство и удачу. При этом демоническая атрибутика (украшения из костей, чаша из черепа, изображения трупа) дакини, равно как и ее ассоциация с кладбищем, исчезла из японского тантрического буддизма. Очевидно, это можно объяснить тем, что в традиционной японской культуре смерть и все, что с ней связано, считалась нечистым и, соответственно, противопоставлялась сфере божественного.

На мой взгляд, у японской дакини есть одна общая черта с дакини индо-тибетского тантрического буддизма. Независимо от того, где распространялся буддизм ваджраяны – в Индии, Тибете или Японии – дакини всегда оказывалась тесно связанной с автохтонными божествами местных культов: шиваитских в Индии, бонских в Тибете и синтоистских в Японии.

Кроме того, под влиянием школы тантрического буддизма Сингон образы синтоистских божеств в Японии приобрели специфические черты (связь со священными санскритскими буквами), характерные также для божеств индо-тибетского тантрического пантеона.

## ЛИТЕРАТУРА

*На русском языке*

Буддизм в Японии 1993 – Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993.

Иянага 2003 – Иянага Н. Дакини и император // Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 2003. С. 168–170.

Карелова 1998 – Карелова Л. Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 244–246.

Кодзика 1994 – Кодзика (Записи о деяниях древности). Т. I. СПб., 1994.

Сутра 1998 – Сутра о цветке Лотоса чудесной Дхармы. М., 1998.



*На японском языке*

- Абэ 1989 – *Абэ Я.* Ходзю то окэн – Тюсэй окэн то миккё гирэй (Драгоценность и императорская власть. Императорская власть и эзотерические ритуалы в средние века) // *Нихон сисо но сэнсё* (Исследование истории Японии). Токио: Иванами сетэн, 1989. С. 115–169.
- Кокон тюмон дзю 1966 – *Кокон тюмон дзю* (Собрание историй старых и новых) // *Нихон котэн бунгаку тайкэй* (Собрание классической японской литературы). Т. 84. Токио: Иванами сетэн, 1966. С. 294–315.
- Цудзи 1969 – *Цудзи Д.* Нихон букке си (История японского буддизма). Токио: дайгаку, Т. I. 1969.

*На английском языке*

- Abe 1999 – *Abe R.* The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse. New York, 1999. P. 53–58.
- Kadoya 2005 – *Kadoya A.* Seiryu Gongen // *Encyclopedia of Shinto*. 2005 // [URL]: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=196> (дата обращения: 25.03.2011).
- Sanford 1991 – *Sanford J. H.* The Abominable Tachikawa Skull Ritual // *Monumenta Nipponica*. 1991, Spring. Vol. 46. No. 1. P. 16–17.
- Simmer-Brown 2002 – *Simmer-Brown J.* Dakini's Warm Breath. The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. Boston, 2002. P. 45–57.
- Smyers 1999 – *Smyers K. A.* The Fox and the Jewel. Honolulu: Hawaii University Press, 1999. P. 84–86.

*Ю. В. Полевая*

## **САНГХА 2.0. ФОРМИРОВАНИЕ ОБЩИНЫ НОВОГО ТИПА**

В 1991 г. Гэри Рэй ввел термин «cybersangha» и позже основал журнал с одноименным названием. Впоследствии этот термин вошел в научный оборот. Понятие киберсангхи характеризует общество людей, следующих буддийским принципам и находящихся в принципиально недоступном для географических преград пространстве, т. е. в Интернете. С этого времени ученые исследуют принципы функционирования буддийского виртуального общества и пытаются ответить на вопросы: может ли киберпространство стать полноценным «домом» для фено-

---

© Ю. В. Полевая, 2013

мена, изначально существовавшего в реальном мире; является ли киберсангха тем же самым, что и обычная сангха; и как в целом могут взаимодействовать Интернет и религии. Этим вопросам посвящены такие исследования, как: «Может ли киберпространство быть настоящим храмом для киберсангхи?» Мадлен Фрост [Frost 2007], «Светоносный переход: практика и изучение буддизма в Америке» Чарльза Пребиша [Prebish 1999], «Буддийское просветление и Интернет» Дэвида Чеппелла [Chappell], «Культивирование путей к просветлению онлайн и оффлайн» [Cheong, Huang, Poon 2011], «Религия онлайн: поиск Пути в Интернете» [Religion Online 2004] а также другие труды преимущественно западных ученых.

В данной статье будет рассмотрен российский буддийский Интернет-форум (<http://board.buddhist.ru/forum.php>), который существует с 1998 г. по настоящее время, и проанализированы его участники – члены буддийской виртуальной сангхи.

### *Буддизм и Интернет*

Если рассматривать Интернет как инструмент для развития религии в историческом контексте, то буддизм стал его активно использовать достаточно давно. Еще в 1988 г. была создана организация «Проект по оцифровке классических восточных текстов» (Asian Classic Input Project, ACIP). Организация занимается сохранением древних текстов на новых цифровых носителях и в Интернете, а также сканирует их и публикует на своем сайте, делая их общедоступными. Она использует Интернет как образовательную платформу.

Начав, таким образом, освоение виртуального пространства, буддизм вскоре стал использовать и новые возможности коммуникации, которое оно предоставляет. Появление тематических сайтов и локальных форумов позволило сформироваться более крупному феномену – киберсангхе. Эта виртуальная сангха представила буддизм в новых его воплощениях. Она позволила людям, независимо от их географического положения и различий в практике, объединиться в гармоничную общину. Бретт Грейдер назвал Интернет прекрасным символом для буддизма, сравнив принципы его работы с важнейшим буддийским концептом взаимо-обусловленных действий – *иджнятой* (пустотой). Помимо этого, на наш взгляд, важно отметить, что Интернет есть напоминание об ил-

люзорности ментальных конструкций и о преходящем характере всех явлений. Грейдер даже говорит о виртуальной сангхе как о четвертом теле Будды и предполагает, что способ обучения буддистов в Интернет-пространстве порождает виртуальную Дхарму, а также задается вопросом о возможности трансформации буддизма посредством технологий в новую колесницу – *новаяну* (*Novayana*) [Greider 2002].

В своей статье «Виртуальная буддийская община. Альтернатива религиозной организации в информационное время» Ким Мун Чо отмечает следующие преимущества Интернета: «Он предоставляет мгновенный доступ к широкой религиозной информации, как правило, быстрее, чем привычные каналы. Интернет также предоставляет средства для откровенных дискуссий, которые свободны от влияния уже существующего религиозного авторитета» [Kim 2005: 141]. Гэри Рэй замечает, что Интернет может быть очень полезным в индивидуальном обучении и способен снимать многие вопросы, но иногда необходимо выключить все и заняться медитацией оффлайн. Это достаточно распространенное мнение среди буддистов, использующих Интернет: они считают, что он создан исключительно для общения, но не для действия, так как просветление обретается человеком не в Интернете и независимо от него, а здесь и сейчас, и просветление онлайн – это такая же иллюзия, как и само виртуальное пространство. Конечно, такая точка зрения имеет право на существование, но в ней не учитывается очень важная составляющая для обучения: до занятий медитацией необходимо овладеть философскими максимами, и это становится возможным через общение, которое предлагает форум.

### *Буддийский Интернет-форум*

Буддийский форум был создан в 1998 г., в то же время была организована Ассоциация «Буддизм в интернете» ([www.buddhist.ru](http://www.buddhist.ru)) на одной площадке с форумом. На начало 2011 г. на форуме было зарегистрировано 5157 пользователей, из которых наиболее активными был 1541 человек. Основная причина создания форума – стремление обсуждать Дхарму людьми, проживающими в разных местах, делиться опытом и знаниями, что является важным для многих участников по причине отсутствия буддийских центров в большинстве регионов России, и невозможности общения с религиозными учителями и единомышленниками.

Функции форума можно определить следующим образом:

1. *Образовательная.* Прояснять вопросы для заинтересовавшихся буддизмом, не впадая при этом в миссионерство.

2. *Создание площадки для общения* практикующих буддистов, в связи с чем стало возможным определение круга проблем и способов их решения, а также обмен опытом.

3. *Информационная.* Форум является источником важной информации для практикующих буддистов, так как на нем доступна информация о деятельности разных общин, о ретритах и лекциях.

Цель Буддийского форума состоит в том, чтобы дать русскоязычным буддистам комфортную площадку для обсуждения важных для них тем. Он создавался именно как религиозный форум, как живая коммуникативная среда для членов сангхи в самом широком ее понимании, в которой можно получить авторитетный практический совет.

Буддийский форум имеет свод правил. Вот одно из них: «На форуме не принят межконфессиональный диалог, направленный на конфронтацию между религиями. Цитирование источников, относящихся к другим вероучениям, а также ссылки на небуддийские религиозные сайты будут рассматриваться как миссионерская деятельность. Подобные сообщения будут удаляться, а участникам будут выноситься предупреждения <...> Не допускаются оскорбительные и неуважительные высказывания по отношению к Будде, Дхарме и Сангхе» [Буддийский Форум 1998–2012]<sup>1</sup>.

Этим пунктом правил создатели форума акцентировали внимание на религиозной направленности, подчеркнув основную цель – обсуждение Дхармы. Их задача не состоит в межрелигиозном диалоге или поиске «истинной» религии, запрет на цитирование источников других вероучений вне контекста буддизма также определяет и круг участников, сузив их до буддистов и интересующихся буддизмом. А выделение Трех Драгоценностей позволяет рассматривать форум как общину последователей буддизма, собранных в едином пространстве для единой цели, т. е. киберсангху.

---

<sup>1</sup> Буддийский Форум 1998–2012. Далее по тексту будут приводиться цитаты из письменных реплик участников и иных текстов данного форума, поскольку их источник – один и тот же, необходимость указывать его при каждой новой цитате отпадает.



## Структура форума

Форум имеет организованную внутреннюю структуру, которая делит всех участников на группы, согласно их религиозному авторитету, т. е. на основе их знаний и опыта в буддизме. Существуют три категории участников: новый участник, обычный участник и основной участник. Члены форума, в зависимости от этого статуса, формируют иерархию внутри виртуальной сангхи и обладают различными правами и обязанностями.

При регистрации на форуме человеку присваивается статус «нового участника», это позволяет ему лишь создавать новые темы, но не участвовать в обсуждениях. Со временем этот статус меняется на «участника», что дает возможность принимать участие в обсуждении созданных им тем, но по-прежнему ограничивает доступ к некоторым внутренним форумам. «Основной участник» должен обладать знаниями буддийской философии и смежных областей знаний. Приветствуется практическое знание какой-либо буддийской традиции. Важными критериями является умение вести дискуссию и грамотно высказывать свою точку зрения». Чтобы стать основным участником, нужно представить персональную заявку одному из модераторов и в течение испытательного срока подтвердить требования, предъявляемые к основному участнику. Решение о смене статуса участников принимается модераторами посредством голосования.

Контроль над соблюдением правил лежит на администрации форума, которая представляет стержень религиозной виртуальной группы. Их положение дает право на оценочный характер участников только в отношении смены статуса, но руководствуются они соответствием высказываний с базовыми положениями учения. Самое строгое наказание – это удаление с форума, т. е. отлучение от виртуальной общины.

Кроме администраторов и модераторов, на форуме есть эксперты, они обладают религиозным авторитетом. В ранг экспертов автоматически попадают монахи и руководители общин, иногда эксперты совпадают с модераторами, как в случае с модератором подфорума тхеравады, который является монахом. Некоторые эксперты не являются модераторами, например, руководитель дзогчен-общины в Донецке Игорь Берхин. Для многих участников его авторитет непререкаем и к нему всегда обращаются по спорным вопросам. С 2000 по 2003 гг. статуса эксперта

на форуме не было, но примерно ту же роль, что и Игорь Берхин, на форуме играл Е. А. Торчинов – с той лишь разницей, что он был первым представителем «светской» науки на форуме. Особенность его участия заключалась в синтезе ученого и буддиста.

Помимо деления на участников, форум делится на разделы, главная его часть – та, которая имеет непосредственное отношение к практике и философии буддизма. Она делится на «Тибетский буддизм», «Дзэн и Чань» и «Тхеравада». Существуют подфорумы, посвященные новостям буддизма, образу жизни, общинам, лингвистике<sup>1</sup>, подфорумы для новичков и для неформального общения. Таким образом, Буддийский форум как институция охватывает те аспекты, которые составляют жизнь буддиста, переводя их в виртуальное пространство.

### *Интернет и буддисты*

Важно рассмотреть Интернет с точки зрения буддистов, так как он – часть сансары; но использование его зависит от того, как к нему относиться. При обсуждении на форуме роли Интернета в жизни практикующих буддистов его участники склоняются к тому, что «если ноутбуки с интернетом используются для изучения или распространения Учения, то проблемы никакой нет, но если монах залезает на сайты с политическими новостями, то это неблагое деяние речи, поскольку ничем не отличается от участия (пусть даже пассивного) в мирских разговорах». Далее, «если вы чувствуете привязанность, если вам тяжело жить без форума, если вы страдаете без него, то это привязанность. Если же вы используете его для практики (своей или чужой), то нет». В этом случае форум может быть использован в качестве *упаи*, т. е. «искусного средства».

Интересная особенность данного форума, выводящая его за рамки коммуникативной площадки и определяющая особую роль Интернета для буддизма – это практика совместной онлайн-медитации. В 2002 г. каждое воскресенье, в 23.00, любой желающий мог практиковать медитацию на протяжении 30 минут у себя дома. Приглашая к участию в этой коллективной медитации, один из участников форума отмечает:

---

<sup>1</sup> На этом подфоруме участники помогают друг другу изучать иностранные языки и грамотно переводить сложные фрагменты священных текстов.

«Вообще-то кто-нибудь обязательно сидит ежедневно, тоже в 23.00 по Москве. Поэтому, когда бы Вы ни сели в это время, Вы можете считать, что практикуете с общиной». Синхронная медитация дает ощущение общности и контакта с сангхой, так что приобщение к ней происходит не только посредством участия в форуме.

Кроме организованной совместной практики в Интернете, участники форума реагируют на события в стране и мире (например, на террористические акты), создавая отдельные темы, в которых большое количество страниц заполнены мантрой «Ом мани падме хум». А главный модератор форума предлагает «на некоторое время воздержаться от острой полемики на форуме или воздержаться совсем, и выполнять духовные практики для благоприятного разрешения ситуации». Помимо катастроф, затрагивающих страну, участники могут делиться личными проблемами – смерть близких, болезни, реакция на которые будет всегда одинаковой – молитвы и советы. Для этих целей есть специальный раздел «Прошу помолиться». Такая активность также может быть рассмотрена как форма коллективной практики.

### *Разрушает ли Интернет религиозные традиции?*

Нередко виртуальные буддийские общины подвергаются критике. Зарубежные исследователи на примере англоязычных киберсангх отмечают тенденцию к их непродолжительной жизни, объясняя это неспособностью заменить реальный опыт общения. Приводится главное положение школы чань-буддизма: передача учения происходит непосредственно от учителя к ученику, от сердца к сердцу, а виртуальное общение, по мнению исследователей, сводит этот принцип на нет. Однако русский Буддийский форум существует с 1998 г. и является не аналогом традиционной буддийской сангхи, а ее развитием. Онлайн-общение не заменяет реального, и участники форума с большой осторожностью называют форум виртуальной сангхой. Модератор раздела «Дзэн» на форуме в личном интервью высказал следующее мнение: «Мне трудно сказать – можно ли назвать БФ (Буддийский форум – Ю. П.) виртуальной сангхой, поскольку я бы не стал рекомендовать принимать Прибежище на Форуме. Тем не менее, на Форуме есть люди, которых я знаю лично, и которые для меня олицетворяют Сангху. Я бы хотел, чтобы БФ существовал как институция Сангхи, как место для общения активных

членов буддийских общин, как площадка, где можно получить авторитетный практический совет. Страна большая, многие люди не могут добраться до буддийского центра».

### *Заключение*

Как бы то ни было, Интернет смог стать инструментом для развития буддизма, а Буддийский форум – воплощением возможности этого развития, оказавшись для современных буддистов, проживающих на территориях, на которых буддизм не является исторически обусловленной формой религии, институтом сангхи.

«Форум, прежде всего, существует для членов Сангхи в широком понимании. Мы не занимаемся миссионерством, мы информируем людей о деятельности общин, стараемся поддерживать аккуратность в суждениях по отношению к действующим учителям традиционного буддизма, и жестко оппонируем эзотерикам и новоделным гуру. Идеальный путь для человека, заинтересовавшегося буддизмом, с моей точки зрения, это – Форум – Община – Прибежище – Практика. В 1998 г., как только я подключил интернет, на третий день нашел БФ, которому было пара месяцев, и для меня с тех пор нет проблемы свободного времени», отмечает модератор раздела «Дзэн».

На основании приведенных выше цитат становится понятно, что форум может быть толчком для самого важного решения в жизни буддиста – принятия Прибежища, что он способен стать начальной формой сангхи, через которую люди могут прийти к реальной общине. Но это не будет означать, что они отойдут от виртуальной общины, так как она находится в их жизни постоянно. Однако для проживающих в различных частях России буддистов форум остается единственно возможной общиной.

Таким образом, виртуальная сангха на примере русского Буддийского форума раскрывает потенциал развития буддизма в современном мире и в пространстве Интернета, а понятие «сангха» начинает использоваться в качестве обозначения общины нового типа. Также важной особенностью именно русскоязычной киберсангхи является возможность самоорганизовываться, т. е. самостоятельно, без высшей инстанции создавать религиозную общину, исходя только из своих возможностей и потребностей. И единственное доступное для этого средство – Интернет.



## ЛИТЕРАТУРА

- Буддийский Форум 1998–2012 – Буддийский Форум 1998–2012 // URL: <http://board.buddhist.ru/forum.php> (дата обращения 20.04.2011).
- Chappell 2006 – *Chappell D.* Buddhist Enlightenment and the Internet. Santa Barbara, 2006 // [URL]: <http://www.purifymind.com/EnlightenmentInternet.htm>.
- Cheong, Huang, Poon 2011 – *Cheong P. H., Huang S. H., Poon J. P. H.* Cultivating Online and Offline Pathways to Enlightenment: Religious Authority and Strategic Arbitration in Wired Buddhist Organizations // *Information, Communication and Society*. 2011. Vol. 14. N 8. P. 1160–1180.
- Frost 2007 – *Frost M.* Can Cyberspace Truly be a Temple for the Cybersangha? // *Masaryk University Journal of Law and Technology*. 2007. Vol. 2. P. 241–251 // [URL]: <http://mujlt.law.muni.cz/view.php?cisloclanku=2008030027> (дата обращения 25.04.2011).
- Greider 2002 – *Greider B.* Academic Buddhology and the Cyber-Sangha: Researching and Teaching Buddhism on the Web // *Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web* / Ed. by V. Hori, R. Hayes, J. Shields. London, New York, 2002. P. 212–234.
- Kim 2005 – *Kim M. C.* Online Buddhist Community: An Alternative Religious Organization in the Information Age // *Religion and Cyberspace* / Ed. by M. T. Højsgaard, M. Warburg. London, New York, 2005.
- Prebish 1999 – *Prebish C. S.* Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Religion Online 2004 – *Religion Online: Finding Faith on the Internet* / Ed. by L. Dawson, D. Cowan. London, New York, 2004.

А. Ю. Стрелкова

## ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА В БУДДИЗМЕ: ПРЕВРАЩЕНИЕ ТЕОРИИ В ПРАКТИКУ

В своей книге «Золотой век дзэн» Р. Х. Блайс приводит историю про китайского наставника чань Фа-яня Вэнь-и (法眼文益, яп. Хōгэн Бунъэки) (885–958), основателя одноименной школы чань (фаянь-цзун 法眼宗). Однажды, отправившись в путешествие-паломничество (行脚, яп. анся), он попал под сильный дождь и, воспользовавшись гостеприимством местных монахов, спрятался от него в храме Дичжан-юань (地藏院, яп. Дзидзōин):

---

© А. Ю. Стрелкова, 2013

«... Через некоторое время дождь на улице прекратился, и Дзидзō<sup>1</sup> вернулся проводить своего гостя до ворот храма. У самых ворот они увидели камень. Указав на него, Дзидзō спросил:

– Говорят, что в Трех Мирах все пребывает в уме. Этот камень находится внутри ума или вне его?

– Внутри, – ответил Хōгэн.

– Никак не пойму, почему монахи, совершающие ангя, всегда думают, что этот камень находится у них в уме?

Хōгэн смутился и не знал, что ответить. Сняв с плеч походную котомку, он попросил у Дзидзō разрешения остаться. Как-то через месяц во время разговора он излагал свое понимание буддизма, но Дзидзō перебил его:

– Буддизм – это не философия<sup>2</sup>.

– Я отказываюсь от слов и рассуждений.

– Если после этого ты объяснишь смысл буддизма, цель будет достигнута.

Услышав эти слова, Хōгэн пережил глубинное просветление» [Блайс 2001: 86–87]<sup>3</sup>.

Этот коан и особенно его перевод (в данном случае речь идет о русскоязычном издании), интересен в двух отношениях. Во-первых, он свидетельствует об отношении школы чань-дзэн к дискурсивному познанию. Во-вторых, он ярко демонстрирует отношение уже самого западного исследователя к понятию «философия». Поскольку современного термина «философия» в традиционном Китае, разумеется, не было, то возникает вопрос, какой именно китайский термин переводчик передал словом «философия»?

Между тем, обращение к тексту оригинала дает несколько неожиданный ответ. Мы не получаем никакого конкретного термина, так как на самом деле Ди-цзан, выслушав рассуждения Фа-яня, сказал всего лишь «Дхарма Будды – не такова (佛法不恁麼)» [Цзиньлин]. Значит, привязка к слову «философия» тут неоправдана.

---

<sup>1</sup> Р. Х. Блайс приводит имена китайских монахов в японском прочтении, передавая имя Ди-цзана 地藏 как Дзидзō.

<sup>2</sup> Курсив мой.

<sup>3</sup> При цитировании неточности в транскрипции, присутствующие в цитируемом издании, исправлены.

Ди-цзан лишь предупреждает ученика, чтобы тот, увлеченный своими размышлениями об учении Будды, не забывал, что за дискурсивным уровнем реальности находится онтологический, что за словом стоит бытие. В свою очередь, Фа-янь, видимо, излишне увлекшийся изложением своих взглядов, услышав слова учителя, вдруг спохватился, что чересчур погрузился в размышления, и кинулся теперь в другую крайность – начал отказываться от дискурсивного образа мышления вообще. Учитель должен был еще раз придержать своего ученика и направить его искреннее стремление в нужном направлении, указав ему этот раз, наоборот, на важность *говoreния* о Дхарме Будды. Только тогда Фа-янь достиг истинного просветления.

То есть речь идет не столько о «философии» вообще, сколько о дискурсивном мышлении, которое вначале отбрасывается, но лишь для того, чтобы на следующем этапе возвратиться на более высоком уровне, на котором слово и бытие не оторваны друг от друга, что, собственно, и есть настоящая «философия».

Но какой термин из буддийской традиции использовал бы Ди-цзан, если бы действительно хотел сказать «Дхарма Будды – это не “...”»? Ведь для того, что не понравилось Ди-цзану в образе мышления ученика, и что переводчик передал словом «философия», очевидно, можно найти какое-то терминологическое соответствие.

Что касается современного слова «философия» в китайском и японском языках, то оно появляется, точнее, его искусственно создают, лишь во время европеизации Японии, когда вместе с западной культурой в целом на Японские острова была завезена и западная философия. Сам факт того, что возникла необходимость в новом термине, свидетельствует о том, что ни японцы, ни китайцы не нашли соответствия этому явлению в своей собственной культуре.

То, что мы называем «буддизмом», сама традиция называет «Дхармой Будды» (佛法, кит. *фофа*, яп. *буппō*, санскр. *buddhadharma*), или же просто «Дхармой» (法, кит. *фа*, яп. *хō*, санскр. *dharma*). Современный термин «буддизм» звучит (佛教, кит. *фоцзяо*, яп. *буккё*) и дословно означает «учение Будды»; он также употребляется в буддийских текстах, но имеет там особый оттенок, о котором речь пойдет ниже. В этом же значении употребляется термин «Путь Будды» (佛道, кит. *фодао*, яп. *буйдō*).

Итак, мы имеем ряд из трех терминов: 佛法 («Дхарма Будды»), 佛教 («учение Будды») и 佛道 («Путь Будды»), при которых определение

«Будда» нередко опускается и остается упрощенный ряд: «Дхарма» (法, кит. ф<sub>а</sub>, яп. хō), «учение» (教, кит. цзяо, яп. кё) и «Путь» (道, кит. дао, яп. дō). Именно на этих трех терминах мы теперь остановимся детальнее.

Обратимся к первоисточникам, чтобы выяснить, всегда ли термины 佛法, 佛教, 佛道, которые современные исследователи часто переводят просто как «буддизм», являются взаимозаменяемыми синонимами, и если нет, то какие семантические отличия они в себе несут.

В трактате «Сёбōгэндзō» (正法眼藏, «Сокровищница глаза истинной Дхармы») японского наставника дзэн Дōгэна Кигэна (1200–1253) есть две главы, одна из которых называется «Путь Будды» (佛道, «Буцудō»), а другая – «Учение Будды» (佛教, буккё). Уже сам факт, что Дōгэн назвал так две отдельные главы, говорит о том, что он не отождествлял эти два понятия, а, наоборот, хотел подчеркнуть различие между ними (хотя, как мы увидим ниже, он стремился лишь «развести», но не разорвать эти понятия). Посмотрим же, что вкладывал в эти понятия Дōгэн.

Традиционно считают, что принципы дзэн-буддизма в сжатой форме выражены в стихотворении Бодхидхармы, основателя и первого патриарха чань (дзэн):

教外別傳之道、	Просветление передается вне доктрина
不立文字、	не опирайся на слова –
直指人心、	указывай прямо в сердце человека,
見性成佛 [Цзу-тин]	всматривайся в [свою] природу и станешь буддой <sup>1</sup>

Чань/дзэн-буддизм известен своим скептическим отношением к слову и к дискурсивной деятельности субъекта как таковой. Истина живет не в текстах, а только в сердце человека, т. е. в его сознании. Поэтому «учение», «доктрина» (教) как внешняя фиксация учения в виде священных текстов самой буддийской традиции одновременно оказывается антонимом таких понятий, как «истина просветления» (道, яп. дō), или «одно сердце», «одно сознание» (一心, яп. иссин), или «сокровищница глаза истинной Дхармы» (正法眼藏, яп. сё бōсэндзō) и т. п., обозначающих реальную истину, которая присутствует в живом человеке и не может быть помещена во что-то внешнее по отношению к сознанию и, в частности, в письменный текст.

<sup>1</sup> Если не указано иное, цитата приводится в переводе автора



Однако Дōгэн, будучи одним из «четырёх гигантов» дзэнской мысли, категорически не согласен с классическим дзэнским четверостишием (свиток «Учение Будды», 佛教):

アル漢イハク。釋迦老漢カツテ一代ノ教典ヲ宣説スルホカニ。サラニ上乘一心ノ法ヲ。摩訶迦葉ニ正傳ス。嫡嫡相承シキタレリ。シカアレハ教ハ赴機ノ戲論ナリ。心ハ理性ノ眞實ナリ。コノ正傳セル一心ヲ。教外別傳トイフ。三乗十二分教ノ所談ニヒトシカルヘキニアラス。一心上乘ナルユエニ。直指人心。見性成佛ナリトイフ。

コノ道取。イマタ佛法ノ家業ニアラス。出身ノ活路ナシ。通身ノ威儀アラス。カクノコトクノ漢。タトヒ數百千年ノサキニ先達ト稱ストモ。恁麼ノ説話アラハ。佛法佛道ハアキラメス。通セサリケルトシルヘシ。ユエハイカン。佛ヲシラス。教ヲシラス心ヲシラス。内ヲシラス。外ヲシラサルカユエニ。ソノシラサル道理ハ。カツテ佛法ヲキカサルニヨリテナリ。[Дōгэн]

Один человек сказал: «Старик Шакьямуни, кроме того, что когда-то при жизни проповедовал сутры, также совершил настоящую передачу Дхармы одного сердца наивысшей колесницы Махакашьяпе [Будды и патриархи] передавали ее лично один другому, а раз так, то учение (教) – это софистика, приспособленная к вкусам слушателей [Тогда как] сердце – это подлинная реальность ума. Это “одно сердце” (一心), обретаемое путем истинной передачи, называют “отдельной передачей вне учения (教外別傳)”, а те разговоры, которые содержатся в трех колесницах и двенадцати разделах учения (三乗十二分教), нельзя ставить с ним рядом. Поскольку “одно сердце” (一心) – это наивысшая колесница, говорят: “Указывая прямо в сердце человека, всматривайся в [свою] природу и станешь буддой (直指人心。見性成佛)”».

Эти слова никогда не принадлежали к деяниям дома Дхармы, они не являются житнетворным путем к освобождению, они не свойственны укладу всей нашей жизни. Знай, что если такой человек говорит подобные слова, то, даже если он заявляет, что практикует уже несколько сотен тысяч лет, он не прозрел и не обрел Дхармы Будды и Пути Будды. Почему? Потому что он не знает Будды, не знает учения, не знает сердца, не знает внутреннего, не знает внешнего. А не знает он этого потому, что никогда не слышал Дхармы Будды.

Собеседник думает, что «учение», содержащееся в проповедях Будды, не имело особой ценности, поскольку настоящую истину он передал своему ученику Махакашьяпе без слов: Будда лишь положил на ладонь цветок и поднял его вверх перед большим собранием живых существ – все растерянно молчали, не понимая, что бы это могло означать, и толь-

ко лицо Махакашьяпы расплылось в улыбке. Тогда Будда сказал, что передает Махакашьяпе «сокровищницу глаза истинной Дхармы». Так была впервые передана истина буддизма.

Дōгэн не разделяет пренебрежительное отношение к «учению» (教), исходя при этом из принципиальных философских соображений:

コノユエニ佛教ハ。スナハチ教佛ナリ。佛祖究盡ノ功德ナリ。諸佛ハ高廣ニシテ。法教ハ狭少ナルニアラス。マサニシルヘシ佛大ナレハ教大ナリ。佛小ナレハ教小ナリ。[Дōгэн]

Поэтому учение Будды (佛教) – это Будда, который учит (教佛). Оно имеет все без исключения качества-добродетели будд-патриархов: будды высоки и обширны, и учение о Дхарме не может быть узким и малым. Воистину следует знать: если Будда – велик, то и учение – велико, если Будда мал, то и учение мало.

Поскольку Будда реален и опыт его просветления – подлинный, то что бы он ни совершал, ни одно из его деяний не может отклоняться от истинной реальности. Это касается и учения, проповедуемого Буддой и зафиксированного в священном каноне: оно не может быть чем-то второстепенным, второсортным, подобно тому, как чистое золото не может содержать примеси железа. Таким образом, выражая пренебрежение к Слову Будды, мы выражаем пренебрежение к самому Будде, но такая ситуация немыслима для буддиста. Значит, «учение» (教) должно иметь не менее высокий статус, чем собственно религиозный опыт.

Учение, проповедуемое истинным учителем (Буддой), не может быть неистинным. Это также означает, что передача «учения» и передача «сознания» («сердца») всегда происходят одновременно: «сознание не может быть передано отдельно от учения», точно так же, как «учение не может быть передано отдельно от сознания»: «Если же мы не говорим об “отдельной передаче вне сердца (心外別傳, яп. синсэ-бэйр’дэн)”, то не должны говорить и об “отдельной передаче вне учения (教外別傳, яп. кёсэ-бэйр’дэн)” [Дōгэн]», – подытоживает Дōгэн.

Таким образом, можно сказать, что теория (чисто философская сторона) не только не менее важна, чем собственно практика, но и, более того, истинная теория в принципе не может не быть уже и практикой.

В этом ключе интересен второй термин – «Путь Будды» (佛道, яп. буй’дō). Обратимся к одноименному разделу трактата Дōгэна (свиток «Путь Будды», 佛道):

佛法ハ。カクノコトク正傳スルカユエニ。付屬ノ嫡嫡ナリ。シ  
カアレハ佛道ノ功德要機。モラサスソナハレリ。西天ヨリ東地ニツ  
タハレテ。十萬八千里ナリ。在世ヨリ今日ニツタハレテ。二千餘  
載。[Догэн]

Поскольку Дхарма Будды (佛法) правильно передается таким  
путем, она представляет собой непрерывную череду личных передач.  
Поэтому основные добродетели и принципы Пути Будды (佛道)  
сохранены [в ней] без потери, [несмотря на то, что] передавалась  
она с Западных небес (Индии – А. С.) в Восточные земли (Китай)  
на расстояние в сто восемь тысяч ли, и передавалась с тех времен,  
когда [Будда Шакьямуни] был еще в миру, и до сегодняшнего дня –  
на протяжении более двух тысяч лет.

То есть идеи могут передаваться неограниченно долго и без  
малейшего искажения благодаря тому, что передаются они не на  
словах, а в практике – только при условии наличия реального опыта  
трансформации сознания.

Заданием наставника было подвести ученика к переживанию того  
же состояния, которое когда-то пережил Будда и назвал просветлением.  
Только просветленный может передать сущность учения – и только  
просветленному. Момент просветления и акт передачи Дхармы  
совпадают. Ученик достигает состояния сознания, которого когда-то  
достиг его наставник, наставник его наставника и так далее до самого  
Будды. Просветление ученика идентично просветлению наставника,  
а значит и просветлению самого Будды.

Как видно из приведенной цитаты, термины «Дхарма Будды» (佛  
法) и «Путь Будды» (佛道) могут употребляться на равных, но в то же  
время термин «Дхарма Будды» имеет более общий характер, а термин  
«Путь Будды» относится больше к содержанию «Дхармы Будды».

На самом деле термин «Путь Будды» удивительно адекватен  
внутренней сущности учения Будды. Первый иероглиф означает «Буд-  
да», тогда как второй иероглиф, который мы перевели как «путь», имеет  
очень богатый букет смыслов. Он может употребляться в значении  
«слово», и тогда *бундо* будет означать «Слово Будды», в буквальном  
смысле то, что сказал сам Будда, или в более широком смысле – «учение  
Будды».

С другой стороны, иероглиф 道 можно считать наиболее значимым  
во всей китайской философско-религиозной традиции, поскольку Дао

(道) является ее главным понятием, обозначающим бытие в его первооснове. Благодаря этому иероглиф 道 обрел более общее значение – «истина»<sup>1</sup>. Постигание Дао и жизнь в соответствии с его законами является наивысшей целью человека. Когда китайцы познакомились с буддизмом, именно этот иероглиф был выбран для перевода санскритского *bodhi* (об этом говорит и сам Дōгэн), т. е. «просветление», достижение которого является целью для каждого буддиста. Таким образом, *буцудō* можно прочитывать и как «просветление Будды».

И, наконец, *dō* (道) – это просто «дорога», «путь», по которому можно идти, как в буквальном, так и в переносном смысле. Чтобы добраться до цели, необходимо пройти путь, ведущий к ней. С этим перекликаются выражения наподобие 行菩薩道 (яп. *sēbosaigu-dō*), что можно перевести либо как «практиковать путь бодхисаттв», либо же буквально – «идти путем бодхисаттв». Практиковать – это всегда продвигаться вперед, значит, вполне естественно, что тут может использоваться иероглиф «идти» (行). То есть *буцудō* (佛道) – это действительно «Путь Будды».

Теория и практика сливаются в одно целое, но возникает проблема удержания этого целого, нераспадения его снова на две составляющие, бессмысленные одна без другой. Поскольку слова – это первое, с чем мы сталкиваемся, то есть риск, что мы на них и остановимся, поэтому одной из ключевых для буддизма является проблема привязанности к дискурсивному изложению Дхармы.

Особое внимание обращает на нее мадхьямака (шуньявада) – первая философская школа махаяны. Поскольку, согласно учения шуньявады, все дхармы (вещи, слова) суть пустые названия, то нет никаких «избранных слов», а, значит, такие слова, как «Дхарма», «Будда», «четыре благородные истины» – это тоже лишь слова, за которые не следует держаться («Алмазная сутра»):

是諸衆生無復我相人相衆生相壽者相。無法相亦無非法相。何以故。是諸衆生。若心取相則爲著我人衆生壽者。若取法相即著我人衆生壽者。何以故。若取非法相。即著我人衆生壽者。是故不應取法。不應取非法。以是義故。如來常說汝等比丘。知我說法如筏喻者。法尚應捨何況非法。 [Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra]

<sup>1</sup> Гудо Нисидзима, один из переводчиков «Сēбōгэндзō» на английский язык, как раз переводит *буцудō* как «истина Будды», или «буддийская истина».



Все эти живые существа не возвращаются больше к понятию «я», понятию «личность», понятию «живое существо», понятию «живая душа», ни к понятию «Дхарма», ни к понятию «не-Дхарма». По какой причине? Если их сознание будет держаться за понятия (取相)<sup>1</sup>, то все эти живые существа окажутся привязанными к «я», «личности», «живым существам», «живой душе». По какой причине? Если [их сознание] будет держаться за понятие «Дхарма», они окажутся привязанными к «я», «личности», «живым существам», «живой душе». По какой причине? Если [их сознание] будет держаться за понятие «не-Дхарма», они окажутся привязанными к «я», «личности», «живым существам», «живой душе». Поэтому не следует держаться ни за Дхарму, ни за не-Дхарму. В этом смысле Татхагата постоянно говорит вам, бхикшу: «Знайте, моя проповедь Дхармы подобна плоту. Дхарму впоследствии следует отбросить, а не-Дхарму тем более».

Проблематичность философского дискурса буддизма состоит в том, что Дхарму невозможно выразить в словах, так как дискурсивные структуры, каковыми являются все «формы» (相), непригодны для этого. Складывается парадоксальная ситуация, ведь, говоря словами той же «Алмазной сутры», «все, о чем говорил Татхагата, невозможно схватить и невозможно высказать, [это] не Дхарма, и не не-Дхарма (如來所說法皆不可取不可說。非法非非法)» [Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra], то есть все, о чем Будда говорил, как раз высказать и невозможно. Зачем же тогда Будда понапрасну тратил слова? Поэтому, к примеру, наставники дзэн были неразговорчивы, ведь, как сказано в известном чаньском тексте «Записки Линь-цзи» (臨濟錄, кит. Линь-цзи лу, яп. Риндзай-року): «Истинный будда не имеет зримой формы, истинная Дхарма не имеет формы [выражения] (眞佛無形、眞法無相)» [Линь-цзи лу].

Ни одно определение не может определять Дхарму, не исключая само слово «Дхарма». Подобно Дао в начальных строках «Дао-дэ-цзин», Дхарма, которую можно высказать, уже не есть подлинная Дхарма. Как провозглашает «Алмазная сутра»: «Субхути, то, что называется Дхармой Будды, уже не есть Дхарма Будды (須菩提。所謂佛法者即非佛法)» [Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra].

Таким образом, буддийский философский дискурс в традиции реально разворачивается как Дхарма (法), которая есть и личный опыт, или

---

<sup>1</sup> В более широком смысле 取相 (яп. суюо) означает «держаться за [какие бы то ни было] формы».

«Путь» (道), составляющий собственно ее содержание, и «учение» (教), изложенное в текстах, изучение которых открывает возможность стать на этот Путь.

Впрочем, когда речь идет о «Дхарме Будды», мы оказываемся в большей мере в недискурсивной плоскости. Из-за этого буддизм нередко упрекают в отсутствии метафизики и отказываются видеть в нем философию. С этой точки зрения наиболее близким к западному понятию философии будет термин «учение» (教), который является переводом санскритского *pravacana*, а, значит, содержит в себе семантический элемент «говорение», т. е., опять-таки, указывает на дискурсивный срез буддизма с его письменной и устной текстовой традицией. Поэтому, если предпринять попытку обратного перевода на китайский язык неудачно прозвучавшей в книге Р. Х. Блайса реплики Ди-цзана «буддизм – это не философия», то она могла бы иметь такой вид: 佛法非教 (яп. *буппō-хикэ*), т. е. Дхарма Будды – это не теоретическое учение (ограничивающееся полем дискурсивных структур).

Цель и содержание буддийской философии – это реальная передача живой Дхармы. Пока Дхарма сохраняется, ее дух и буква не могут разойтись. Тот, кто хранит Дхарму, непременно сам живет в согласии с ней, ибо его личный опыт это и есть Дхарма, без этого ему просто нечего будет передавать. Поэтому Дхарма – это и буква (教), и дух (道), и дискурсивная реальность (мир «форм» 相, яп. *сō*), и недискурсивная реальность (мир «не-форм» 無相, яп. *мусō*), и умозрительная теория, и практика трансформации самого «зрящего ума», которые, парадоксально переходя друг в друга, образуют одно неразрывное целое.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Блайс 2001 – Блайс Р. Х. Золотой век дзэн. Антология классических коанов дзэн эпохи Тан. СПб.: Евразия, 2001.
- Догэн – Дōсэн 道元 Сēбōгэндзō 正法眼藏 (Сокровищница глаза истинной Дхармы) // Тайсё синсю Дайдзōкэ 大正新脩大藏經 (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Т. 82. № 2582. С. 7–309 // [URL]: <http://www1.u-tokyo.ac.jp>, <http://www.shomonji.or.jp> (дата обращения: 01.06.2011).
- Линь-цзи лу – Линь-цзи лу (яп. Риндзай-року) 臨濟錄 (Записки Линь-цзи) // Тайсё синсю Дайдзōкэ 大正新脩大藏經 (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Т. 47. № 1985. С. 495–506 // [URL]: <http://www.iijnet.or.jp/iriz> (дата обращения: 01.06.2011).
- Цзиньлин – Цзиньлин Цинлян-юань Фа-янь чаньши юйлу (яп. Кинрё сэйрёин Хōгэ-дзэндзи горюку) 金陵清涼院文益禪師語錄 (語風圓信) (Записки на-

ставника чань Вэнь-и из монастыря Цинлянь в Цзиньлинь) // Тайсё синсю Дайдзёкё 大正新脩大藏經 (Заново составленная Трипитака годов Тайсё) Т. 47. № 1991. С. 588–594 // [URL]: <http://www1.u-tokyo.ac.jp/~sat> (дата обращения: 01.06.2011).

Цзу-тин – Цзу-тин ши юань (яп. Сотэй-дзиэн) 祖庭事苑 (Собрание из сада патриархов) // Дайниппон дзокудзёкё 大日本續藏經 (Большое японское дополнение к Трипитаке). Т. 113. С. 1–242 // [URL]: <http://www.iijnet.or.jp/iriz> (дата обращения: 01.06.2011).

*Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra* – *Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra* (кит. Цзиньган боже боломи цзин 金剛般若波羅蜜經, яп. Конгё-ханья-харамнцу-кё) // Тайсё синсю Дайдзёкё 大正新脩大藏經 (Заново составленная Трипитака годов Тайсё) Т. 8. № 235. С. 748–752 // [URL]: <http://www1.u-tokyo.ac.jp/~sat> (дата обращения: 01.06.2011).

А. А. Терентьев

## ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЗНАНИЯ – ТРАНСФОРМАЦИЯ МИРА: ЧЕМ БЛИЗКИ ПОЗИЦИИ БУДДИЗМА И КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ?

Наиболее широкие онтологические категории буддизма (если вообще возможно говорить о буддийской «онтологии») – это сансара – мир явлений – и нирвана – мир «покоя». При этом Будда рассматривал мир явлений как мир человека и человеческого опыта. Сансара описывается в категориях пяти скандх, 12-ти аятан или 18-ти дхату. Эта же сансара при освоении ее *пустоты*, т. е. взаимообусловленности всех явлений и их самостоятельного несуществования помимо этой взаимообусловленности, и оказывается нирваной. То есть трансформация сознания для субъекта с «трансформированным», или, если использовать буддийский термин, «пробудившимся», сознанием, равна трансформации мира.

Эти два слоя бытия – нирвану и сансару – можно обозначить как мир абсолютной реальности и мир относительной реальности. И связываются они через понятие *пустоты*, как переводят обычно на русский язык санскритский термин «шуньята»<sup>1</sup>. Разделение этих двух уровней

---

<sup>1</sup> Отметим, что это не совсем удачный перевод, из-за которого важное буддийское философское понятие часто путают с физическими понятиями, такими как

реальности – сущностного, «абсолютного» (пали: *paramattha*; санскр.: *paramārtha*) и условного, «относительного» (пали: *sammuti* или *samuti*; санскр.: *saṃvṛti*) обычно переводится на европейские языки как теория «двух истин»<sup>1</sup>. Только относительный мир доступен обычному восприятию или мышлению, так как только здесь вводится ложное (по отношению к сущности бытия, «парамартхе») разделение реальности на объект и субъект, а также дискурсивное мышление. Парамартха же – подлинная реальность – постигается лишь личностями, достигшими непосредственного восприятия *пустоты*, то есть «святъми» (санскр. *ārya*).

Пониманию и интерпретациям этой доктрины буддийские мыслители и буддологи посвятили тысячи страниц. Для нас здесь, однако, важен лишь сам принцип нахождения в действительности двух слоев: обыденного, который мы все в той или иной степени знаем, и скрывающегося за ним слоя подлинной недUALьной реальности, назовем ли мы ее нирваной, дхармадхату, татхатой или иными словами (суть ее, как и кантовской «вещи в себе», все равно выразить словами невозможно) – важно, что она доступна восприятию лишь тех, кто непосредственно видит *пустоту* – взаимообусловленность всех явлений.

---

вакуум или пространство. Ф. И. Щербатской, например, предлагал переводить «шуньяту» как «относительность», используя терминологию тех физических теорий, которые возникли в его время, но шуньята – это прежде всего взаимозависимость, отсутствие независимого самобытия любой вещи или мысли.

<sup>1</sup> Этот перевод, как кажется, еще больше, чем «пустота», дезориентирует европейского читателя. Ведь в европейской философии «истиной» мы называем прежде всего соответствие понятия его объекту, здесь же речь идет совершенно о другом: о двух уровнях бытия. Такой перевод возник, видимо, из-за того, что санскритское слово *satya* (которое и переводится обычно как «истина») производно от корня *sat*, «быть, существовать». То есть «сатья» – это буквально «то, что есть» – что иногда, но далеко не во всех контекстах, можно перевести как «истина». Вероятно, более удачным переводом пары категорий самврити-сатья и парамартха-сатья (тиб. *kun dzob bden pa, don dam pa'i bden pa*), обозначающих относительный мир явлений и скрывающийся за ним реальный, «истинный» мир, было бы использование парных европейских категорий «явление и сущность»: «Истина бытия – это сущность», определял Гегель [Гегель 1971, II: 7]. В индийской философии соответствующей пары категорий – сущность и явление – нет. Кстати, использование подобного перевода также позволило бы избежать омонимии названия данной индийской доктрины и западной «теории двух истин» – средневекового учения об автономности истин философии (т. е. рационального познания) и теологии.



«Учение Будды основано на обоих уровнях бытия (*satya*)  
обыденном, явленном бытии, и сущности бытия.  
Те, кто не понимает различия между этими уровнями бытия,  
не понимает глубокой реальности (*tattvam*), открытой Буддой».

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārika (24. 8–9)

И далее Нагарджуна продолжает (24. 10):

«Без опоры на обыденное, высшее (парамартха) не постигнуть,  
не достигнув высшего, не достичь и нирваны».

То есть, нирвана достигается путем духовной практики, приводящей к непосредственному восприятию *пустоты*, что позволяет постичь сущность бытия — *таковость*, татхату. Татхата (также дхармадхату и т. п. — хотя у разных буддийских мыслителей эти термины получают иногда несколько различное смысловое наполнение) — это своего рода онтологический коррелят *пустоты* как всеобщей взаимозависимости.

Рассмотрим теперь одну из современных интерпретаций квантовой механики, а именно интерпретацию Эверетта в ее «расширенном» варианте, предложенном российским физиком М. Б. Менским. Как объясняет Менский, «состояние микроскопической системы может представлять собой суперпозицию (сумму) двух или большего числа других состояний этой системы (например, состояние точечной частицы может быть суперпозицией ее состояний в двух разных точках). При измерении микроскопической системы возникает корреляция ее состояния с состоянием макроскопического прибора, который тоже представляет собой квантовую систему. Если перед измерением микросистема находится в состоянии суперпозиции, то после измерения составная система (микросистема + макроприбор) также должна находиться в суперпозиции (это является простым следствием того, что эволюция любой квантовой системы линейна, т. е. что уравнение Шредингера линейно).

После измерения компоненты (слагаемые) суперпозиции макроскопически различимы. Например, состояния прибора в разных компонентах суперпозиции после измерения отличаются положением стрелки, а в случае известного примера с парадоксом “кота Шредингера” возникает суперпозиция состояний “кот жив” и “кот мертв”. Для нашей интуиции это кажется невозможным» [Менский 2011: 44].

Далай-лама описывает этот парадокс чуть подробнее: «В известном мысленном эксперименте Шредингера, в котором кот помещен в закрытый ящик вместе с радиоактивным источником, распад которого проис-

ходит с вероятностью в 50% и приводит к выбросу ядовитого токсина, мы вынуждены признать, что до тех пор, пока экспериментатор не открыл крышку ящика, чтобы увидеть результат, кот является одновременно живым и мертвым, что явно нарушает логический закон исключенного третьего» [Далай-лама 2010: 55].

Менский продолжает: «Для решения квантовых парадоксов предлагались различные интерпретации квантовой механики. Согласно копенгагенской интерпретации, предложенной Нильсом Бором, при взаимодействии измеряемой системы с макроскопическим прибором нарушается линейность квантовой эволюции. Это, однако, некорректно, потому что квантовые уравнения равно применимы и к макроскопическим объектам.

Корректная интерпретация, совместимая с линейностью квантовой эволюции, предложена американским физиком Эвереттом.

Эверетт предположил, что при измерении линейность эволюции сохраняется, поэтому его интерпретация, в отличие от копенгагенской, не противоречит уравнениям квантовой механики... он неизбежно пришел к выводу, что суперпозиция, существовавшая перед измерением, должна остаться и после измерения. Значит, в квантовом мире должны существовать суперпозиции макроскопически различных состояний, например, суперпозиции состояний кота (в упомянутом примере), когда он жив и когда он мертв.

Чтобы сделать ситуацию в интерпретации Эверетта более наглядной, Джон Арчибальд Уилер и Брайс ДеВитт предложили описывать состояние суперпозиции макроскопически различных конфигураций квантового мира как сосуществование различных “эвереттовских миров”. Скажем, в одном из эвереттовских миров кот жив, и наблюдатель в этом мире видит живого кота, а в другом эвереттовском мире кот мертв, и наблюдатель видит мертвого кота. Важно подчеркнуть, что эвереттовские миры – это не различные физические миры. Выражение “эвереттовский мир” – это лишь наглядное условное обозначение для компоненты суперпозиции, представляющей состояние квантового мира <...>

Хотя состояние квантового мира представляется совокупностью многих классических альтернатив, но наблюдатель субъективно воспринимает мир как одну из них <...> Объективно сосуществуют различные классические реальности (эвереттовские миры), но они *разделяются в сознании*, так что, воспринимая одну из этих реальностей,

наблюдатель не воспринимает остальные, которые для него как бы не существуют. Таким образом, картина единственной классической реальности – это лишь иллюзия, возникающая в сознании наблюдателя» [Менский 2011: 44–45].

Отметим, что точно так же определяется относительная реальность (вьявахара, или самврити-сатья) в буддизме. Сансара, мир явлений – иллюзия, но это не значит, что мир явлений не существует. Просто он для нас не такой, каким существует в реальности (парамартха) – взаимообусловленности татхаты, а такой, как воспринимается в нашем детерминированном кармой сознании.

Ключевое же развитие идеи Эверетта Менским состоит в следующем: «В словесной формулировке “альтернативные классические реальности разделяются сознанием наблюдателя” два ключевых понятия, “разделение альтернатив” и “сознание”, точно не определены <...>

В 2000 г. автором предложена Расширенная Концепция Эверетта (РКЭ), в которой эти два понятия отождествляются: *разделение альтернатив* = *сознание* (точнее, “корень сознания”). При этом вместо двух неопределимых, первичных понятий, остается лишь одно, которое к тому же характеризуется теперь с двух разных точек зрения: со стороны квантовой механики и со стороны психологии.

Таким образом, в РКЭ предполагается, что сознание (точнее, “корень” или “начало” сознания) – это способность человека воспринимать альтернативные классические реальности отдельно» [Менский 2011: 43]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Разумеется, выдвигая такое положение, Менский вовсе не претендует на то, чтобы зачеркнуть многотысячелетнюю историю изучения сознания. Он лишь обращается к хорошо известному в истории философии принципу монизма – «принципу тождества бытия и мышления», не претендуя на то, чтобы трактовать его материалистически, спиритуалистически, или иначе. Также Менский, разумеется, не говорит ничего об отношении сознания к суперпозиции – ведь это уже метафизический вопрос. Будда тоже отказывался рассуждать на подобные темы, однако в некоторых более поздних буддийских метафизических концепциях, пытающихся передать в словах йогический опыт постижения происхождения мира, также говорится об изначальном единстве «основы» бытия: «... основа выходит за пределы небытия или уничтожения. Это ясный свет ригпа (тиб. букв. “ведения” – А. Т.) чистая пустота дхарматы <...>, которая, как и пространство, присутствует изначально» [Джамгон Конгтрул 2003: 189].



Так Менский делает еще один шаг к чисто буддийскому видению реальности: мир, – то есть квантовый мир, суперпозиция и классические альтернативы (миры Эверетта) – един.

В буддизме это формулируется как тождество сансары и нирваны, где «суперпозиция» обозначается такими словами, как татхата, дхарматта, дхармадхату, алая и т. п., а классические альтернативы – вьявахара, самврити-сатья, сансара... И то и другое имеет своим существенным аспектом сознание, но, как уточняют некоторые махаянские философы, к дхармадхату относится скорее знание / изначальное осознание (санскр. *джняна*), а к сансаре – сознание (*ви-джняна*), расщепление «абсолютного» знания под влиянием неведения<sup>1</sup>.

\* \* \* \*

И наука и буддизм в плане познания имеют одну цель: выяснить истинное положение вещей. Будда говорил, что учение, которое он предлагает, нужно оценивать так, как ювелир, который покупает золото на рынке. Это золото нужно резать, поливать кислотой, плавить... И покупать только тогда, когда мы убедимся, что это настоящее золото.

Характерной чертой квантового мира является то, что все события в нем взаимоопределяемы. Т. е. *суперпозиция* и есть истинное положение вещей, где нет отдельных сущностей, обладающих собственной природой, а все существует только взаимоотноительно.

Такое истинное состояние дел, состояние взаимозависимого возникновения, в буддизме называется *таковостью* – «татхатой». Человек, который достиг уровня ария, т. е. непосредственного постижения *пустоты*, или татхаты, уже не видит отдельные вещи и явления, которые видим мы. А что он видит? Он видит «суперпозицию», т. е., метафорически говоря, все явления всех вероятностных «миров Эверетта» одновременно в их взаимосвязях<sup>2</sup>.

Поэтому соотнесение квантовомеханического представления Эверетта-Менского о «классической альтернативе» с буддийским понятием

---

<sup>1</sup> См., например [Третий Кармапа 2008].

<sup>2</sup> Подчеркну еще раз, что это только условное, метафорическое выражение – отдельных «миров» и отдельных явлений ни в татхате, ни в суперпозиции просто нет. Как выглядит совокупность всех миров Эверетта – представить себе на нашем, относительном уровне бытия невозможно.



относительной реальности, как мира явлений, а представление о суперпозиции – с понятием татхаты (дхармадхату и т. п.), как «сущностной» реальности в буддизме представляется эвристически интересным. Я не хочу сказать, что они тождественны – ведь контексты и история возникновения таких представлений разные, однако совпадение представлений об мироустройстве нашей вселенной весьма впечатляющее. Думаю, что и для буддистов полезно узнать, что современная физика в очередной раз подтвердила прозрения Будды, и для физиков есть повод подумать о буддийской философии: ведь еще Нильс Бор обратил внимание на то, что «в поисках параллели с вытекающим из атомной теории уроком об ограниченной применимости обычных идеализаций мы должны обратиться к совсем другим областям науки, например, к психологии, или даже к особому рода философским проблемам: это те проблемы, с которыми уже столкнулись такие мыслители как Будда и Лао Цзы, когда пытались согласовать наше положение как зрителей и как действующих лиц в великой драме существования» [Бор 1971: 256].

## ЛИТЕРАТУРА

- Бор 1971 – Бор Н. Биология и атомная физика // Бор Н. Избранные научные труды. М.: Наука. 1971. С. 250–258.
- Гегель 1971 – Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. т. II. М.: Мысль. 1971.
- Далай-лама 2010 – Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Вселенная в одном атоме. Элиста: Оксан мудрости. 2010.
- Джамгон Конгтрул 2003 – Джамгон Конгтрул. Мирнады миров. СПб.: Уддияна. 2003.
- Менский 2011 – Менский М. Б. Параллельные реальности в квантовом мире и концепция сознания // Сознание в буддизме и в квантовой физике – дискуссия в Институте философии РАН // Буддизм России. 2011. №43. С. 39–67.
- Третий Кармапа 2008 – Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Различение сознания и изначального осознания. М.: Ганга/Шечен. 2008.
- Nagarjuna 1996 – Nagarjuna. Mūlamadhyamakakārikā / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by D. J. Kalupahanna. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

**PIERRE HADOT'S METHODOLOGY  
IN COMPARATIVE PHILOSOPHY:  
SPIRITUAL EXERCISES IN INDIA AND HELLENISTIC WORLD**

*Pierre Hadot's notion of spiritual exercises*

For two decades Pierre Hadot was working on early Neoplatonics, focusing on Marius Victorinus. This work has resulted in 1968 with the publication of his doctorate monograph «Porphyre et Victorinus»; his other book on Plotinus was published in 1963. Perhaps it was such profoundness of his scholarly investigation that allowed him to develop his own interpretation of ancient philosophy in general [Hadot 2009: 36].

In 1977 he presented his concept in an article entitled «Exercices spirituels»<sup>1</sup>, where he claimed that ancient philosophical schools were schools of spiritual exercises rather than schools of thought and speculation.

To give a brief introduction to Pierre Hadot's thought we can quote here a summary of his ideas by Arnold I. Davidson:

«Hadot's focus on the notion of spiritual exercises in ancient philosophy is meant to emphasize, in the first place, that in the ancient schools of thought philosophy was a way of life. Philosophy presented itself as a "mode of life, as an act of living, as a way of being". <...> The lesson of ancient philosophy consisted in "an invitation for each man to transform himself. Philosophy is conversion, transformation of the way of being and the way of living, the quest for wisdom". <...> Philosophy, so understood to be a form of life, required exercises that were neither simply exercises of thought nor even moral exercises, but rather, in the full sense of this term, spiritual exercises. Since they aimed at realizing a transformation of one's vision of the world and a metamorphosis of one's personality, these exercises had an existential value, not only a moral one. They did not attempt only to insure behavior in accordance with a code of good conduct but involved all aspects of one's being – intellect, imagination, sensibility, and will. <...> Spiritual exercises

---

<sup>1</sup> This article was reprinted in 1981 as the first chapter of his «Exercices spirituels et philosophie antique» [Davidson 1997: 200]

were thus exercises in learning how to live the philosophical life» [Davidson 1997: 195–196].

In his «*Qu'est-ce que la philosophie antique?*» Hadot demonstrated the presence of this approach in virtually all schools of ancient philosophy, starting with Socrates, proceeding to Hellenistic schools, and finishing with the borrowings that Christian asceticism made from ancient philosophy.

Pierre Hadot owes much of his popularity to Michel Foucault. This was Foucault who after getting acquainted with Hadot's works assisted his appointment to the Chair of the History of Greek and Roman Thought at the Collège de France. Foucault used and developed Hadot's ideas in his lectures read in 1981–1982 at the Collège de France, that were later (posthumously) published as «*The Hermeneutics of the Subject*». Foucault also presents his results in part two of the third volume of «*The History of Sexuality*» («*The Care of the Self*»), where he particularly directs his reader to Hadot's «*Exercices spirituels et philosophie antique*» for a discussion of what he calls «*cultivation of the self*» [Foucault 1986: 243].

### *Hadot's ideas in Indology and Buddhist studies*

Obviously enough, Hadot's notion of spiritual exercises in ancient philosophy is close to the primary concerns of Indian religious or philosophical schools. For instance, Rupert Gethin writes in regard to canonical texts of Early Buddhism: «The aspect of the literary sources that primarily interests me in this study is that which concerns what might be variously termed “religious experience”, “the psychology of meditation experience”, “the psychology of spiritual growth” or “mysticism”. This aspect is to the fore in the texts; in one way or another it is largely what they are about; it appears to have been of central concern to those who first compiled and used the texts» [Gethin 2001: 4].

In his student years Hadot himself had some interest in «Hindu mysticism» [Hadot 2009: 15], but this interest did not result in any published research. According to his own account, Pierre Hadot had long been hostile to comparative philosophy, until a work of some of his colleagues changed his mind [Hadot 2002: 278]. In a later conversation Hadot recognized that his notion of spiritual exercises is also applicable to Buddhist practice: «However, many religions, such as Buddhism and Taoism, impose a mode of life on their adepts that includes spiritual exercises» [Hadot 2009: 37].

The similarity of Hadot's presentation of ancient philosophy to Indian religious praxis has not gone unnoticed by indologists.

Johannes Bronkhorst in his «Aux origines de la philosophie indienne», after giving a quotation from Hadot's «Qu'est-ce que la philosophie antique?» that discusses the nature of ancient philosophy, states that therefore it is of no surprise that the Greeks starting with Megasthenes regarded Indian sages as philosophers. He also finds a parallel in a later weakening of ties between philosophical discourse and practice of spiritual exercises. Finally, Bronkhorst defines the goal of his book as to show how philosophy in the original meaning of the term was giving rise to theoretical developments of thought [Bronkhorst 2008: 12–15].

Foucault's development of Hadot's ideas was also sporadically applied in Buddhist studies. Mathieu Kapstein, gives the name «Tibetan Technologies of the Self» to a chapter on the Tibetan literary genre of *gdams ngag* (Skt. *upadeśa*) in «Tibetan literature: studies in genre». Kapstein admits that he borrows the term from Foucault, and gives it the following definition: «Systematic approaches to liberation through meditation and yoga, which will be our concern here, may be thought to be the quintessential Tibetan technologies of the self» [Kapstein 1996: 276]. In roughly the same way this term is used in «Tantric Revisionings» of Geoffrey Samuel [Samuel 2005: 335–340].

In a later work Kapstein «discovers» Hadot and proposes his own picture of Buddhist philosophy, based on Pierre Hadot's vision [Kapstein 2001: 3–26]. James Apple, probably influenced by Kapstein, in a recent paper, having applied Hadot's methodology to the study of Nagarjuna, concludes: «Hadot's approach and thought to ancient Greek *philosophia* as spiritual exercises may be seen as applicable to early Buddhist philosophical works and Asian works in general. In this perspective, “spiritual exercises” does not refer to merely physical exercises, *philosophia* may also consist of rhetorical and dialectical techniques of persuasion, the mastering of mental concentration and inner dialogues» [Apple 2010: 202].

Sara McClintock in her book on *Sāntaraksita* and *Kamalaśīla* also uses the Hadotan approach, and refers to Kapstein in this regard [McClintock 2010: 14–22].

Both Kapstein's and McClintock's assimilation of Hadot's ideas are discussed in an article on Hadot and Buddhist philosophy by Vincent Eltschinger, who also gives an extensive overview of Hadot's work and its parallels in Buddhist philosophy [Eltchinger 2008].



And with regard to comparative studies, Laurentiu Andrei presented some parallels between Buddhism and Hadot's representation of Stoicism [Andrei 2002]. Audrius Beinorius used Hadot's concepts in his presentation «Interpretation as a Spiritual Practice: Buddhism and Cross-Cultural Hermeneutics» at the Buddhism and Nordland Conference 2009 [Beinorius 2009]. In a private conversation he also referred to Hadot's representation of philosophy as a key to the understanding of Indian philosophy in general. Jonardon Ganeri refers to Hadot at the beginning of his article devoted to some parallels between Hellenistic and Indian exercises, particularly to «returning oneself to the present moment» [Ganeri 2010].

Interestingly enough, Kapstein, Andrei, Beinorius and Ganeri seem to have «discovered» Hadot and recognized his significance independently from each other<sup>1</sup>. And so did I, having learned about most of the above-mentioned works only on final stages of preparation of this paper. Finally, just two months ago the Chicago Center for Jewish Studies hosted a conference entitled «Spiritual Exercises: From Antiquity to Present», participants of which applied Hadot's methodology to the study of spiritual exercises found in Muslim, Jewish and Christian traditions, that certainly bears witness of growing recognition of Hadot's legacy in the research of philosophy and religion in general.

### *On comparison of exercises*

How can we compare exercises? Although research of what Hadot calls spiritual exercises does not (yet) constitute consolidated field of academic inquiry, there could be named several approaches in religious studies, philosophy and psychology that touched this topic.

For example, Padmal de Silva proposes modern psychotherapeutic parallels for Early Buddhist methods of calming of unwanted thoughts in the *Vitakkasanṭhāna Sutta* [De Silva 2001]. From the other side, exercises of ancient philosophy were as well compared to «cognitive therapy» [Sorabji 2002: 2]; thus, psychotherapies can be taken as a medium of comparison. Alan Wallace and, earlier, Francisco Varela proposed subjective introspective methods for finding out about experiences of a practitioner [Shear 1999]. Such subjective reports, especially if obtained by using of the same technique

---

<sup>1</sup> At least, Beinorius informed me in 2010 that he was unaware of any other scholars of Indian philosophy interested in Hadot.

of introspection, can also be applied in the comparison of the spiritual exercise experience.

E. A. Torchinov in his book «Religions of the World: Experience of the Transcendental» classified varieties of religious experience into types of experience used in transpersonal psychology; he also develops the notion of «psychotechnique»<sup>1</sup>, used in Eastern European oriental studies in a sense quite close to Hadot's «spiritual exercise» [Torchinov 1998]. In modern consciousness studies it is quite popular to apply neuroscientific methods to the research of meditation [Murphy, etc 1999: 57–63]; obviously enough, brain activity patterns produced by various exercises can be compared to each other. Finally, elaborate methodologies of comparison of religious or mystical experience were developed in the field of the study of mysticism.

Approaches mentioned in the paragraph above focus mainly on the description and evaluation of experience, while methods by which these experiences are produced are mostly left out of focus. Even Torchinov's notion of psychotechnique proposes somewhat limited view of phenomena we are trying to encompass. Influenced by transpersonal psychology, in which LSD intake and breathing exercises induced «altered states of consciousness», idea of psychotechnique leaves out of scope psychological changes that can't be classified as «altered states», prefers temporary and abrupt changes over constant and gradual, experience over transformation, and gives little attention to cognitive aspects of exercise, particularly to introspective approaches involved in philosophical and religious praxis.

Hadot, on the contrary, explains his choice of the «no longer quite fashionable these days» term «spiritual» as follows: «It is nevertheless necessary to use this term, I believe, because none of the other adjectives we could use – “psychic”, “moral”, “ethical”, “intellectual”, “of thought”, “of the soul” – covers all the aspects of the reality we want describe <...> [T]hese exercises in fact correspond to a transformation of our vision of the world, and to a metamorphosis of our personality. The word “spiritual” is quite apt to

---

<sup>1</sup> Psychotechnique (Russian *psikhotekhnika*) in this usage should not be confused with psychotechnique as first half 20th century school of organization and labour psychology. The origin of this Eastern European usage of «psychotechnique» is somewhat mysterious: it was not developed by a school of psychology, its usage is limited mainly to works in Oriental (especially Buddhist) studies and New Age groups formed in the USSR. It is intriguing that «psychotechnique» in a close meaning was used in the Stanislavski's system of actor training.

make us understand that these exercises are the result, not merely of thought, but of the individual's entire psychism» [Hadot 1995: 81–82].

The word «exercise» itself implies that a deliberate repetition of certain actions produce a kind of positive change within an individual who exercises. Here I propose to take a simple structure of an exercise to be the «action – effect» model. In the context of the present paper, an «action» may mean any kind of operation with attention, thought, apperception, imagination, intention, feeling and so on, that is recommended for practice in a religious or philosophical tradition. An «effect» is a psychological change that a practitioner is said to experience as an effect of an exercise, according to the authoritative texts of a tradition.

To demonstrate the possibility and potential of the proposed approach I will attempt to compare two exercises of Early Buddhism and Stoic philosophy which seem to be similar enough to be illustrative.

### *Stoic and Early Buddhist exercises to get rid of lust*

Pierre Hadot, analyzing the «Meditations» of Marcus Aurelius, brings attention to his exercise in «physical» description of things and events. Epitomes of such exercises are quoted in Arnold I. Davidson's introduction to the English translation of Hadot's «Exercices spirituels et philosophie antique»: «Just like your bath-water appears to you – oil, sweat, filth, dirty water, all kinds of loathsome stuff – such is each portion of life, and every substance. These foods and dishes <...> are only dead fish, birds and pigs; this Falernian wine is a bit of grape-juice; this purple-edged toga is some ship's hairs dipped in the blood of shellfish; as for sex, it is the rubbing together pieces of gut, followed by the spasmodic secretion of a little bit of slime» [Davidson 1995: 13].

In these meditations Marcus Aurelius makes an application of an exercise, that he describes as follows: «[A]lways make a definition or description of the object that occurs in your representation, so as to be able to see it as it is in its essence, both as a whole and as divided into its constituent parts, and say to yourself its proper name and the names of those things out of which it is composed, and into which it will be dissolved» [Hadot 1995: 187].

This and other exercises are instrumental in reaching the Stoic ethical ideal of *apatheia*, freedom from passions [Sellars 2006: 118]. According to classical classification of passions preserved in works of Cicero, they



are divided into four types: delight (in something in the present), lust (for something in the future), distress (because of something in the present), fear (of something in the future) [Ibid.: 117]. The exercise of Marcus Aurelius is focused on objects generally considered attractive, it uses contemplation of parts of the objects, with special attention given to their unpleasant characteristics; so in this way it is expected to free a philosopher from lust for and delight in the objects.

Presented in a simplified form of action-effect model, this exercise (or at least a part of it) can be laid out as follows: «contemplation of a seemingly attractive object divided into its physical constituents results in removal of lust for the object and delight in it».

The proposed Early Buddhist counterpart of this exercise is named *asubha-bhāvanā* or *asubha-saññā* in Pali, recognition of absence of beauty. The method to practice *asubha-saññā* exercise is to contemplate body as composed of 32 parts, such as hair, skin, tears, blood, fat, heart, eyes and so forth. (*Girimānanda Sutta*, AN 10.60).

This type of practice is recommended for subduing *rāga*, commonly translated as lust or passion, – particularly in the «*Vijaya Sutta*» (Sn 1. 11) and the «*Itivuttaka*» (Iti 3. 36) of the Pali Canon. More specifically, it is said to be used by Buddhist monks against sexual desire to facilitate maintaining a celibate life (*Bhāradvāja Sutta*, SN 35.127; *Vitthatasattasaññā Sutta*, AN 7. 46).

As regards the action-effect model, action here is imaginary division of (the seemingly attractive) body into its constituents and the result is to get rid of passion or lust for it. This certainly represents a special case of the model of the Stoic exercise; these two exercises are based on the same principle of becoming free from lust by changing focus in perception of an object of attraction, directing attention to its not-so-attractive constituents.

Despite this similarity, there are also some differences in usage of the concerned exercises in Early Buddhism and Stoicism. First of all, *asubha-bhāvanā* in Early Buddhism enjoys only some secondary importance; this method of reduction of lust is used primarily at initial stages of training of a Buddhist monk, while final emancipation from *rāga* and other unskillful qualities is reached by other means. In Stoicism, on the other hand, this exercise can't be given a secondary role; unlike in Buddhism, it is applied not only to the particular case of body and sexual desire, but to all experienced objects, as Marcus Aurelius reminds himself in a passage quoted above. Sec-



ond, despite the similarity in translation, Stoic «lust» (*epithymia*, *libido*) may sometimes include some varieties of anger, which in Buddhism would be certainly classified as *dosa*, but not as *rāga*. Such dissimilarities would require additional attention in possible usage of the action-effect exercise model in future research.

### *Spiritual exercises in Indo-Greek cultural contact*

As noted by indologists mentioned above, Hellenistic philosophy and the Indian samana<sup>1</sup> movement, contemporary to each other, shared quite close notions of spiritual exercises. It is mainly in dispassion and non-attachment both Indian and Hellenistic philosophers of that period saw their way to profound happiness or absence of suffering. To reach their goals they worked on the modification of their perception as it was shown above; the Cynics<sup>2</sup> and Jains endured heavy natural conditions; the Buddhists and Neoplatonics trained consciousness in ecstatic states.

Since some limited evidence on Indo-Greek contacts is preserved, can it bear any witness of contact between Hellenistic and Indian spiritual exercises? First of all, Indian samanas and brahmanas were recognized as philosophers by the Greeks, particularly by Megasthenes, the Hellenistic ambassador to the Indian Maurya Empire [Hunter 2005: 168]. But according to Diogenes Laertius and others, the Persian magi, Assyrian chaldaei and Celtic druids were as well considered to be philosophers, so this should bear witness rather to the general presence of a spiritual component in Greek philosophy, than for special relation between philosophers and samanas [Laertius 1853: 3].

Apart from equating samanas to philosophers, from the very beginning of Indo-Greek regular contacts, Indian ascetics were also called gymnosophists («naked sages») by the Greek. This term was probably invented by

---

<sup>1</sup> *Samana* (Pali, Ardha-Magadhi), *śramaṇa* (Sanskrit), literary «one who strives». The samana movement starts in Aryan part of India no later than 6th century BCE as communities of ascetics striving for spiritual liberation. Buddhism and Jainism were born in this environment.

<sup>2</sup> The name Cynics (*kynikos*) was interpreted (although perhaps unetymologically) as «dog-like», that was used to pun at unconventional behavior of representatives of this school. In Indian samana movement an interesting parallel is found in Pali «Kukkuravatika Sutta» (The Dog-Duty Ascetic) (MN 57), where an ascetic, who imitated a dog eating his food from the ground, is described.

companions of Alexander the Great during his Indian campaign and was used to refer to naked samanas that they met. Perhaps, nudity of these ascetics was a striking and singling out feature for the Greeks, so that it served as a basis for their denomination. Pyrrho, one of philosophers who accompanied Alexander, was heavily influenced by gymnosophists according to Laertius [Ibid.: 402]. It should be noted that on his return to Greece, Pyrrho became known as philosopher, the originator of Greek Scepticism; Pyrrhonists, who were inspired by him, hoped «to achieve *ataraxia*, freedom from mental disturbance» [Hankinson 1999: 25]. As reported by Strabo, Onesicritus, another philosopher in Alexander's retinue, after communicating with a gymnosophist who stated that «the best teaching is that which removes pleasure and pain from the soul», acknowledged similarities with teachings of Pythagoras, Socrates, and Diogenes of Sinope [Stoneman 1995]. This gives some support to our hypothesis of similarity of concerns of Greek and Indian philosophers of that period.

Although accounts of the Greek were preserved in Indian literature (the most famous being «The Questions of King Milinda»), not so much can be drawn from them about Indian knowledge of Greek philosophy, let alone its spiritual exercises. However, the only preserved direct translation of a substantial portion of text from Indo-Aryan into Greek, the inscription of the Indian king Asoka (the mid-third century B. C.) addressed to his Hellenistic subjects and found near Kandahar, Afghanistan, can make a contribution into our knowledge of spiritual exercises in Ancient Greece and India.

In particular, Prakrit «*pāsāṃḍa*» (a non-Vedic, samana sect) is translated into Greek as *diatribe*, used here in the sense of a philosophical school<sup>1</sup> [Sick 2007: 258–269]. Prakrit *sayama* and *guti*, Pali cognates of which are used to denote exercise in self-control and control of the senses, are rendered in Greek as *enkrateia* [Ibid.: 260–263], the term which is met with in both of two lists of spiritual exercises given by Philo of Alexandria, that are cited by Pierre Hadot [Hadot 1995: 84].

Both of these translations are suggestive of the fact that similarities between the spiritual exercises of Greek philosophers and Indian samanas (including Buddhists and Jainas) were recognized by Indo-Greek biculturals. Although, the possible parallelism between philosophical *enkrateia* and the

---

<sup>1</sup> In other senses *diatribe* means a discussion as a process of teaching and a polemical composition.

Pali Buddhist usage of *saṃyama* and *guttadvāratā* certainly require additional study.

According to Hadot, the meaning of the term «philosophy» shifted in the Middle Ages from philosophical praxis of spiritual exercises to philosophical discourse, while spiritual exercises were integrated into Christianity, and became a part of monastic asceticism. Bronkhorst, as it was mentioned above, confirms that the same transition from praxis to discourse is also true for Indian philosophy, although in the latter the divide between these two was never as drastic as in Europe.

We may add that the second process described by Hadot, integration of spiritual exercises into religious contexts did as well happened in India, but certainly with some differences. In the Indian context, religionization of spiritual exercises developed as a part of religionization of communities that were formed within the samana movement, i. e. development of cult and ritual, growing popularity of devotional practices, mythologization of the figures of founders in Buddhism and Jainism. With regard to Early Buddhism, the tendency towards development of philosophical discourse was evident in Sthaviravadin schools with development of their Abhidharma literature, while Mahasanghikas (especially Lokottaravadins) can be taken as illustrative of the second trend.

### *Concluding remarks*

The goal of this paper was to demonstrate an approach to the comparison of Greek and Indian philosophies as the systems of exercise rather than the systems of thought, as they are usually presented in comparative philosophy. It was shown that in one particular case that both the Stoics and Early Buddhists claim that an exercise built on the same methodological principle produces similar effects. The hypothesis also receives confirmation from the evidence of Indo-Greek interactions.

Some of the most obvious Indo-Greek similarities that may be described using the proposed action-effect exercise model are insight that makes a person moral in Socrates and Early Buddhism; reaching ecstatic bliss by concentration on one object in ecstasy of Neoplatonism and *saṃādhi* of Buddhism and *Yoga-darśana*.

The weakness of the proposed comparative approach lies in determining equivalence between elements of terminology used in different tradi-



tions that use different languages. How can we really claim equivalence or determine relations between, let's say, Stoic and Buddhist notions of anger or attention? To solve this problem there could be employed methods of semantic analysis, philosophic analysis of the position of a term within a system of thought and exercise, and the involvement of concepts used in various schools of psychology.

#### ABBREVIATIONS

The Digital Pali Reader (Electronic edition of the Pali Canon) can be used as a reference for Pali canonical texts // [URL] <http://pali.sirimangalo.org>

MN *Majjhima Nikāya*

SN *Saṃyutta Nikāya*

AN *Anguttara Nikāya*

Snp *Sutta Nipāta*

Iti *Itivuttaka*

#### BIBLIOGRAPHY

- Andrei 2002 – *Andrei L.* On the Medical Paradigm: Stoics and Buddhists. A Comparative Approach // *Proceedings of the Third Symposium on Global Perspectives in Japanese Studies*. Tokyo: Ochanomizu University Graduate School of Humanities and Sciences, 2002. P. 300–303.
- Apple 2010 – *Apple J.* Can Buddhist Thought be Construed as *Philosophia*, or a Way of Life? // *Journal of Oriental Philosophy*. 2010. December. P. 43–55.
- Beinorius 2009 – *Beinorius A.* Interpretation as a Spiritual Practice. Buddhism and Cross-Cultural Hermeneutics // *Buddhism and Nordland*. Tallinn, 2009 // [URL] [http://www.budcon.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=287%3Aqinterpretation-as-a-spiritual-practice-buddhism-and-cross-cultural-hermeneutics-q-&catid=47%3Aarticles-&Itemid=117&lang=et](http://www.budcon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=287%3Aqinterpretation-as-a-spiritual-practice-buddhism-and-cross-cultural-hermeneutics-q-&catid=47%3Aarticles-&Itemid=117&lang=et) (дата обращения: 01.06.2011)
- Bronkhorst 2008 – *Bronkhorst J.* Aux origines de la philosophie indienne. Gollion: Infolio editions, 2008.
- Davidson 1995 – *Davidson A. I.* Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy // *Hadot P.* Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford, Malden: Blackwell Publishers, 1995. P. 1–45.
- Davidson 1997 – *Davidson A. I.* Introductory Remarks to Pierre Hadot // *Foucault and His Interlocutors* / Ed. by A. I. Davidson. Chicago: University of Chicago Press, 1997. P. 195–202.
- De Silva 2001 – *De Silva P.* A Psychological Analysis of the *Vitakkasanthāna Sutta* // *Buddhist Studies Review*. 2001. Vol. 18. No. 1. P. 65–72.



- Eltschinger 2008 – *Eltschinger V.* Pierre Hadot et les «exercices spirituels»: Quel modèle pour la philosophie bouddhique tardive? // *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*. 2008. Vol. 62 No. 2 P. 485–544.
- Foucault 1986 – *Foucault M.* The Care of the Self // *Foucault M.* The History of Sexuality. In 3 vols. Vol. III. New York: Partheon Books, 1986.
- Ganeri 2010 – *Ganeri J.* A Return to the Self: Indians and Greeks on Life as Art and Philosophical Therapy // *Philosophy as Therapeia*. Cambridge: Cambridge University Press. Royal Institute of Philosophy Supplement. 2010. Vol. 66 P. 119–135.
- Gethin 2001 – *Gethin R.* The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiya Dhamma. Oxford: Oneworld, 2001 (2<sup>nd</sup> ed).
- Hadot 1995 – *Hadot P.* Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford, Malden: Blackwell Publishers, 1995.
- Hadot 2002 – *Hadot P.* What is Ancient Philosophy? Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- Hadot 2009 – *Hadot P.* The Present Alone is Our Happiness: Conversations with Jeanne Carlier and Arnold I. Davidson. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Hankinson 1999 – *Hankinson R. J.* The Sceptics. New York: Taylor & Francis, 1999.
- Hunter 2005 – *Hunter W. W.* The Indian Empire: Its People, History, and Products. New Delhi: Asian Educational Services, 2005 (reprint of London, 1886).
- Kapstein 1996 – *Kapstein M.* gDams-ngag: Tibetan Technologies of the Self // *Tibetan Literature: Studies in Genre* / Ed. by J. I. Cabezón, R. R. Jackson. Ithaca: Snow Lion Publications, 1996. P. 278–289.
- Kapstein 2001 – *Kapstein M.* Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought. Somerville: Wisdom Publications, 2001.
- Laertius 1853 – *Laertius D.* The Lives and Opinions of Eminent Philosophers / Tr. by C. D. Yonge. London: Henry G. Bohn, 1853.
- McClintock 2010 – *McClintock S. L.* Omniscience and the Rhetoric of Reason: *Sāntaraksita* and *Kamalasīla* on Rationality, Argumentation, and Religious Authority. Somerville: Wisdom Publications, 2010.
- M'Crindle 1901 – *M'Crindle J. W.* Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster: Archibald Constable & Co., 1901.
- Murphy, etc 1999 – *Murphy M., Donovan S., Taylor E.* The Physical and Psychological Effects of Meditation: a Review of Contemporary Research with a Comprehensive Bibliography, 1931 – 1996. Sausalito: Institute of Noetic Sciences, 1999.
- Norman 1972 – *Norman K. R.* Notes on the Greek Version of Asoka's Twelfth and Thirteenth Rock Edicts // *Journal of the Royal Asiatic Society (New Series)*. 1972. Vol. 104. Iss. 2. P. 111–118.
- Samuel 2005 – *Samuel G.* Tantric Revisionings: New Understanding of Tibetan Buddhism and Indian Religion. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.
- Sellars 2006 – *Sellars J.* Stoicism. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2006.

- Shear 1999 – *Shear J., Varela F. J.* The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness. Bowling Green: Imprint Academic, 1999.
- Sick 2007 – *Sick D. H.* When Socrates Met the Buddha: Greek and Indian Dialectic in Hellenistic Bactria and India // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)*. 2007. Vol. 17. Issue 03. P. 253–278.
- Sorabji 2002 – *Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Stoneman 1995 – *Stoneman R.* Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance // *Journal of Hellenic Studies*. 1995. Vol. 115. P. 99–114.
- Torchinov 1998 – *Torchinov E. A.* Religions of the World: the Experience of the Transcendental (*Religii mira opyt zapredel'nogo*). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1998 (in Russian).

*J. Grela*

## SELECTED ORTHODOX AND UNORTHODOX ELEMENTS IN BUDDHISM IN TIBET

The idiom containing the «orthodox» or «unorthodox» attributes is reluctantly used by contemporary researchers while referring to Buddhism. Firstly, the word «orthodox» bears non-Buddhist connotations and sends us primarily to the Eastern Orthodox Church, with which I do not compare Tibetan Buddhism. I use the «orthodox» term as the meaning of loyalty to doctrine<sup>1</sup>. Secondly, although Buddhism is a many ages tradition understood as the community of teachings and practices that stem from the historic Buddha, it does not have a monolithic doctrine. Its doctrine is so internally diverse that defining any model and qualifying particular elements as consistent with it or not causes numerous controversies.

However, we can assume that the orthodox ideas and views, which make Buddhism different from other religions, are primarily the conceptions of dependent origination (Pal. *paṭiccasamuppāda*) as well as the three seals (Pal. *tilakkhana*) with the doctrines of no-self and impermanence. As the most basic element of orthopraxy I assume the advice which I would generally

---

<sup>1</sup> Gr. *orthos* as «correct», «upright», «true», + *doxa* as «opinion», «belief».

describe as «cultivating mind», which is accepted and specifically interpreted in any denomination of Buddhism.

The numerous manuscripts from Dunhuang, into which research has been conducted for over 100 years, reveal the process of introducing and imposing Buddhism on Tibetans as a purposeful political move, and they contain some hints for Tibetan missionaries in order to incorporate and adapt Buddhist concepts to the corpus of local beliefs. There are numerous examples of this syncretism. During my presentation, I would like to trace the beliefs connected with the indigenous Tibetan concept of *bla*, accepted by both folk and institutionalized Buddhism. Even the word *lama* (Tib. *bla ma*), a spiritual teacher, contains it as the first, signifying segment. The second syllable, *ma*, is here just a nominalizing particle with a honorific undertone.

The translation of the archaic folk concept of *bla* into western languages causes difficulties. It is usually translated as «soul», and in this way, from the Buddhist perspective, it appears to be a considerably unorthodox element of the system. However, *bla* in its original context has never been connected with rebirth or salvation, so it cannot mean «soul» in this sense. According to the archaic beliefs of nomads, after death which is qualified as natural, *bla* remains by the corpse until the body exists, whereas in the case of sudden death, e. g. in an accident or resulting from suicide, it strays and it can haunt and harass the living. Popular Tibetan tales contain vivid accounts of *bla*'s wandering after death [Macdonald 1990: 61, 65]. Traditionally *bla*, although it is also present in eschatological beliefs, does not incarnate. It is above all connected with the quality of earthly life and it is sometimes expressed by means of the western term «vitality». However, in my opinion, even this translation is problematic.

The conception of the four- or fivefold division of phenomena, present in ancient India, China, and Greece, in Tibet also embraces the factors which are connected with the individuality of living organisms. Until present time, its relics can be encountered in Tibetan astrology textbooks and horoscopes. The five individual powers, which according to the tradition are to occur at the moment of birth, determine what life is going to be like. They are: vitality power or vitality (Tib. *srog*), soul (*bla*), physical health (*lus*), power or charisma (*dbang thang*), and luck (*rlung rta*) [Cornu 1990: 93–95]. Folk beliefs locate the vitality of a given person in the heart and connect it with blood, whereas the soul is connected with the body; they evidently separate them.

*Bla* in pre-Buddhist beliefs, recognized and accepted by Tibetan Buddhism, is the subtle energy of earth, water, fire, air, and consciousness, en-

abling experiencing their properties in both micro and macro scale. Thus understood soul is then responsible for the feeling of stability and rooting, regarded as characteristic of the element of earth. It is also responsible for sustaining the continuity of «I» and the world. The continuity in question is correlated with water. It is the soul (*bla*) which is also responsible for the following features: dynamism, variation, adaptation, which are directly associated with respectively fire, wind, and space. A 20<sup>th</sup> century master of meditation, Kalu Rinpoche, attributed these properties to mind (Tib. *sems*) as well [Kalu 2005: 170–171]. It would be a heuristically promising task to examine to what extent *bla* in practice was identified with *citta* (Pal., Sans.; Tib. *sems*), but it requires separate research.

When the five energies that compose *bla* are in the state of balance, a given person shows spontaneous confidence, goodness, and unselfish love – like an infant. Tibetans regard these features as innate. In the case of lack of harmony, a given being reacts contrariwise: by means of unconfidence, malice etc. In consequence of negative actions such as harming others, cheating, and in the case of subjecting to unpleasant feelings and mental states, *bla* is weakened, which is to result in somatic or mental illness. Tibetans have developed their own diagnostics, which concerns the imbalance or deficit in the energy of particular elements in human organism. For instance, shortage of fire is manifested as depression, apathy, fears are the lack of earth energy, anxiety – of water, languor – of wind, narrow horizons and intolerance – of space. They have also developed systems of individual practices to remediate the above problems as well as to strengthen and harmonize *bla* [Tenzin 2002].

Tibetans hold that *bla* usually resides in body. However, it can spontaneously leave it as a result of, e. g. intense fear, to wander in the world. In such a situation, its former proprietor is weakened, falls ill, suffers from mental disorders or is at least absent-minded or cannot concentrate<sup>1</sup>. Loss of consciousness is also interpreted as the separation of soul from body.

Tibetans believe that if soul has been weakened for many months, the problem is serious and the person afflicted with this sort of ailment can die. Soul can also be disturbed or stolen by other beings, but also strengthened and regained. Many folk narrations mention cases of taking away soul from people by both visible and invisible powers as well as the ways of regaining them. For many ages, there have been developed various rituals aimed at call-

---

<sup>1</sup>The latter conviction is expressed in, e. g. a popular among Tibetan elementary school teachers disciplining-punishing question if the student's soul wanders (*bla*



ing and gathering the essence of the elements, i. e. the energy of five lights. These rituals are to provide health and longevity, as well as prosperity, good harvest, good weather etc. The strengthening and harmonizing particular elements practices are also present in contemporary Buddhism and are known as calling prosperity (*g.yang 'gug*). Lama-celebrant, by means of an arrow with ribbons in five colours (white, yellow, red, green, and blue) – symbolizing the above mentioned elements and properties – attached to it, has the task of attracting and gathering their essence in the place of ceremony, and next redistribute it among the participants or pass to a person for whom the ceremony is performed. Ancient old beliefs have been written into the framework of tantric practice (Sans. *sādhana*; Tib. *sgrub thabs*) and after being added «Buddhist ornaments» are popular practice, made on regular basis in Buddhist monasteries until present day.

Another important Tibetan practice incorporated by Buddhism is hosting so-called prayer flags, which are pieces of material in the above mentioned five colours. The Tibetan name of the flags, *rlung rta*, wind horse, refers to the idea of a galloping envoy carrying a message. In the middle of the flag we can often see a galloping horse, which carries a gem on its back. Within this context, the horse is regarded as the symbol of space – the fifth element, and it also represents harmony of mind and subtle energies (Tib. *rlung*, Chin. *xī*; Sans. *prāṇa*). According to ancient beliefs, good condition of this element enables proper action and reaction, provides health and prosperity. Hanging flags over head is to «elevate» the energy of the person who does it, and to strengthen their bla, the «souls», as well as harmonize the energy of the place.

Tibetan Buddhism has taken over the custom of hosting prayer flags. They have additionally been filled with prosperity short texts, as well as prayers and mantras of longevity deities, main bodhisattvas, and mythical heroes. At the end of the text, there is often a short, consistent with Buddhist doctrine, text, which presents the interdependence of phenomena, which is however ended with an ancient cry of Tibetan warriors: *kiki soso*, which means overcoming evil forces. All this is to be spread over the whole world by wind.

Coming back to the conception of soul, another popular Tibetan belief assumes that although soul resides in human body, at the moment of birth or

---

'khyams song ngas) – source: Sonam and Gyamtsho, students, born in two different places in Amdo province in Tibet, oral interview, Kraków, Poland, 13.05.2011.

any other important moment combines – additionally – with an element from surroundings, some external object which protects and stabilizes it. Thanks to this, it can protect itself where it is not exposed to any danger or risk, to which body is exposed. Most frequently they are: turquoise, bird, horse, tree, mountain, valley, lake, or a couple of objects at the same time. In the case when it is another living being, they must be born in the same year as the person in question. The world of legends and folk tales quite frequently presents a protagonist together with objects-residences of their soul (*bla gnas*). In order to destroy the protagonist or antagonist, one has to discover where their soul residence is in order to damage it and thus bring illness or death on them. This principle falls under Frazer's concept of sympathetic magic: when something wrong happens with one of related elements, the other one shares similar lot.

In order to illustrate popular beliefs in that an individual's lot is connected with the lot of a plant, part of landscape, or an object, I am going to quote relevant fragments from a narrative cycle entitled «The Corpse Tale» (*bam sgrung*). The idea of the work as a story within a story as well as its framework refer to the famous Indian narrative cycle «Stories told by a Corpse» (e. g. «*Vetālapañcaviṃśatikā*»), however, the stories in the text are old Tibetan legends and narratives. One of the stories is about six friends, who wander together in the world until they decide to separate. They decided that every one of them will grow their own tree-soul in order to know about the lot of those who are absent during next meeting. After three years only five of them show up at the place. There are five ripe trees at the place, whereas the remaining one is dry. The boys infer that their friend is not just late but there is something wrong happening to him, so they need to find and help him.

Another tale from the already mentioned collection, «The Story of a Fortune-teller with a Pig Head», is an adventure of a lazy man who by chance finds a turquoise-prop of the queen's soul, thanks to which he is given many prizes and begins a fortune-teller's career. Another narrative from the collection presents a man named Bright Mind, who is ordered by an arrogant king to stole the king's turquoise soul-residence pendant worn on the neck. The king promises that if the man succeeds, he will receive half of the kingdom, and if not, the king will take his house, wife and pluck his eyes out. Bright Mind succeeds, but because of being angry with the king, he smashes his turquoise against the floor and the king immediately dies [Contes 2005: 42–65, 177–193].

The Tibetan national epic about king Gesar of Ling also contains a number of records of Gesar's tricks aimed at defeating his enemies by detecting the residences of their souls and subsequently destroying them. For instance, Gesar, in order to defeat Atag lhamo, cuts down the tree connected with her soul, and then drains the black lake, which is its another residence (*bla mt-sho*), to finally learn that he still has to find and kill a certain sheep, born in the same year as Atag lhamo, and only then can he finally defeat the demone-ness [Ge sar: 10 b]. Gesar himself has at least eleven props for his own soul, and what follows, for his life, located in, e.g. a white eagle, red tiger, blue dragon, and other beings born in the same year as him.

These folk beliefs, not encountered in Indian Buddhism, found reflection in Tibetan Buddhism, which assumes that some lakes or trees are reservoirs for someone's soul, as well as for some region or even religion. For example, Mount Tise (known in India and the West as Kailas) is regarded as the mountain-residence of the soul (Tib. *bla ri*) of the whole world, or the residence of life force or of the Tibetan soul of the legendary Padmasambhava, who is regarded as the second Buddha. Other places, such as the three hills around Lhasa capital, are regarded by Tibetan Buddhists as residences of the soul of the three great bodhisattvas: Chagpori is correlated with Vajrapani, Bongbari – with Mañjuśrī, whereas Marpori – with Avalokiteśvara. When a given natural object is recognized as a soul depository, important for some community, it is treated with cult, which consists in fumigation (*bsang mchod*)<sup>1</sup> and sacrifice, and additionally pilgrimages, mantras reciting, and circling a given place – counter-clockwise in the case of pre-Buddhist beliefs adept, and clockwise in the case of a Buddhist adept.

Soul, which according to Tibetan beliefs seems to be originally understood substantially, resides in body under normal conditions, moving within it in a regular way, depending on biological sex. This conception was further developed together with the appearance of Tantric Buddhism. The scriptures of the «Tantra Kalachakra» give detailed assigned places in body. For example, for three days a month soul is located in the soles, two days before full moon it settles in the teeth, a day before full moon – in the heart, at full moon – under the skull cap, a day before new moon – in the eyes etc. [Cornu 1990: 93, 106–107].

---

<sup>1</sup> They are another example of adopting local beliefs and practices by Buddhism and building Buddhist rituals and ideology around them.

Until present day, Tibetan traditional physicians, often Buddhist lamas, in their course of studies learn about the places of stay of soul in body. The belief that a cut or surgical intervention in a place where soul is at the moment shortens life, or even can cause death, is still very strong. Traditional physicians ascribe to bla special pulse (*bla rtsa*) at the *arteria ulnaris*, which can be felt near the wrist. Pulse palpation of it is meant for determining the expected life length of the patient [Gling sman bkra shis: 476].

It is also worth mentioning that in the period from the 8<sup>th</sup> to 10–11<sup>th</sup> centuries lha and bla were used interchangeably and probably freely in the same contexts and collocations. Nowadays lha, «god / deity», is associated with a higher being, endowed with larger than human potential, whereas bla as soul or live force is connected with the beings from intermediate world. It is possible that the original concepts of god and soul were one idea complex [Stein 1996: 156–157; Grela 2011].

As we can see the term «dama», which appears at the beginning of this paper, has a considerably wide semantic field. It was chosen as an equivalent of the Sanskrit «guru» and denotes a guide of souls not only in the sense of supporting spiritual development, as Buddhism would like it to be, but also someone who is able to strengthen, protect, and guide the soul (*bla*). The term «dama», introduced together with Buddhism, has been gradually taken over by non-Buddhist circles to refer to their own shamans and priests [Tsering 2006].

The above mentioned contexts in which I have found the concept and conception of bla in Tibet<sup>1</sup> show how much popular and important it was for an average Tibetan. They also indicate the fact that comparing to Indian Buddhism, its non-theistic doctrine of non-soul, the Tibetan conception of soul was unorthodox. Not only has it survived, but it has also been supported by institutional Buddhism. The monastic, not folk, Buddhism has fixed bla in the conception of non-I and impermanence, interpreting the indigenous soul as a continually changing correlate of the five elements, which are constitutive for the world and individuals, combining them with the Buddhist conception of the five *skandhas*. Thus, the example of Tibetan bla shows both syncretism, to which Buddhism was subjected when putting down roots in Tibet, and the reverse syncretism, which is «the particular adjustment made by the folk religions to world missionary religions» [Grayson 1992: 199].

---

<sup>1</sup> For accounts of shamanic rites devoted to bla / pla by Himalayan tribes in Nepal, cf. [Desjarlais 1990, Desjarlais 1992 and Holmberg 1989].



## BIBLIOGRAPHY

- Cornu 1990 – *Cornu Ph.* L'astrologie tibétaine. Paris: Collection Présences, 1990.
- Desjarlais 1990 – *Desjarlais R.* Samsara's Sadness: Sherpa Shamanism and the Calling of Lost Souls. Los Angeles, 1990.
- Desjarlais 1992 – *Desjarlais R.* Body and Emotion: the Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas. Philadelphia, 1992.
- Ge sar – Ge sar sgrung. Gyantse (Publication data not available).
- Gling sman bkra shis – *Gling sman bkra shis*. Rgyud bzhi'i dkar 'grel (Explanation of the Four Tantras) (Publication data not available).
- Grayson 1992 – *Grayson J. H.* The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism // *Asian Folklore Studies*. 1992. Vol. 51. No. 2. P. 199–217.
- Grela 2011 – *Grela J.* Koncepcja i rola bóstw w buddyzmie tybetańskim // *Politeja*. Kraków, 2011. Vol. 2 (18). P. 135–147.
- Holmberg 1989 – *Holmberg D. H.* Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange Among Nepal's Tamang. London, 1989.
- Kalu 2005 – *Kalu Rinpoche*. Podstawy buddyzmu tybetańskiego (Foundations of Tibetan Buddhism). Poznań: Rebis, 2005.
- Contes 2005 – *Les contes facétieux du cadaver* / Edition bilingue tibétain-français. Paris: L'Asiatheque, 2005.
- Macdonald 1990 – *Macdonald A. W.* Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine. Nanterre: Société d'ethnologie, 1990.
- Stein 1996 – *Stein R. A.* La civilisation tibétaine. Paris: L'Asiatheque, 1996.
- Tenzin 2002 – *Tenzin W.* Healing with Form, Energy and Light: The Five Elements in Tibetan Shamanism, Tantra and Dzogchen. Ithaca: Snow Lion, 2002.
- Tsering 2006 – *Tsering Th.* The bla-ma in the Bon Religion in Amdo and Kham. 2006 // [URL]: [http://eng.tibet.cn/2010zj/ld/bj/201009/t20100917\\_714242.html](http://eng.tibet.cn/2010zj/ld/bj/201009/t20100917_714242.html) (дата обращения: 10.06.2011).

*K. Kosior*

## THE RELATIONSHIP BETWEEN MORALITY AND MEDITATION IN PALI BUDDHISM AND MAHAYANA

I would like to start with a broad comment on the subject. The title contains a general term of «Pali Buddhism», which encompasses the Canon and Theravada (represented here by «Visuddhimagga», see: [Buddhaghosa 1999]). Although it is obvious that the Canon cannot be treated en masse today as Buddhavacana (Buddha's word) and that recreating original Bud-

dhism, that is the one that engaged direct disciples of the Enlightened, is still a challenge, it is equally obvious that not only Theravada is not the faithful follower of Buddha's teaching, but it has also been of significant importance in modifying the canonical content. Without going into detail I wish to mention that the most significant change was connected the meditation practice, which in Buddhism gradually took the form of the yoga type meditation, represented in the Canon by the criticised, and even ridiculed by Buddha, ascetic practice of Niganthas, followers of Natāputta, which aimed at suspending all mental and physical activity. This change caused the significant modification also of the relationship between meditation and morality. The importance of the latter in the process of liberation was diminished and brought down to the nearly ancillary role with respect to the former. This is at least the case in the treatise of Buddhaghosa, but also Mahāyāna seems to share this tendency, though with an alteration. With the bhaktisation of Mahāyāna changes entered the delicate area, which is why all issues of interest to us need to be presented at a higher level of generality, as they encompass increasingly comprehensive categories.

I would like to remind here that the group of meditation (concentration) in the canonical interpretation includes three elements: effort, including four-fold strivings with reference to desirable and undesirable content of the mind (*padhāna*); training of mindfulness (memory, attentiveness; *satipatthāna*) with reference to four groups of phenomena: body, feelings, states of mind (including the liberated mind); and special ideas, significant in the context of the liberation (*dhammā*; 5 obstacles to concentration, 5 aggregates, 6 bases of perception, 7 factors of enlightenment, 4 noble truths; it seems to be suggesting the moment of self-knowledge of liberation), and concentration presented as series of four *jhāna*.

The elements of the Eightfold Way are usually divided into three groups: morality (*sīla*), concentration (*samādhi*) and wisdom (*paññā*). To a certain degree it is justified genetically. R. Gombrich notices its similarity to the Brahmin three: *karman*, *yoga*, *jñāna*. Simultaneously, he notices the deviation of Buddhism, consisting in the fact that it does not consider moral activity and meditation different as for the value and alternative means to realise the religious goal, but treats them as complementary means. Morality needs meditation and vice versa. One without the other is not ultimately effective. However, the liberating insight appears as the result of meditation. According to Gombrich, Buddha said that the ritual was deprived of value and recog-

nised *karman* as strictly ethical. On the other hand, however, even this ethical *karman* alone is ineffective in achieving liberation and it depends on gnosis, *paññā*, the Buddhist equivalent of Hindu *jñāna*. For Buddhists, as for the Hindu, in order to attain the soteriological gnosis it is necessary to exercise meditation – the discipline which in Hinduism evolved from the archaic asceticism (*tapas*) in meditative yoga [Gombrich 1984: 98].

It might seem that this way of looking at things is decisive and ultimately justifies the threefold division. However, it is not the rule. In sutta «Sonadanda» (D 4) during the discussion about the qualities of a true Brahmin it is said that two of them – virtue and wisdom – are absolutely indispensable. Additionally, it is explained that they need to be present as a pair: «"But, Brahmin, if one were to omit one of these two, could one truthfully declare: 'I am a Brahmin'?" "No, Gotama. For wisdom is purified by virtue, and virtue is purified by wisdom: where one is, the other is, the moral man has wisdom and the wise man has morality, and the combination of morality and wisdom is called the highest thing in the world. Just as one hand washes the other, or one foot washes the other, so wisdom is purified by morality and this combination is called the highest thing in the world"» (D IV. 21).

Virtue, moral perfection, is presented here as a significant characteristic of a complete human being. However, this statement lacks the mention of meditation which develops the mind. Referring to this passage of the Canon, D. Keown claims that the ultimate perfection is best comprehensible with the use of the binary model, which combines perfection, or moral virtue, with perfection of insight, wisdom. Meditation is presented by him as a technique of cultivating this pair [Keown 1992: 38]. In order to lend credence to his idea he quotes Buddha's words from sutta «Ambattha»: «He with knowledge (*vijjā*) and conduct (*carana*), he is best of gods and men» (D III. 1. 28).

Keown does not mention the context in which this statement appears, and it is the discussion about which class – the Brahmins or the Khattiyas – is better. Buddha, originating from the Khattiyas extols his class. He has the right to do so as he and not a member of the Brahmin class achieved perfection. When he says the above sentence he has himself in mind. He is not original in this matter as he repeats the opinion expressed earlier by Brahmā Sanankumāra.

Additionally, otherwise attractive, Keown's opinion could be considered accurate, if both the development of morality and the development of insight, required the support of meditation. Indeed it is so in Buddhism, but elsewhere



it is not considered as necessary. Moreover, meditation practice is taken up because of the development of liberating insight while moral fitness is improved so to speak by the way.

Keown's opinion seems to be dictated by a one-sided presentation of meditation as concentration practice which clears the mind (*samādhi*). While mindfulness (*sati*), which is also an element of the meditation group, is nothing else but practice aimed just at triggering and developing insight. It is called by Buddha as «the only way» leading directly to nibbāna (D XXII. 1, M X. 2).

In moral development, the right effort (*vāyāma*) from the meditation group and the right intention (*sankappa*) from the wisdom group are even more helpful than concentration. The right effort is an ascetic practice aimed at achieving control over desires. It consists in fourfold strivings (*padhāna*): preventing and overcoming undesired mental phenomena and developing new and keeping the existing phenomena desired for the reason of the future achievement. An intention, which is similar to it as far as the content is concerned, is a practical thought caused by the increase of adequacy of the right view, which assumes reflecting upon and valuation of the purpose, the course and the results of the deed. The effect of both practices may be the achievement of the ability to reveal only good intentions with the culmination in the state defined as «divine abodes» (*brahma-vihāra*). It is characterised by: loving-kindness (*mettā*), compassion (*karuṇā*), joy shared with others (*muditā*) and equanimity (*upekkhā*) which crowns the three. The first is the message of friendship, embracing all sentient beings. The second, equally boundless, is the wish of relief from suffered pain. The third is joy of someone's success, and the last is impartiality and equality of attitude to oneself and others.

The divine abodes, which are the effect, supported by the practice of meditation and using wisdom, of the development of moral fitness is considered to be the guarantee of happy rebirth in the world of gods, the world where pleasant feelings completely dominate the unpleasant ones (M XIII. 76–79).

Happy rebirth in the world of gods is one of the possible benefits resulting from the cultivation of virtue. It is included in Buddhaghosa's list of benefits («Visuddhimagga», I. 23), created on the bases of the study of the Canon. It is the greatest benefit, crowning the virtuous life of lay people. It is preceded by: obtaining great fortune thanks to hard work, enjoying good reputation and public trust, and the lack of hesitation in overcoming social barriers, enabling undisturbed contact with representatives of other classes, and also lack of fears and quandaries in the face of death. The benefits gained



by monks are kindness and respect of their brothers-monks. The benefit experienced by everyone is the lack of remorse.

Strengthened by exercising the right effort and the right intention, moral virtue develops, but it weakens when it is deprived of them. When they are missing, what might occur is the phenomenon of obsessive attachment to one's achievements in the field of morality. It leads to fixation and imbalance similar to the one accompanying the attachment to views, including also the attachment to any of formulas of the right view or rules or a ritual (M XI. 14). When the achieved moral virtue becomes a claim to boasting, to the wish of reciprocity or to reprove others, it means that the development is ceasing and its place is being taken by neglect. If this state prevails its effect may be only unhappiness (M XXIX. 3). Moral development is complete only with liberation. Only the liberated one is not able to act unethically, motivated by the desire, hatred, fear and delusion (D XXIX. 26).

To sum up the so far mentioned facts I would like to stress the close, mutual connection of moral development and progress in meditation practice. One supports the other or as in the quoted metaphor washes or purifies the other.

In «Visuddhimagga», or «The Path of Purification» of Buddhaghosa, moral purification, which constitutes the first of seven stages of full purification, that is gradual liberation, is of only introductory character. Achievements gained thanks to the development of moral virtue are in every aspect inferior to those achieved during meditation practice. Moral virtue results in the lack of remorse, and with the development of concentration extraordinary powers appear. Virtue is the condition of the appearance of the threefold pure vision (memory of the previous lives, knowing the place of departing and reappearance of beings and knowledge of the removal of defilements), while concentration leads to six types of direct knowledge, the above mentioned and three additional ones: extraordinary powers, clear-audience, ability to penetrate minds. Thanks to virtue one avoids the extremity of self-indulgence and thanks to concentration the extremity of self-mortification. Virtue leads to avoiding defiling oneself by substituting reprehensible behaviour with impeccable, commendable activity (moha changes in amoha, dāna; dosa in adosa, mudita; himsā in ahimsā, karuṇā), however, without the guarantee of not returning to the status quo ante, concentration leads to effective suppression of self-defilement. Virtue protects against incorrect behaviour, concentration eliminates desire. Finally, perfect morality leads to achieving the status of the stream-winner, and at the most the status of the once-returner, while thanks to concentration the status of the non-returner is achieved.

Overt gradation of achievements is a departure from the canonical order. There are much more of them. And so the effects of developing moral virtue become strengthened by devoting oneself to ascetic practices (*dhutanga-niddesa*). Buddhaghosa lists 13 of them. Most of them, among them such practices as wearing a robe sewn together from discarded rags, eating one meal a day, living under the tree or at the cemetery, or resting only in a sitting position, Buddha saw as ineffective, as bringing the Buddhist practice close to mortifying oneself, which he had rejected. He allowed for these practices but did not recommend them. They were included in the reform of vinaya which increased the inconveniences of monks' practice and was advocated for by the apostate Devadatta. Buddhaghosa presents it as the essential complement of moral purification.

Even greater changes affected meditation practice. Mindfulness was assigned an ancillary function with relation to restraining (*samvara*) the activity of the senses. Chapters dedicated to purifying the concentration take more place than those dedicated to five purifications of understanding, or wisdom (purification of the view, purification by overcoming doubts, purification by knowledge and vision of what is and what is not the path, purification through knowledge and vision of the way and purification by knowledge and vision) and are five times broader than those devoted to moral virtue. Additionally, the content devoted to jhānas constitutes only one-tenth of these chapters. Most place is devoted to the description of forty objects of concentration, characterised here as unifying the mind, or bringing the mind to one-pointedness (*citta-ekaggatā*). The concentration initiated by the visualisation of kasina was emphasised, especially the kasina of the earth, the practice which is barely present in the Canon, only mentioned in the non-instructive lists.

It is worth mentioning here that the findings of Buddhaghosa referring to *saṁādhi* today are only of historical importance. In the movement, initiated at the beginning of the 20<sup>th</sup> century in Burma and Thailand, of rebirth of the meditation practice (*vipassana* and *kammatthāna*) in Theravada this part of his work is being omitted or referred to critically.

In Mahayana the relationship between morality and meditation resembles the one characterised by Buddhaghosa. Moral perfectness on the way to liberation is indeed the necessary level, but with relation to perfectness of concentration the absolutely lower one. Śāntideva (7<sup>th</sup> c.) in «Śikṣāsamuccaya» («Compendium of Teachings», see: [Śāntideva 1971]) (CXXI. 1) presents it in the following way: «For virtuous conduct is conducive to meditation. <...> Hence we understand that all outward acts that lead to meditation are

included under virtue». The range of *śīla* expands, is extended to practices included in canonical texts in the group of concentration (meditation; effort and mindfulness). Additionally, they have a different interpretation (effort gains a heroic character, becomes valour, heroic arousing, keeping and developing energy necessary to maintain the course), and what constituted an aspect of an indicated activity becomes a distinguished practice (heroic bearing of inconveniences, undesired circumstances of practice). This changed practice, which undoubtedly brings the Buddhist way closer to the Brahmin *tapas*, is lent other actions, absent before, which are together treated as a set of expedient means to achieve concentration.

I will briefly analyse here the content of Śāntideva's «*Bodhicaryāvatāra*» («Entering the Path of Enlightenment», see: [Śāntideva 1970]) which is emphasised in Mahayana, stressing the elements essential for defining the relationship referred to in the title. The arrangement of the content does not accurately correspond with the classic listing of six *paramitas*, as there are no chapters concerning *dhyāna* and *śīla* (however, since all that is not *dhyāna*, but leads to *dhyāna* is *śīla*, it does not arise reservations). At the beginning, a lot of place is devoted to *bodhicitta*. Since in Pali Buddhism, in the Canon and in Theravada, it is something unknown, and it is connected with the important issue of the Buddhist practice initiation, I will focus on it for a moment.

When we refer to canonical future Buddha we realise that he is driven by the existential need to overcome suffering, which is accompanied by successively renewed observation that activities he undertakes are in this respect fallible. Secular life not only does not advance the issue but signifies degeneration (as it increases suffering of a reflective being with the necessity to endure boredom and tumult). Meditation recommended by Ālāra and Uddaka is in the end disappointing. Fervent asceticism is also effective in driving to , and not dissuading from suffering. In brief, it is the way of trial and error on which fallible means are eliminated.

The task of the one following the way indicated by Buddha is easier. But he is not free from doubts. In his speech to Kalamas, Buddha even recommends scepticism towards various sources of knowledge, but being aware that it does not bring consolation in the end, calls the interested ones to make an attempt on the way of *dharma*. At the same time he indicates the criterion for its evaluation, which is the benefit of the one who makes an attempt and the absence of harm in his surroundings. Effectiveness or benevolence of the practice should be the condition of its continuation. Realising the existence

of the benefit and taking the decision about what to do next is left to the interested person. One remains free in his or her opinions and decisions.

It is different with bodhicitta. First of all, it is a gift and miracle. It is an undeserved gift, at least in the opinion of the gifted one. It is the miracle, because it appears without an evident cause. Santideva, aware of his inadequacies, feels honoured with the distinction, but does believe he deserves it. He indeed assumes that its creation is stimulated by Buddhas but he cannot recreate the way it happens. Bodhicitta falls on him unexpectedly, and he accepts this state humbly. Just then the transition to the state of bodhisattva takes place, which is the state of highest necessity. Since bodhicitta is not only an idea of enlightenment and not only the consciousness full of such an idea, which due to its absolute dominance leads to full transformation of life. It is also the strength of this idea, irresistible impulse of doing good. When bodhicitta is created, the life of the person who is not enlightened is fulfilled and the birth in the family of Buddhas (*Buddha-kula*) takes place and the great work begins.

It starts with taking a vow (*pranidhi*), and then confessing misdeeds (*papadeśana*), the great confession that is a great examination of conscience. This act of contrition done in the presence of 35 Enlightened ones, a novelty in the Buddhist practice, appears as the reaction to fear of future consequences of activities done in past lives, or the development of the karma potential accumulated at that time. It is first of all the fear of death and rebirth in hell. It represents a significant contrast with the practice recommended in the Canon. In M 61 Buddha instructs Rahula in the right activity. Before taking up an activity, during conducting an activity and when it has finished it needs to be considered if it is beneficial for the person conducting the activity, and for others. If it may turn out that it will not be so it should not be taken up, if it turns out not to be so, it needs to be stopped, while when it turned out that it was not so, this fact should not be concealed, but it should be shared with another person. The confession of a misdeed takes place in the person's own best interest. Bodhisattva – a novice, in turn, does it in the interest of others, future beneficiaries of his activity. He turns to the Enlightened ones so that they take over the evil produced by him and reduce its unfavourable karmic potential. They do it thanks to a particular ability, gained thanks to the fulfilment of concentration, to place oneself in the position of others and place others in one's position (*parātma-parivartana*). This peak achievement will be discussed further in the following parts of this article.



Having confessed misdeeds, having admitted renewed participation, through one's subsequent rebirths, in deteriorating the condition of the world, bodhicitta-parigraha (adopting/mastering bodhicitta) takes place, which is manifested in two ways: on the one hand, it is the joy at everything that is beneficial (*puṇyāmunodanā*), while on the other hand, it is the fulfilment of a vow by self-denial and transferring credit to other living creatures. These activities are fully developed with the achievement of *pāramitās*.

Instead of giving and morality, Śāntideva places mindfulness together with awareness (*smṛti-samprajanya*). Like in Buddhaghosa's writing, it plays a (yogic) function of bridling one's activity of the senses. Among the elements of the Eightfold Path its closest equivalent would not be the mindfulness but the negative aspect of the element preceding it, that is effort. Then, bodhisattva fully develops the virtues of patience and valour (strength), and then concentration (*samādhi*).

Concentration is first of all a threefold detachment: bodily detachment (*kāya-viveka*), not following bodily impulses; mental detachment (*citta-viveka*), that is the detachment from the content of the mind that increases attachment and sensory condition, and the detachment from what is conditioned (*skandha*), from what is the substrata of existence (*upādhi-viveka*). Threefold detachment leads to embracing, gathering or focusing the mind (*citta-samgraha*), which are characterised by impartiality. From the perspective of such a developed mind, phenomena (internal and external) are equivalent, that is there is no difference between what is mine and what is not mine: «All joys and sorrows are equal, and I am to guard them like my own» («Bodhicaryāvatāra», VIII. 90). Equality, or equivalence of all phenomena means also that there is no difference between the self (*atman*) and the other (*para*). The self and the other are equivalent, equal (*parātma-samatā*). The ability to such perception of phenomena results in abandoning self-attachment, the attachment to oneself, to the ego (*ātma-sneha*), the cause of individual and universal suffering.

Thanks to the development of concentration and averting self-attachment what becomes possible is understanding that attributing to oneself separate, substantialist existence is a habit developed during the practice of life, it is fiction which people are treated with on a daily basis. Additionally, the body and mental elements attributed to it become unconnected with the essential or actual needs, like the body or the ego of someone else. Thanks to that what can be achieved is the change of oneself into the other, the substitution of

the ego (*parātma-parivartana*) and (mutual) transfer of merits. Depending on who the exchange concerns, one can supplement one's merits to the level at which merit is inexhaustible, or can transfer one's merit without losing anything. Be that as it may, what we deal here with is cosmic altruism, the establishment of hyper-morality.

In other words, with the development of concentration what is removed is the attitude born out of the illusion of substantialist individuality, the hindrance in striving for enlightenment. It is replaced by the subject (self not being self, not being myself and the other) engaged in the work of universal liberation (of oneself and all others). In the face of the fact of equality, equivalence of phenomena, problems connected with identification of such an object seem to be insurmountable. This difficulty, expressed from the level of samsara, leads to an obvious conclusion that the path to liberation leads through downgrading oneself and elevating the Other (Dharmakaya appearing in any form), that any activity different than recalling the Other, or praising Him, is counter-effective in striving for liberation (the myth of the fall of dharma only deepened this tendency).

Deliberating on such Buddhism (which is only a faith), with the intention of relating it to the structure of dharma, which assumes the existence of morality and concentration, must lead to confusion.

#### ABBREVIATIONS

D – *Dīgha-Nikāya* (The Long Discourses of the Buddha) / Tr. by M. Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995 (2nd ed).

M – *Majjhima-Nikāya* (The Middle Length Discourses of the Buddha) / Tr. by Bhikkhu Nanamoli, Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 1995.

#### BIBLIOGRAPHY

Buddhaghosa 1999 – *Buddhaghosa*. *Visuddhimagga* (The Path of Purification) / Tr. by Bhikkhu Nanamoli. Seattle: BPS Pariyatti Editions, 1999.

Gombrich 1984 – *Gombrich R.* Notes on the Brahmanical Background to Buddhist Ethics // *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa* / Ed. by G. Dammapala Nugegoda. University of Sri Jayewardenepura, 1984.

Keown 1992 – *Keown D.* *The Nature of Buddhist Ethics*. Houndmills, London: Macmillan, 1992.

Śantideva 1970 – *Śantideva*. *Bodhicaryavatara* (Entering the Path of Enlightenment) / Tr. by M. L. Matics. New York: The Macmillan Company, 1970.

Śantideva 1971 – *Śantideva*. *Śikṣasamuccaya* (A Compendium of Buddhist Doctrine) / Tr. by C. Bendall, W. H. D. Rouse. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

## КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

(по состоянию на 22.06.2011)

*Абрамов Дмитрий Борисович* (Москва) – канд. полит. наук, научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений Российской академии наук.

*Асееenkova Екатерина Кузьминична* (Минск) – канд. психол. наук, доцент кафедры психологии Белорусского государственного университета.

*Бекджан Умут* (Памуккале, Турция) – ассистент кафедры истории университета г. Памуккале.

*Гафаров Хасан Сабирович* (Минск) – доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры философии Белорусского государственного университета культуры и искусств

*Гафарова Юлия Юрьевна* (Минск) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Белорусского государственного экономического университета.

*Гурин Всеволод Евгеньевич* (Санкт-Петербург) – аспирант кафедры музейного дела и охраны памятников философского факультета СПбГУ.

*Демичев Кирилл Андреевич* (Нижний Новгород) – канд. ист. наук, заведующий кафедрой государственно-правовых дисциплин университета Российской академии образования.

*Десницкая Евгения Алексеевна* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

*Засумённых Борис Иванович* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, независимый исследователь.

*Зельницкая (Шларба) Рита Шотовна* (Санкт-Петербург) – соискатель степени канд. ист. наук в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).

*Зулумян Бурастан Сергеевна* (Москва) – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького.

*Иванова (Сирсия) Анна Сергеевна* (Санкт-Петербург) – аспирантка, ассистент Санкт-Петербургского государственного университета водных коммуникаций.

*Кардинская Светлана Владленовна* (Ижевск) – доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии культуры факультета социологии и философии Удмуртского государственного университета.

*Келим Лариса Юрьевна* (Москва) – научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук.

*Кеменева Светлана Петровна* (Екатеринбург) – старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета.

*Козик Юрий Александрович* (Киев) – студент 3-го курса философского факультета Киевского национального университета им. Т. Шевченко.

*Комиссаров Дмитрий Алексеевич* (Москва) – аспирант кафедры истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

*Коротецкая Лариса Михайловна* (Новосибирск) – канд. филос. наук, старший преподаватель Новосибирского государственного технического университета.

*Лепехова Елена Сергеевна* (Москва) – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук.

*Марков Владимир Викторович* (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии философского факультета СПбГУ.

*Маточкина Анна Исоровна* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

*Османов Анвар Масомедович* (Санкт-Петербург) – аспирант философского факультета СПбГУ.



*Османова Ирина Андреевна* (Санкт-Петербург) – научный сотрудник Государственного музея истории религии.

*Полевая Юлия Валерьевна* (Москва) – студентка Российского государственного гуманитарного университета.

*Рубель Константин Викторович* (Киев) – студент Института международных отношений Киевского национального университета им. Т. Шевченко.

*Стрелкова Анастасия Юрьевна* (Киев) – канд. филос. наук, докторант Института философии им. Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины.

*Терентьев Андрей Анатольевич* (Санкт-Петербург) – канд. ист. наук, главный редактор журнала «Буддизм России».

*Тишин Владимир Владимирович* (Владимир) – студент 4-го курса кафедры истории и археологии исторического факультета Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

*Туманян Тигран Гургенович*, доктор филос. наук, доцент, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

*Фролова Ольга Борисовна* (Санкт-Петербург) – доктор филол. наук, профессор восточного факультета СПбГУ.

*Хрущева Полина Викторовна* (Екатеринбург) – старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета.

*Demchenko Olexandr* (Kiev) – Researcher, Translator.

*Elst Koenraad* (Mortsel, Belgium) – Dr., Research Scholar.

*Grela Joanna* (Krakow, Poland) – Dr., Assistant Professor, Jagiellonian University.

*Kosior Krzysztof* (Lublin) – Dr., Professor, Maria Curie Skłodowska University.

*Serebriany Sergey* – Серебряный Сергей Дмитриевич (Москва) – доктор филос. наук, директор Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета.

*Shahjouei Mohamaddamin* (Tehran, Iran) – PhD student, Researcher of Islamic Philosophy Department, Iranian Institute of Philosophy.

**Научное издание**

**Седьмая международная востоковедная конференция  
(Торчиновские чтения)**

**Метаморфозы  
Часть первая**

**Составитель и ответственный редактор *С. В. Пахомов***

Подготовлено к печати  
на философском факультете СПбГУ

Оригинал-макет *Н. Л. Балицкой*

Подписано в печать с оригинала-макета заказчика 14.03.2013

Формат 60×84/16 Усл. печ. л. 18,48

Тираж 100 экз. Заказ №

---

Типография Издательства СПбГУ  
199061, С.-Петербург, ВО, Средний пр., 41