



А.Г. ДУТИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



ВЕЛИКАЯ ИНДИЯ

ЦИВИЛИЗАЦИЯ
АБСОЛЮТА

А.Г. Дугин

НООМАХИЯ войны ума

**ВЕЛИКАЯ ИНДИЯ
ЦИВИЛИЗАЦИЯ АБСОЛЮТА**

Дугин А.Г.

Ноомахия: войны ума. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

Общая структура Индийской цивилизации, исследуемой в настоящем томе цикла «Ноомахии» Александра Дугина «Великая Индия. Цивилизация Абсолюта», представляет собой затяжное противостояние двух ноологических парадигм — 1) индоевропейского ведийского адвайта-ведантистского аполлоно-дионисийского Логоса и 2) матриархального Логоса Кибелы. При этом влияние последнего усиливается по мере движения с севера на юг в пределах Индии, а также в сторону Индийского и Тихого океанов, где автор считает возможным локализовать полюс юго-азиатского матриархата.

Книга предназначена для специалистов в области истории цивилизаций, философии, культуры, политики, логики и мифологии.

Введение. Индоевропейцы восточных пределов

Индоиранская древность: Туран

У истоков Индийской цивилизации, оказавшей огромное влияние на всю Юго-Восточную Азию, и благодаря распространению буддизма, повлиявшего на общества Дальнего Востока, мы видим индоевропейские кочевые племена Турана, относящиеся лингвистически к группе языков сатем и составлявшие некогда этнокультурное единство с иранскими народами. Однозначно можно говорить о существовании индоиранской общности и с точки зрения народа, и с точки зрения религии и культуры. В области религии это отражено в сходстве культовой терминологии и пантеона, зафиксированных в таких памятниках, как индийские Веда и иранская Авеста. Следы индоиранской религиозной системы мы встречаем и в анатолийском государстве Митанни у его политической элиты, говорившей на индоарийском языке и исповадовавшей религиозные культы, полностью совпадающие с главными божествами нераздельного индоиранского пантеона. Язык Митанни был близок к дардо-кафирской группе, являющейся промежуточной между иранскими и индийскими языками, что подчеркивает его связь с той индоиранской (индоарийской) общностью, где разделения на иранцев и индийцев еще не произошло. Так, правители Митанни клялись в договорах с хеттами именами богов Митры, Варуны и Индры, бывших главными фигурами ведийской религии.

О происхождении индийцев из кочевых индоевропейских племен Турана можно составить себе представление из тома «Ноомахии», посвященного всецело цивилизации Турана¹. Древние индусы называли себя «ариями» (ārya), дословно «благородными», относящимися к общине божественных героев. Точно таким же было самоназвание Древних иранцев, как кочевых, так и оседлых, а также позднее аланских племен, потомков сарматов. Наиболее древние пласты Вед и индийских мифов и обрядов однозначно свидетельствуют о том, что

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

основатели ведической культуры в Индостане были воинственными кочевыми скотоводческими племенами, обитавшими на территории Великой Степи. Фенотипически они были европеоидами. С точки зрения ноологии, для индусов характерна предельно развитая система философского и метафизического патриархата, почитание небесных солярных богов, восприятие самого народа как «детей Света» и солнцепоклонничество. В индуистской традиции мы видим ярчайшее проявление Логоса Аполлона, причем в наиболее архаических моментах древневедической религии этот аполлонизм выражен самым эксплицитным и развернутым образом, намного более полно и ярко, чем во всех остальных известных нам индоевропейских культурах. В ядре индийского Dasein'a мы видим последовательную и радикальную форму небесного отеческого Логоса, столь развернутую и полную, что французский традиционалист Рене Генон (1886 — 1951) считал индуизм традицией, ближе всего стоящей к изначальному гиперборейскому сакральному комплексу¹. Сами индусы считают свою традицию самой древней и изначальной, а на ее гиперборейских истоках и происхождении из арктических областей Евразии настаивает авторитетный индуистский исследователь и яркая фигура в борьбе за индийское духовное возрождение Бал Гангадхар Тилак (1856 — 1920)².

Веды сохранили в себе ту форму индоевропейской идеологии, которая была присуща всем индоевропейским народам без исключения. При этом именно индусы придали трехфункциональной модели статус основополагающей кастовой системы, соблюдающейся строго и безукоснительно вплоть до настоящего времени, тогда как у большинства других индоевропейских обществ эта модель подвергалась многократным трансформациям и искажениям. Показательно, что теоретик трехфункциональной системы Жорж Дюмезиль (1898 — 1986), впервые обнаруживший эту особенность в качестве наиболее характерной черты всех индоевропейских народов, ее наиболее эксплицитную форму видел именно в индуистском обществе, которому в своих трудах уделял приоритетное внимание³. В этом отношении индийская религия и философия, построенные на основании ведического ядра, могут рассматриваться как парадигмальная модель всей солярной и патриархальной индоевропейской культуры, общей для

¹ Guénon R. *Études sur l'Hindouisme*. Soligny: Les Éditions traditionnelles, 1989; Генон Р. *Человек и его осуществление* согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье, 2004; Он же. *Общее введение в изучение индусских учений*. М.: Беловодье, 2013.

² Тилак Б.Г. *Арктическая родина в Ведах*. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.

³ Dumézil G. *Mitra-Varuna — Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*. P.: Presses universitaires de France, 1940; *Idem*. *Mythe et épopée I*. P.: Gallimard, 1986; *Idem*. *Esquisses de mythologie*. P.: Gallimard, 1982.

индоевропейцев Азии (самых индусов, иранцев, а также афганцев, дардов и т. д.) и Европы (греков, римлян, германцев, кельтов, славян, армян, скифов, иллирийцев и т. д.).

У истоков Индийской цивилизации мы видим Логос Турана в его самой отчетливой и системно изложенной версии. Это делает исследование индийской цивилизации важнейшим элементом всех индоевропейских исследований, и не случайно сам термин «индоевропейцы» несет в себе отсылку к индусам. Это подчеркивает не только соединение европейских и азиатских ариев в одну культурно-лингвистическую семью (где «европейцы» символизируют Запад, а индийцы — Азию, Восток), но и то принципиальное и основополагающее значение, которое индийская традиция, культура и язык имеют для всей этой общности. Многие стороны и характерные черты индоевропейских обществ становятся понятными только при их сопоставлении с самой полной и развитой индоевропейской системой, где все высказано предельно полно, эксплицитно и когерентно, тогда как во многих других индоевропейских системах мы имеем дело лишь с фрагментами, а также с идеями и концептами, наличествующими лишь имплицитно и требующими восстановления. Индийская традиция, религия и мифология представляют собой целостную систему Логоса Аполлона, которая в иных случаях реконструируется лишь на основании отдельных частей, связи между которыми подчас утрачены или не очевидны. В этом все значение Индии в вопросе восстановления полноты индоевропейской идентичности, индоевропейского горизонта и индоевропейского *Dasein*'а. В отношении культуры древнего Турана индийская традиция также является важнейшим свидетельством, поскольку в Ведах мы видим многочисленные свидетельства эпохи пребывания древних индоевропейцев на своей туранской прародине. Причем это свидетельство дает представление не только о формальной стороне культуры, но и о самой изначальной туранской метафизике, которая, как следует из «гиперборейской теории», в свою очередь, может иметь и еще более древние — на сей раз, строго гиперборейские — истоки¹.

Индийские мифы и сюжеты сакральной географии однозначно утверждают, что ведические «арии» пришли в Индостан с севера. Здесь, как и в случае греков или иранцев, трудно сказать, где конкретно этот изначальный полярный север локализуется. Для эллинов северной горой мира может выступать и фракийский Олимп, и еще более далекая и более северная «Гиперборея». Точно так же и для иранцев — с одной стороны, севером является священная гора Альборз (Эльбрус),

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

а с другой — также мифологический «абсолютный север» (полярный город Вара). В сакральных представлениях индусов мы встречаем такую же двойственность: предельным севером, где расположена священная осевая Гора Мира, Меру, могут считаться Гималаи или Тибет (в частности, гора Кайлас), но могут и области Турана, Великой Степи или даже области, расположенные еще севернее (по версии Тилака). Поэтому строгую локализацию «северной страны», прародины ведических предков индусов мы определить не можем, но очевидно, что носители этой традиции пришли в Индостан с территорий Турана.

В этом случае, как и в случае практически всех остальных индоевропейских народов Турана, произошло наложение как минимум двух основных экзистенциальных горизонтов — собственно индоевропейского, жестко патриархального туранского и доиндоевропейского, местного, ноологическую природу которого мы постараемся выяснить в данном томе «Ноомахии». Но уже по аналогии с другими зонами Евразии, примыкающими с одной стороны к Турану (прародине индоевропейцев), а с другой — к океаническому или морскому побережью, мы можем предположить, что вторым горизонтом скорее всего окажется цивилизация Великой Матери и, соответственно, Логос Кибелы. Суперпозиция этих двух пластов — индоевропейского туранского и собственно индостанского, доарийского — и создает базовую морфологию индуизма.

Гандхарская культура

Индоиранцы становятся самостоятельной ветвью индоевропейских народов Турана в III тысячелетии до Р.Х. При этом они составляют интегральную часть носителей курганной культуры. Центром локализации индоиранцев принято считать зону распространения Андроновской культуры, охватывающую обширные территории Средней Азии к востоку от Каспия — от Приаралья до Южного Урала и Южной Сибири. В течение II тысячелетия носители Андроновской культуры распространялись в южном направлении, что привело к появлению правящего класса Митанни и очага Гандхарской культуры (современные Пакистан и Афганистан, ранее Северная Индия). Если арии Митанни постепенно растворились в основном хуррито-семитском населении, то арии Гандхарской (или в иной терминологии — Сватской) культуры стали ядром собственно ведической цивилизации, распространяясь от этого нового очага в сторону юга и постепенно подчиняя культурно, религиозно и лингвистически весь Индийский субконтинент¹.

¹ Kochhar R. The Vedic People: Their History and Geography. Haidarabad: Sangam Books, 2000.

Гандхарская культура складывается в 1600 — 1500 годах до Р.Х. Область ее распространения локализуется в зоне бассейнов рек Сват и Дир на севере, Таксила на юго-востоке и Гомал на юге. Морфологически она связана с более древними культурами Маргианы и Бактрии (2300 — 1700 до Р.Х.), примыкающими вплотную к Андроновской (2000 — 900 до Р.Х.). Цепочка Бактрийско-Маргианская — Андроновская — Гандхарская культуры приблизительно соответствует этапам индоиранской общности, от которой в какой-то момент отделяется индийская ветвь. Если принять тождество Гандхарской культуры с первым очагом отделившейся от индоиранской общности, оставшейся в контексте Бактрианы и Андроновского ареала, индийской ветви, то именно в ней мы можем увидеть первый аккорд движения ведийских ариев в направлении Индостана.

Важно, что географически зона распространения Гандхарской культуры отделена от Средней Азии горными хребтами, и между ними существует серьезный пространственный разрыв. Это может быть объяснением обособления индийской ветви языков от индоиранской общности. Можно предположить, что одна часть кочевых индоиранских племен достигла зоны Северного Пакистана и Северо-Восточного Афганистана и там обособилась, дав начало ведической Индии.

Несколько позднее, в конце II тысячелетия до Р.Х., уже существенно южнее мы встречаем культуру серой расписной керамики, которую также часто отождествляют с индоевропейскими миграциями ведических ариев.

При этом в движении на юг из области Гандхара индоевропейцы непрерывно сталкивались с другим доиндоевропейским горизонтом, представлявшим собой Хараппскую цивилизацию, а также очаги еще более архаичных и самобытных автохтонных народов и культур. Таким образом, с середины II тысячелетия начинается непрерывный и интенсивный диалог между носителями трехфункционального индоевропейского мировоззрения, пришедшими из Турана, и местными обществами Индостана, теснимыми к югу и подчиняемыми ариями своему культурному и религиозному коду. При этом сам процесс подчинения и ассимиляции был нелинейным. Отдельные элементы локальных цивилизаций включались в общую систему представлений, культов и верований, что и составило содержание индийского историала. Но на всем его протяжении неоспоримой доминантой было именно туранское аполонническое ядро, представляющее собой главную семантическую ось ведической религии.

Если тождество культуры Гандхара с самой ранней территорией расселения индусов, отделившихся от индоиранцев, верно, то именно в этой зоне и следует искать прародину индусов, понимая под ними

одну из ветвей индоевропейской и, более узко, индоиранской цивилизации Турана. Там же, скорее всего, и сложилась древнейшая форма языка, предопределившая различные ветви уже собственно индийской подсемьи индоевропейских (индоиранских) языков.

Языки Индии

Согласно данным глоттохронологии, у истоков более поздних индийских языков стоит язык, условно называемый «санскритом» (संस्कृत — *samskr̥tā*), который позднее был зафиксирован в письменности, а на первом этапе был исключительно устным. На нем составлялись ведические гимны, тексты и обряды. Он считался «священным языком» или «языком богов» (गिरवांअभाषा — *gīrvānabhāṣā*). Санскрит представлял собой строго формализованную систему, предназначенную для передачи религиозных и метафизических идей. Исконно он был языком философии и сохранил это свойство вплоть до настоящего времени. Это язык религии и культуры, который является обязательным для изучения высшими кастами (прежде всего брахманами). Он веками складывался как своего рода метаязык, изначально нацеленный на изложение терминов, концептов и теорий, строго отрефлектированных и выстроенных семантически и морфологически. Такое метафизическое использование, с одной стороны, позволило сохранить в нем многие древнейшие архаические элементы, но с другой — затрудняло бытовое использование в повседневной разговорной речи.

Эту функцию взял на себя пракрит (प्रकृत — *prākṛit*), разговорный язык, имеющий тот же источник и ту же основу, что и санскрит, но предназначенный для бытового общения. Поэтому разговорные языки складывались на основании именно пракрита, который в древности не имел письменности, поскольку вся высокая культура создавалась на санскрите.

Исключением является буддизм, распространение которого связано с северными областями Индии, где преобладала архаическая версия пракрита — пали. На ней и были записаны проповеди Будды Гаутамы, что сделало этот язык священным языком буддизма, поскольку на нем была составлена первоначальная версия буддистского канона, называемого «палийским каноном».

Санскрит представляет собой обособленную ветвь индоиранских языков, разделяющую с ними основные особенности — флексии, значительное число общих корней, морфологию и т. д. Наиболее древней формой считается «ведический язык», на котором были составлены (а позднее записаны) самые ранние Веда — «Ригведа»

(особенно первые девять книг), а также отдельные гимны «Самаведы» и «Яджурведы». Иногда он называется «ведическим санскритом». По своей структуре он значительно отличается от классического санскрита, на котором позднее были зафиксированы все основные религиозные и философские памятники.

На основании разных версий пракрита постепенно сложились отдельные индийские языки, относящиеся к индоевропейской семье. Это:

- *хинди*¹, включая *бихари* и *раджастхани* (наиболее распространенный в современной Индии разговорный язык, имеющий вместе с тем свою письменность на основе деванагари, на котором говорит население штатов — Раджастан, Дели, Хариана, Уттаракханд, Уттар-Прадеш, Мадхья-Прадеш, Чхаттисгарх, Химачал-Прадеш, Джаркханд и Бихар и т. д.);
- *бенгали* (распространен в Западной Бенгалии и Трипуре);
- *маратхи* (распространен в Махараштре и на Гоа);
- *урду* (официальный язык Пакистана, распространенный также в индийском штате Джамму и Кашмир);
- *гуджарати* (распространен в Гуджарате);
- *ория* (распространен в Ориссе);
- *панджаби* (распространен в Пенджабе, Харьяне, Химачал-Прадеше, Чандигархе);
- *ассамский* (распространен в штате Ассам);
- *непальский* (распространен в Сиккиме);
- *синдхи* (распространен преимущественно в Пакистане);
- *конкани* (распространен на Гоа);
- *гори*² (распространен в штате Джамму и Кашмир).

В эпоху Великих Моголов версия пракрита шаурасени (शौरसेनी — śaurasenī prākṛt) сложилась на территории штата Уттар-Прадеш, став официальным языком государства. Позднее она легла в основу официального языка кхари-боли (खड़ी बोली — khaṛī bolī). На ее основе позднее сложились наиболее распространенные языки хинди, а также пенджаби и урду. Праkrit-шаурасени стал также священным языком некоторых джайнистских сект. Кроме того, уджайнов получили распространение и другие версии пракритов.

Праkrit магадхи (ardhamāgadhī prākṛt) дал начало языкам бенгали, ассам и ория. Праkrit-махараштри (महाराष्ट्र — Mahārāṣṭra prākṛt) положил начало языку маратхи.

¹ Хинди на разговорном уровне чрезвычайно близок к урду, на котором говорят в Пакистане.

² Этот язык близок к хинди.

Доиндоевропейский субстрат

Носители древнеиндийского языка, двигаясь из области Гандхара в сторону юго-запада, пришли в тесный контакт с другим, более древним, горизонтом. Этот горизонт, в свою очередь, имел два строго различаемых уровня — дравидский и австроазиатский — представляющих собой два слоя культуры Индостана, а также соседних с ним к западу и востоку этнолингвистических областей.

Наиболее архаичными были культуры австроазиатских народов, которые населяли восточную часть Индостана, а также территории, расположенные еще дальше на восток — в направлении Индокитая. Среди австроазиатских языков следует выделить никобарскую ветвь, языки мунда и мон-кхмерские языки. Этнические группы, говорящие на никобарской ветви и на языках мунда, сохранились в Индии до настоящего времени, но, скорее всего, в древние эпохи, предшествовавшие приходам индоевропейцев, эти племена населяли более обширные территории Индостана. К этой же языковой семье относятся народы Вьетнама, Лаоса, Тайланда, Бирмы и Малайзии.

Дравиды представляют собой более поздний этнокультурный слой. Народы, говорившие на языках дравидской группы, видимо, населяли территории Элама и Персии до прихода туда иранцев, и северной границей распространения дравидских языков служили области юго-запада Средней Азии. К этой же этнолингвистической семье относились и создатели цивилизаций Хараппо и Мохенджо-Даро, с которыми индоевропейцы столкнулись по мере своего движения к югу и которых они начали оттеснять и отчасти ассимилировать. Однако значительное число дравидского населения смогло сохранить свою идентичность и язык, став важной составной частью индийской цивилизации в целом.

В современной Индии наиболее распространены четыре дравидских языка: телугу (на востоке), тамильский (на юго-востоке), каннада (на западе), малаялам (на юго-западе), покрывающие собой практически всю южную половину Индийского полуострова. Небольшой островок дравидоязычных племен сохранился на северо-западе (группа брахуи), что, в частности, является следом их присутствия в древности на обширных территориях, откуда их постепенно вытеснили не только предки индусов, но и многочисленные волны иранских народов.

В Центральной Индии — часто в лесных областях — мы встречаем дравидские племена гондванской группы, говорящих на языках — гонди, конда, куви, куи, манда, пенго и т. д.

Эта лингвистическая карта Индостана может быть интерпретирована как следы сложного и растянувшегося на тысячелетия цивили-

лизационного процесса: на австроазиатскую этносоциологическую структуру, на австроазиатский горизонт, полюс которого локализуется к юго-востоку от Индостана, в зоне максимальной плотности малайских народов, с запада наступал дравидский горизонт, а на него, в свою очередь, с северо-запада распространялись волны носителей туранской индоевропейской культуры, «ведические арии». В этой тройственной модели и складывался индийский культурный код, с очевидной доминанцией индоевропейского начала, но с внушительным влиянием дравидской культуры, а также с эпизодическими и более локальными элементами еще более архаичного австроазиатского слоя.

Носители Логоса Аполлона, «ведические арии», пришли не на пустое место, но в плотно населенные зоны древней цивилизации, и диалог с этой цивилизацией во многом определил специфику позднейшей индийской идентичности и ее историаля.

Ноологическую природу этой доиндоевропейской дравидской и австроазиатской цивилизации мы будем рассматривать в ходе данного тома «Ноомахии», и уже с учетом этого фактора выясним баланс воздействий различных Логосов, вступивших друг с другом в интенсивное взаимодействие. Но с самого начала мы должны учитывать трехслойную структуру индостанского горизонта: индийская цивилизация, вершиной которой служит туранский Логос в его наиболее эксплицитном и абсолютном выражении, с необходимостью содержит в себе и иные измерения, природа и морфология которых требует тщательного и детального рассмотрения.

Самая восточная область индоевропейской ойкумены

Индостан представляет собой *самую восточную точку*, которой достигли туранские индоевропейские народы в процессе своего выхода за пределы прародины. Тем самым в Юго-Восточной Азии сложился форпост индоевропейской цивилизации, отмечая собой самую восточную (точнее, юго-восточную) область индоевропейской ойкумены. Созданная «ведическими ариями» великая индийская цивилизация может считаться по праву высшим проявлением индоевропейского духа и совершенной формой индоевропейской метафизики. При всех отличиях от западных европейских культур, а также от иранской традиции, индусы воплотили в своей культуре такую грандиозную формулу туранского Логоса, которая не имеет равных ни у одного индоевропейского народа и может в определенной степени служить общей мерой для исследования других индоевропейских

традиций — настолько полна и совершенна индийская метафизика, философия, онтология и антропология.

Показательно, что именно в индийской культуре индоевропейская трехчастная топика и строгая патриархальная вертикальная иерархия общества нашли свое самое полное и развитое выражение. Поэтому неудивительно, что в философии традиционализма (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.) индуистская метафизика, и прежде всего Веданта, представляет собой вершину и образец, а для Ж. Дюмезиля индийские касты становятся главным подтверждением его трехфункциональной теории. Наиболее полное и исчерпывающее изучение феномена иерархии в социологическом контексте¹, которое мы находим у французского социолога Луи Дюмона (1911 — 1998), также построено на тщательном исследовании именно индийского общества. Показательно, что индийская социология XX века продолжает традиции Дюмона вплоть до настоящего времени, поскольку для иерархического общества вполне естественно брать за образец структуры, гомологичные своим собственным. Для самого Дюмона сопоставление индуистского холизма с европейским индивидуализмом эпохи Модерна² стало основой всей социологической системы, а различие между культурами крайнего Запада (Европы) и Юго-Восточной Азии (Индия) позволило объяснить многие процессы и явления социологического порядка, ставшие главными тенденциями европейского общества последних веков.

Случай Индии показывает нам пример совершенно уникальной и самобытной, предельно нюансированной, метафизически и философски развитой и дифференцированной цивилизации, являющейся одновременно и индоевропейской, и радикально отличной ото всех остальных культур — как Европы, так и Ирана или Турана. Индия — это целая вселенная духа, мысли, учений, философий, школ. Все они являются вполне оригинальными и не похожими на остальные, но вместе с тем имеют ряд признаков, которые позволяют безошибочно выявить у них общий знаменатель.

В эссе «Дух Индии» Рене Генон писал о том, что составляет сущность индийской цивилизации и в чем ее значение для метафизики в целом.

На всем Востоке Индия занимает привилегированное положение в рассматриваемом отношении; причиной этого является то, что без традиционного духа Индия была бы ничем. Действительно, индуистское единство (мы не говорим индийское) не есть ни един-

¹ Дюмон Л. *Homo hierarchicus*: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.

² Дюмон Л. *Эссе об индивидуализме*. Дубна: Феникс, 1997; Он же. *Homo aequalis*, I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Nota Bene, 2000.

ство расы, ни единство языка — оно есть исключительно единство традиции; индусы суть все те, кто действительно принадлежит этой традиции и только ей. Это объясняет ту самую способность к созерцанию, которая более характерна для Индии, чем для кого-либо другого: причастность к традиции, действительно, полностью реальна лишь в той мере, в какой она заключает в себе постижение учения, а оно состоит прежде всего в метафизическом познании, потому что именно в чистом метафизическом порядке располагается принцип, из которого следует все остальное. Вот почему Индия представляется как бы специально предназначенной поддерживать до конца превосходство созерцания над действием, с помощью своей элиты противопоставить непроницаемый для распространения западному современному духу барьер, сохранить нетронутым сознание постоянства, неизменности и вечности посреди мира, волнуемого непрестанными изменениями. Конечно, следует хорошо понимать, что неизменным является один только принцип, а его приложения, которым он дает место во всех областях, могут и даже должны меняться согласно обстоятельствам и времени, так как принцип абсолютен, а приложения относительно и случайны, как и мир, к которому они относятся. Традиция допускает бесконечно множественные и разнообразные приспособления в их модальностях; но все эти приспособления, если они осуществляются строго в соответствии с традиционным духом, есть не что иное, как нормальное развитие определенных последствий, извечно содержащихся в самом принципе. Следовательно, в любом случае речь идет лишь о том, чтобы сделать эксплицитным то, что до этого было имплицитным, и таким образом, основание, сама субстанция учения всегда остается тождественной при всех различиях внешних форм. Приложения могут быть различного рода; таковы, например, не только социальные установления (...), но и науки, когда они поистине то, чем должны быть; это указывает на сущностное различие, которое существует между концепцией этих традиционных наук и концепцией тех наук, что были созданы современным западным духом. Тогда как первые всю свою значимость получают от их соединения с метафизическим учением, последние под предлогом независимости замкнуты на самих себе и могут претендовать только на то, чтобы продвигать анализ все дальше, не выходя из своей ограниченной области и не отступая ни на шаг от своих ограничений; при этом анализ может быть продолжен бесконечно без того, чтобы когда-нибудь продвигнуться в истинном познании вещей. (...)

Истинная Индия для нас, следовательно, не есть эта более или менее модернизированная Индия, то есть вестернизированная,

о которой мечтают некоторые молодые люди, воспитанные в университетах Европы и Америки и гордые от сознания того, что обладают знаниями, приобретенными ими, хотя, с восточной точки зрения, они лишь совершенные невежды, образующие, вопреки их претензиям, нечто совершенно противоположное интеллектуальной элите в том смысле, в котором мы ее понимаем. Истинная Индия, то есть та, которая всегда остается верной учению, передаваемому ее элитой через века, это та, которая в полном сохранении содержания традиции, источник которой находится дальше и выше, чем человечество; это Индия Ману и Риши, Индия Шри Рамы и Шри Кришны. Мы знаем, что это не всегда была та страна, которая обозначается этим именем; несомненно, что со времени первоначального арктического пребывания, о котором говорят Веды, она последовательно занимала много различных географических положений; возможно, что она займет еще и другие, но это неважно, так как она всегда там, где находится местопребывание этой великой традиции, поддержание которой среди людей есть ее миссия и основание ее бытия. Посредством непрерывной цепи ее мудрецов, ее гуру, ее йогов она продолжает существовать сквозь все превратности внешнего мира, непоколебимая как Меру, она будет длиться столько же, сколько Санатана Дхарма (что можно перевести как *Lex regennis*, то есть неизменный закон), и она никогда не перестанет созерцать все вещи фронтальным глазом Шивы в безмятежной неизменности присутствующей вечности. Все враждебные усилия в конечном счете разобьются об одну только силу истины, как облака рассеиваются перед солнцем, даже если им и удастся на время скрыть его от наших взглядов. Разрушительное действие времени оставляет существовать лишь то, что превосходит время: оно поглотит всех тех, кто ограничил свой горизонт миром изменения и поместил всю реальность в становление, тех, кто сделал себе религию из случайного и временного, так как «тот, кто жертвует одному богу, становится пищей этого бога». Но что оно может против тех, кто в себе самом носит сознание вечности?¹

¹ Генон Р. Очерки об индуизме // Генон Р. Царство количества и знаки времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003. С. 318 — 321.

Часть 1. Цивилизация Вед

Глава 1. Подходы к пониманию Индии

Самобытность Индии и геософская реконструкция

Среди индоевропейских цивилизаций Индия, в еще большей степени, нежели иранская цивилизация, развешивала свой исторический совершенно независимо от цивилизации Средиземноморья, хотя контакты между этими цивилизациями и существовали на разных уровнях, а походы Александра Великого на время включили Северную Индию в состав его Европейской Империи. И все же тот факт, что индийская цивилизация является древнейшим и абсолютно самобытным явлением, практически не оспаривается никем.

Индийская цивилизация расположена в самой восточной части евразийского материка, представляя собой азиатский предел индоевропейской ойкумены. При том, что ее основатели были выходцами из Турана, она располагалась южнее горной полосы евразийского материка и имела устойчиво оседлый, аграрный характер. Будучи туранской по происхождению (это особенно наглядно видно в древнейшем пласте Вед), индийская идентичность фундаментально отличается от оседлых цивилизаций других индоевропейских народов — от средиземноморской цивилизации (эллины, римляне, германцы, кельты, славяне и т. д.) и иранской цивилизации. Структура, масштаб и богатство индийской культуры таковы, что не оставляют никаких сомнений в самобытности и самостоятельности индийского культурного горизонта, на основании которого контрастно проявился особый и уникальный Логос Индии. Здесь мы имеем все классические фазы геософии¹:

- наличие трех вертикальных Логосов (как и в случае всех народов и культур),
- их всеивание в экзистенциальный горизонт (индийский Dasein),
- появление самобытной индийской культуры,
- развернутая саморефлексия этой культуры, порождающая нюансированный и великолепно структурированный — метафизически, теологически и философски — индийский Логос.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

При обзоре индийской структуры и индийского историала мы будем пользоваться лишь выборочными фрагментами безграничного исторического, культурного и философского наследия, стремясь в первую очередь выявить силовые линии и семантические полюса индийской цивилизации, укорененные в структурах индийского *Dasein*'а или нескольких индийских *Dasein*'ов, наличие которых позволяет предположить комплексная и многополярная структура индийского общества и его сложной многотысячелетней истории.

С самого начала при построении модуля индийского Логоса и выяснения геософской фигуры Индии мы сталкиваемся с определенной трудностью, связанной не столько с малочисленностью достоверно известных нам данных, сколько с их *изобилием*. Индийская философия и культура настолько развиты и утонченны, что предлагают множество нюансированных и детализированных версий относительно того, чем является Индия и каков ее фундаментальный историал. А так как в рамках индийской цивилизации синтетически сходятся многочисленные религиозные течения и философские школы, то картина становится чрезвычайно многомерной и усложненной. Если в иных случаях мы сталкиваемся с недостатком данных, то в случае Индии мы имеем их в таком изобилии, что выявить главные семантические полюса и геософские очертания представляется чрезвычайно сложной задачей. В данном случае все зависит не от того, хватит ли нам базовых элементов для построения геософского наброска целого, но в том, сможем ли мы в достаточной степени освободиться от огромного числа (часто конкурентных и противоречащих друг другу) интерпретаций индийской цивилизации, чтобы получить контрастную, экономную, но одновременно достоверную схему. Иными словами, при исследовании индийской цивилизации следует прежде всего освоить операцию «выноса за скобки» (*ἐξοχή*) многих выразительных данных и привлекательных интерпретационных систем, которые грозят превратить плюрализм индийской цивилизации в чрезмерный и бессодержательный хаос или подменить корректный анализ соблазнительными, но пристрастными и поэтому неверными обобщениями.

Благожелательный ориентализм

В современных исследованиях индийской цивилизации можно выделить четыре основных подхода в ее описании¹. Первый подход

¹ *Rudolph S.H.* Four variants of Indian civilization // Katzenstein P.J. (ed.) *Civilizations in World Politics*. L.; N.Y.: Routledge, 2010; *Thapar R.* *Early India*. L.: Penguin Books, 2002.

ориенталистский или *романтический*. Он был разработан в XVIII веке англичанами — сотрудниками Восточно-Индийской компании в Калькутте, основавшими для изучения индийской цивилизации Королевское Азиатское общество (сэр Уильям Джонс). В группу ученых входили Чарльз Уилкинз, Генри Томас Колбрук, Джеймс Принсепс и другие. Их подход состоял в следующем:

- индийская цивилизация восходит к *индоевропейской общности*, а санскрит является древнейшим языком индоевропейской группы (позднее лингвисты выяснили, что древность санскрита была чрезмерно преувеличена, но сам факт принадлежности его к индоевропейской языковой семье подтвержден);
- индийская культура носит *созерцательный и мирный* характер, где философия и религия развивались, в первую очередь, в ущерб прикладным, техническим и материальным, в том числе экономическим составляющим, что позволило достичь невероятных успехов в области метафизики, созерцания и построения утонченных философско-религиозных, мистических и теологических систем, отличающихся крайним разнообразием и глубиной;
- создателями индийской цивилизации являются потомки *евразийских кочевых племен «ариев»* (родственных древним иранцам, скифам, сарматам и т. д.), покоривших более *архаическое* население Индостана (преимущественно дравидов) и установивших доминацию своей культуры и религии, а также языка;
- в основе индийской цивилизации лежат *Vеды*, составленные предками основателей индийской цивилизации и представляющие собой «Священное Писание» индусов, лежащее в основе их религиозных практик, политической системы и философии;
- вплоть до исламских завоеваний Северной Индии индийская цивилизация *сохраняла свою культурную идентичность* в чрезвычайно устойчивом состоянии, и даже после этого до эпохи английских завоеваний культура Индии основывалась на преемственности своим ведическим основам.

Работы «ориенталистов» существенно повлияли на представление об Индии, сложившееся в европейском течении романтиков. С этим связан подъем интереса к Индии у Гете, братьев Шлегелей, Новалиса и т. д. В целом большинство семантических моментов, выделенных «ориенталистами» / «романтиками», с определенными поправками было подтверждено в дальнейшем в трудах более детальных историков и социологов, и в той или иной степени были восприняты от англичан в XIX — XX веках самими индусами.

Этот подход в целом можно принять за основу и в нашем анализе, так как он признает Индию именно цивилизацией, самобытной и ав-

тономной, древней и устойчивой, а также намечает линии ее связей с иными индоевропейскими культурами, что также важно для ноологического анализа.

Такой контекст интерпретации индийской идентичности в целом соответствует и позиции традиционалистов (Р. Генон, Ю. Эвола, М. Элиаде, А. Даньелу и т. д.), часто признающих, кроме того, за Индией (как мы видели в случае Генона) первенство и метафизическое верховенство среди других сакральных цивилизаций.

Колониальный утилитаризм

Второй подход — *утилитаристский или колониальный*. Он также сложился в контексте Восточно-Индийской компании, но не в среде ученых философского и филологического профиля, а в группе евангелических проповедников, противостоящих «местному язычеству», и в той части колониальной администрации, которая была заинтересована в укреплении английской доминации на всем Индийском субконтиненте и продвижении в Азии английских торгово-экономических практик и капиталистических отношений. Главными представителями этого направления были Томас Бабингтон Макаулэй, лорд Уильям Бентинк и Чарльз Грант¹. Этот же подход подхватили утилитаристы и прагматисты в самой Англии (в частности, либеральные философы, последователи Иеремии Бентама Джеймс Миль и его сын Чарльз Стюарт Миль, превратившие образ Индии в отвратительную карикатуру). Они описывали Индию как:

- *деградировавшее примитивное общество с низменными религиозными практиками, основанными на грубых предрассудках, и лишенное «возвышенных идеалов»;*
- *экономическую систему, находящуюся в зародышевом состоянии и основанную на хищнической эксплуатации высшими кастами труда низших в таком режиме, что никакого экономического развития осуществить заведомо невозможно;*
- *грубую варварскую языческую религию и запутанную и бессмысленную философию, построенные на извращенной логике и иррациональных некорректных ментальных операциях;*
- *детскую стадию человеческого развития, которая патологически затянулась в сравнении с европейским «взрослением» и которая требует протекции со стороны более «ответственной» и «цивилизованной» — «взрослой» — британской колониальной администрации;*

¹ Rudolph S.H. Four variants of Indian civilization.

- не цивилизацию, но него-цивилизацию, застывшую в состоянии варварства и нуждающуюся в посторонней опеке, перевоспитании и тотальной модернизации;
- страну, единственным шансом для развития которой является полное заимствование англосаксонских либерально-капиталистических культурных норм — английского языка, атеистического и материалистического образования, развития западной науки и техники, беспрекословное и благодарное принятие колониального протектора и т. д.

Некоторые историки объясняют переход от ориентализма к утилитаризму в описании индийской цивилизации в период XVIII — XIX веков изменениями колониальной структуры Британского господства на Индийском субконтиненте. В XVIII веке англичане контролировали лишь прибрежную зону, а континентальная Индия находилась под управлением местных индийских правителей, с которыми англичане поддерживали скорее союзнические и договорные отношения, нежели жестко централизованные формы колониального администрирования. По мере углубления в зоны Heartland¹ зона прямой доминации англичан увеличивалась, и с местными правителями и кастовой элитой они отныне могли более вообще не считаться. Напротив, местные политические структуры стали выступать как носители антиколониального начала в борьбе за сохранение индийской идентичности и требовали (по логике колонизаторов) «демонизации». Вместе с ними такой «демонизации» подверглось и все индийское общество. Поэтому парадигмальный переход от ориентализма к утилитаризму может быть расценен как отражение эпистемологических практик доминации¹.

Этого взгляда на Индию англичане придерживались преимущественно в XIX веке, и до настоящего времени он преобладает в либеральных кругах Запада. В этом смысле характерны слова генерал-губернатора Уильяма Кавендиш-Бентинка² (1774 — 1839) в его «Минутной речи об образовании», где он прямо заявил:

Вся историческая информация, которую можно получить из всех книг, написанных на санскрите, менее содержательна, чем самый убогий и скудный учебник начальных классов Англии³.

¹ Rudolph S.H. Four variants of Indian civilization. P. 145 — 148.

² Бентинк приказал индийским солдатам в Мадрасе сбрить бороды и отказаться от ношения тюрбанов, а когда те отказались выполнить требование и подняли восстание, безжалостно подавил его.

³ Rudolph S.H. Four variants of Indian civilization. P. 146 — 147.

Показательно, что такого же взгляда на Индию придерживался и Карл Маркс, полагавший, что английский колониальный режим намного полезнее для «варварского и погрязшего в иррационализме индийского общества», нежели все остальные стратегии развития, так как это самый прямой путь к модернизации и созданию полноценных классовых отношений (развитию капитализма)¹.

Этот подход отражает важное ноологическое и геософское обстоятельство: колониальное правление Британии, представлявшее собой талассократию (Карфагенскую цивилизацию), Модерн и материалистическую философию титанизма (черный Логос)², оказалось в прямой идейной и концептуальной оппозиции индийской идентичности, закрепив эту оппозицию (Ноомахию/титаномахию) в прямолинейной эпистемологической атаке на Логос Индии. Уже один этот факт проливает свет на характер индийского Логоса, структуры которого мы более тщательно будем разбирать в дальнейшем.

Либеральный национализм

Следующий подход — *либеральный национализм*. Эта версия характерна для первого поколения борцов за независимость Индии от английского колониализма, ярчайшими представителями которого были религиозный националист Махатма Ганди (1869 — 1948) и светский националист Джавахарлал Неру (1861 — 1931).

Политики и идеологи этого направления, добившиеся независимости и основавшие современную Индию как независимое национальное государство, сами были в значительной степени продуктами колониальной британской культуры, но в ее смягченном ориенталистском издании. Среди английской колониальной элиты в XIX веке, а также из числа привлеченных романтическими образами «загадочной Индии» европейцев было создано «Теософское общество» (Г.С. Олкотт, А. Безант и т. д.), ставшее наследником экзотически-позитивного понимания индийской культуры³. Под влиянием европейских теософов как раз и сформировались первые представители либерального национализма, и в том числе старейшая индийская партия Национальный Конгресс.

¹ Hobson J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 — 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

³ Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. P.: Nouvelle Librairie Nationale, 1921.

Либеральный национализм видит Индию как:

- *пацифистскую созерцательную цивилизацию* (Махатма Ганди), где преобладают идеалы мирного сосуществования, полицентризма, философской сосредоточенности и гармонии;
- *развивающееся общество в сторону европеизации, модернизации и прогресса*, но в собственном историческом ритме и с сохранением культурных особенностей;
- *открытую социальную систему*, отличающуюся повышенной *инклюзивностью* — способную включать в себя представителей разных религиозных (мусульман, христиан, буддистов, джайнов и т. д.) и этнических (арийцев, дравидов, манду и т. д.) групп.

Такой образ характерен для левых сил как в Индии, так и за ее пределами. В некоторых случаях сохранение в индийском обществе религиозных и древних культурных черт и практик считается историческим обстоятельством, которое необходимо постепенно преодолевать в сторону «западного прогресса» и секулярности, но в отличие от жесткого колониального подхода, навязываемого утилитаристами, двигаться в этом направлении следует постепенно и осторожно, чтобы не разрушить сложную структуру того общества, с которым приходится иметь дело. Такова в целом позиция Джевахарлала Неру (бывшего атеистом и модернистом) и в смягченной форме Национального Конгресса Индии.

Здесь мы видим сочетание традиционной культуры и западного модернизма, что составляет особенность постколониальной индийской идентичности, где ясно обнаруживаются одновременно два культурных полюса — собственно индийский, сохраняющий связи с традицией, и англосаксонский, внедренный за века господства англичанам (ноологическую структуру этого английского господства мы однозначно квалифицировали как титаническую¹).

Либеральный национализм является базовой парадигмой индийского общества в контексте системы Commonwealth, созданной после формальной ликвидации Британской Империи на основе ее бывших колониальных владений. Хотя прямое военно-политическое управление Индией со стороны Англии было упразднено, культурное и экономическое влияние — причем определяющее — сохранялось, что могло интерпретироваться в двух плоскостях — и как продолжение англосаксонской доминации в новой, смягченной форме, и как движение в сторону более полной и совершенной независимости — к чистому индийскому национализму.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

Индийский национализм

Этот индийский национализм представляет собой четвертый подход к интерпретации индийской идентичности¹. Это направление возникло в XIX веке в ходе борьбы за независимость, когда часть индийского общества выдвинула на передний план принцип глубинной идентичности индийской цивилизации, получивший позднее название «хиндутва»² (дословно «индийскость»). Согласно этому течению, индийская цивилизация в своем ядре основана на индуизме ведического толка как на религиозной, культурной и политической основе, а все исторические этапы, связанные с иностранными завоеваниями — от тюркских вторжений в Северную Индию через период исламской доминации Великих Моголов до британской колонизации — были отклонениями от единственно истинной формы организации индийского общества — на основе индуистских божеств, кастовой системы, строгого соблюдения древних социальных, политических, религиозных, обрядовых и моральных предписаний. Это направление индуистских традиционалистов, одним из основателей которого наряду с Саваркар³ был Бал Гангадхар Тилак⁴ (1856 — 1920), рассматривало Индию как:

- древнейшее общество, истоки которого уходят в эпохи более чем 6000-летней давности на территории Северной Евразии и в ее циркумполярные области, что запечатлено в данных индийской астрологии⁵;
- ведическую цивилизацию с общими индоевропейскими корнями, позволяющую рассматривать Индию как одно из трех главных выражений «арийского» духа — наряду со средиземноморской и иранской цивилизациями;
- культуру, превосходящую по своим духовным свойствам и философским особенностям современную европейскую культуру и науку, где кастовая система разрушена, общее смешение опрокинуло духовные ценности, поставив на их место материализм и атеизм, где нравы распущены, семьи развалены, а на первый

¹ Pattanaik D.D. Hindu Nationalism in India. 4 v. New Delhi: Deep & Deep Publications, 1998.

² Термин введен впервые в 1923 году индийским политиком и борцом за независимость Индии Винаякой Дамадар Саваркар (1883 — 1966) в статье «Хиндутва: кто является индуистом?». Savarkar V.D. Hindutva: Who is a Hindu? Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1923. См. также: Hingle G.S. Hindutva Reawakened. New Delhi: Vikas, 1999.

³ Vaidya P. Savarkar: A Lifelong Crusader. New Delhi: New Age International Ltd., 1996.

⁴ Первый лидер индийского движения за независимость («сварадж», буквально «своя власть»), член группировки «Лал Бал Пал».

⁵ Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.

план вышли материальные и телесные заботы и наслаждения (Запад есть самое темное выражение последнего века — «калий-юги»¹);

- национальное *индусское* государство, которое требуется создать для противостояния колониальному Западу и защиты от внешних покушений на глубинную духовную индийскую идентичность;
- социально-религиозную систему, ядром которой является *хиндута*, фундаментально индуистская идентичность, более значимая и аутентичная, нежели иные поздние и внешние для Индии формы — такие, как ислам, христианство и т. д.

Для некоторых представителей этого направления принципиальным является момент автохтонности ведических ариев в пространстве Индостана, поэтому они часто настаивают на том, что доведическая цивилизация Мохенджо-Даро и Хараппы была также индоевропейской. В то время как другие принимают теорию туранского происхождения предков индусов.

Период исламских завоеваний и особенно английской колонизации трактуются в этом идейном контексте как исторические катастрофы.

Теоретиком этого направления являются Мадхав Садашив Голвалкар (1906 — 1973), бывший лидер «Раштрия Сваямсевак Сангх»², политико-философской ассоциации индусского национализма, и позднее занявший его место во главе этой структуры современный индийский политик Рам Мадхав, несколько нюансировавший изначальные позиции и придавший хиндутве более инклюзивный, нежели эксклюзивный характер.

Политическим выражением индусского национализма в современной Индии является Бхаратия Джаната Парти³ и такие крайние политические образования, как движение «Шив Сена»⁴ («Армия Шивы»), действующее на территории штата Махараштра и возглавляемая Балом Тхакареем. Главой Бхаратия Джаната Парти является Нарендра Моди, ставший в 2014 году 14-м премьер-министром Индии после того, как его партия победила на выборах. Рам Мадхав примкнул к этой партии и стал ее генеральным секретарем. Сам Нарендра Моди

¹ Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1992.

² Дословно «Союз добровольных слуг родины», принадлежит к группе индуистских националистических организаций «Сангх паривар», основана в 1925 году врачом из Нагпура К.Б. Хедгеваром. Другими крупными организациями, отстаивающими хиндутву, являются «Баджранг дал» («Отряд сильных») и «Вишва хинду паришад».

³ Malik Y.K., Singh V.B. Hindu Nationalists in India: The Rise of the Bharatya Janata Party. Boulder: Westview Press, 1994.

⁴ Vaibhav P. The Sena Story. Mumbai: Business Publications, 1999; Gupta D. Nativism in a Metropolis: Shiva Sena in Bombay. New Delhi: Mahonar, 1982.

также был членом движения «Раштрия Сваямсевак Сангх». После победы Моди на выборах в 2014 году идеология хиндутвы (индийского национализма) является в некотором смысле официальной идеологией современной Индии.

Внутри националистического сегмента индийской политики мы можем также идентифицировать два полюса:

- 1) *традиционалистский*, строго следующий за глубинными структурами индийского Логоса в его оригинальной и константной сущности;
- 2) и *модернистский*, обращающийся к идее национального государства и, соответственно, создающий искусственно конструктивистскую паниндийскую идентичность по моделям европейского раннебуржуазного национализма.

Традиционалистский слой отражает собственно аутентичную форму индийской цивилизации и ее базовую ноологическую структуру, а модернистский, напротив, подверстывает цивилизационные структуры под априорную и скопированную с буржуазного Запада национально-капиталистическую модель.

В результате мы имеем дело с четырьмя различными моделями толкования индийской идентичности, которые, естественно, совершенно по-разному не только интерпретируют, но даже описывают индийскую историю и ее соотношения с историей других цивилизаций. При этом четвертая версия (индийский национализм) в свою очередь разделяется на две составляющие.

В нашем построении индийской геософии мы берем первый подход (позитивный ориентализм), скорректированный идеями европейских традиционалистов (Р. Генон¹, Ю. Эвола², А. Даньелу³ и т. д. посвятили индийской философии и религии ряд основополагающих работ), историками религии (М. Элиаде⁴) и филологами, а также четвертый подход (индусский «национализм», а точнее, собственно хиндутву), освобожденный от европейского «националистического»

¹ Guénon R. Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. P.: Marcel Rivière, 1921; *Idem*. L'Homme et son devenir selon le Védānta. P.: Bossard, 1925; *Idem*. Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.

² Evola J. Lo Yoga della Potenza. Torino: Bocca, 1949; *Idem*. La dottrina del risveglio. Bari: Laterza, 1943.

³ Daniélou A. Les Quatre Sens de la Vie et la structure sociale de l'Inde Traditionnelle, P.: Éditions du Rocher, 1992; *Idem*. Le Destin du monde d'après la tradition shivaïte. P.: Albin Michel, 1992; *Idem*. Mythes et Dieux de L'Inde, le polythéisme hindou. P.: Champ-Flammarion, 1994; *Idem*. L'Histoire de l'Inde. P.: Fayard, 1983; *Idem*. Approche de l'hindouisme. P.: Kailash, 2004.

⁴ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. Киев: София, 2000.

и конструктивистского влияния (то есть за вычетом имитации западного буржуазного национализма и прогрессизма).

Второй подход (утилитаризм) служит нам для идентификации того начала, по отношению к которому индусская ноология выступает как *бескомпромиссный оппонент*, а третий (инклюзивный национализм) корректирует четвертый подход тем, что позволяет увидеть влияния индуского духа даже там, где формально мы имеем дело с иными формами общества (исламскими, христианскими и даже секулярными), то есть дает методологическую основу для двухуровневой герменевтики, позволяющей обнаружить следы хиндутвы в культурных явлениях, где на первый взгляд и по формальным признакам ее нет и быть не должно. Обычно этот инклюзивный (либеральный) национализм, соответствующий переходной стадии эпохи Commonwealth, рассматривается с позиции его синкретического характера, то есть как продукт модернизации и секуляризации индийского общества, искажающий глубинную индийскую идентичность¹ и позволяющий Западу по-прежнему влиять на Индию и после обретения ею формальной независимости. Но если взять в качестве отправной точки именно хиндутву, то можно интерпретировать «умеренный национализм», равно как и националистический модернизм иначе: как переходную фазу к полноценной и законченной индийской Консервативной Революции. И в этом случае даже искаженные и подчас пародийные версии индуизма, отражающие структуры индийского постколониального археомодерна², можно истолковать как предвзательный этап на пути полного освобождения индуского Dasein'а от ноологической доминации чуждого — колониального, англосаксонского, модернистского — Логоса.

¹ Так, Р. Генон подчеркивает сугубо модернистский и евроцентристский характер теософизма, считая это течение «псевдорелигией». *Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'un pseudo-religion.*

² Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2010.

Глава 2. Предыстория Индии

Хараппская цивилизация

Древнейшую цивилизацию, находившуюся на территории Индийского субконтинента, чьи следы были обнаружены археологами лишь в начале XX века¹, принято называть «Хараппской» (по названию города Хараппа) или «цивилизацией долины Инда» (иначе «Индской цивилизацией»). Другим крупнейшим центром этой цивилизации был древнейший город Мохенджо-Даро, расположенный на территории современного Пакистана, в провинции Синд, а также города Мергар и Лотхан. Эта цивилизация была современницей древнешумерской и древнеегипетской цивилизаций и занимала огромную территорию, включающую в себя весь современный Пакистан, Северо-Западную Индию, восточную половину Афганистана и часть Юго-Восточного Ирана². Шумеры называли эту цивилизацию «Мелухха». Ее влияние распространялось, по всей видимости, на культурное пространство Ирана до пришествия туда индоевропейских кочевых племен Турана (персов и мидийцев). Если признавать индоевропейскую идентичность гутиев, касситов и луллубеев, это отодвинет контакты индоевропейцев с Хараппской цивилизацией еще на несколько веков.

Хараппская цивилизация, о которой не осталось практически никаких письменных источников, предположительно возникла во второй половине IV тысячелетия до Р.Х. и была разрушена в XVIII – XVII веках³ в период нашествия ариев (кочевых индоевропейских племен, носителей ведической культуры)⁴. Западный сегмент этого культурного круга (территория государства Элам) оказался под властью другой ветви индоевропейцев Турана — персов.

Как мы упоминали, некоторые современные индийские националисты и отдельные европейские ученые придерживаются той точки

¹ Протоиндийская цивилизация была открыта индийскими археологами Р.Б. Сахни и Р.Д. Банерджи в 1920-е гг. XX века.

² К концу XX века археологами было обнаружено около 1000 поселений, принадлежащих к этой культуре.

³ Отдельные очаги этой цивилизации существовали вплоть до 1300 года до Р.Х.

⁴ Относительно причин упадка Хараппской цивилизации есть две версии: он либо был вызван автономными причинами, либо стал следствием вторжения арийских племен.

зрения, что и сама Хараппская цивилизация была индоевропейской или, как минимум, протоиндоевропейской¹. Но это мнение категорически отвергается большинством историков, археологов и лингвистов. Общепринятой является теория, согласно которой Хараппская цивилизация была создана предками современных *дравидов*, чья культура существенно упростилась и архаизировалась после вторжения арийских кочевников Евразии.

О структуре Хараппской цивилизации, ее мифах, языке и религиозных представлениях практически нет данных. Можно с достоверностью утверждать лишь то, что эта цивилизация основывалась на высококоразвитых, технически оснащенных и густозаселенных городах с населением более 30 000 человек (некоторые археологи предполагают и значительно большее число — до 100 000 человек). Были распространены металлургия (обработка меди, золота и серебра), глинобитное строительство (строились двухэтажные дома с водопроводами и кирпичными канализационными системами, снабженными фильтрационными очистительными сооружениями), замысловатые ирригационные конструкции, бассейны, городские парки, рынки, башни, амбары для зерна, верфи и корабли, процветали ткацкое (хлопчатобумажное) и гончарное ремесло, городская и международная торговля (с Шумером, Эламом, Египтом и т. д.), изысканное литье, письменность (до сих пор не расшифрованная). Вокруг городов располагались сельскохозяйственные поселения, где крестьяне выращивали зерновые культуры (пшеницу двух сортов, ячмень, кунжут, бобы) и разводили скот (достоверно известно, что были одомашнены овцы, козы, коровы, кошки, собаки, куры, слоны). Сохранились печати, на которых изображены сцены обрядово-ритуального характера — жертвоприношения животных и богослужения, остатки храмов и священных статуй. Все это представляет собой загадку для современных археологов, так как навыки цивилизации Хараппа и Мохенджо-Даро представляют собой настолько высокий уровень, что он сопоставим по техническим характеристикам лишь с современной западной цивилизацией и намного превосходит все те методологии и производственные практики, которые существовали на Индийском субконтиненте в течение последующих за разрушением Индской цивилизации тысячелетий.

¹ Этой точки зрения придерживаются индийский историк Наваратна Раджарам (см.: *Rajaram N. Aryan Invasion of India: The Myth and the Truth*. New Delhi: Voice of India, 1993), бельгийский ориенталист К. Эльст (см.: *Elst K. Indigenous Indians: Agastya to Ambedkar*. New Delhi: Voice of India, 1993; *Idem*. Update on the Aryan Invasion Debate. New Delhi: Aditya Prakashan, 1999), греческий историк и лингвист Н. Казанас (см.: *Kazanas N. Indigenous Indoaryans and the Rgveda // Journal of Indo-European Studies*. 2001. Vol. 29. P. 257 — 293) и т. д.

Согласно гипотезе Германа Вирта¹, Индская цивилизация была создана носителями древнейшей североатлантической культуры, с доминацией сакрального матриархата и проторунической письменностью. С его точки зрения, эта письменность восходит к общему проторуническому образцу, который лег в основу и других известных нам систем письма — додинастического египетского, шумерского, древнекитайского, финикийского, греческого и латинского. Эта теория не получила ни признания, ни системного опровержения и остается одной из гипотез. Мы не раз обращались к этой теории священной карты-календаря в «Ноомахии»². Исходя из этого допущения, Вирт предлагал расшифровывать и редкие сохранившиеся надписи Хараппа и Мохенджо-Даро, в которых он видел версию проторунического «календарного» письма. По Вирту, создателями Хараппской цивилизации были *доиндоевропейские европеоиды*, относившиеся к цивилизации Великой Матери.

О религиозных и мифологических взглядах этой цивилизации можно выдвигать лишь самые приблизительные и осторожные гипотезы. Идеи Вирта о матриархальном характере Хараппской цивилизации косвенно подтверждаются значительным количеством сохранившихся сакральных статуэток женского божества. Но наряду с ними были обнаружены многочисленные изображения мужского воинственного божества, атрибуты которого практически полностью совпадают с типичными символами позднейшего индуистского бога Шивы (Пашупати — покровителя скота): оно изображается с рогами (или рогом) на голове (иногда рог представлен его прической, до сих пор воспроизводимой аскетами-шиваитами), в окружении диких животных (в первую очередь быков — здесь можно вспомнить Нанди, священного быка бога Шивы). Часто этот хараппский бог представлен трехликим.

Джон Маршалл описывает изображение Шивы так:

Трехликий Бог сидит на низком индийском троне в типичной для йоги позе, ноги его согнуты и соприкасаются пятками, пальцы ног повернуты вниз. На его груди — треугольное нагрудное украшение или, возможно, несколько ожерелий: Фаллос (урдхвamedхра), по-видимому, обнажен, но вполне вероятно, что то, что кажется

¹ Wirth H. Der Anfang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928; *Idem*. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936. См. также: Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008; Вирт Г. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

фаллосом, в действительности является концом пояса. Его голова увенчана высоким головным убором с двумя рогами. По обе стороны от Бога расположены четверо животных: слон и тигр — с правой стороны, бегемот и буйвол — с левой. Перед троном стоят два оленя, их головы обращены назад, а рога направлены к центру¹.

Этот же вывод подтверждает Стюарт Пиггот:

Вряд ли можно сомневаться в том, что перед нами — прототип великого бога Шивы — Повелителя Животных и Владыки Йогов; он мог изображаться четырехликим, взирающим с четырьмя мифическими животными на четыре стороны света. Это не может не напоминать символическое изображение слона, льва, лошади и быка на колонне эпохи Маурьев (III в. до н. э.) в Сарнатхе. Олени у королевского трона позволяют проводить параллели с более поздней религией и с Сарнатхом, потому что расположенные подобным образом олени неизменно присутствуют на изображениях Будды, проповедующего в Оленьем парке².

Мирча Элиаде в своем фундаментальном труде о традициях йоги («Йога. Свобода и бессмертие»³) пишет по этому поводу:

Религия Хараппы представляет для нас особый интерес. По мнению Джона Маршалла, она обладает настолько ярко выраженными индийскими чертами, что ее трудно отличить от индуизма. Наряду с культом Великой Богини и Бога, которого можно считать прототипом Шивы, мы встречаем поклонение животным, фаллический культ, культ деревьев и воды, другими словами, все те элементы, которые позднее станут составными частями индуизма. Культ Матери Богини был особенно широко распространен; были обнаружены многочисленные статуэтки, причем некоторые из них изображают почти обнаженную богиню. Самые поздние статуэтки напоминают Кали-Дургу. Ни один из арийских народов не закреплял за Великой Богиней такого высокого положения, как то, которое она занимала в цивилизации Мохенджо-Даро и которое в современном индуизме принадлежит Кали⁴.

¹ Marshall J. Mohendjo-Daro and Indus culture. V. 3. L.: Arthur Probsthain, 1931. Цит. по: Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 319–320.

² Piggot S. Prehistoric India. L.: Penguin books, 1950. Цит. по: Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 320.

³ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие.

⁴ Там же. С. 319.

Элиаде также считает, что древняя цивилизация Хараппа и Мо-хенджо-Даро,

будучи утраченной после разрушения городских центров, сохранилась в сельских областях и стала постепенно органичной частью позднейшей индийской цивилизации¹.

Элиаде, кроме того, замечает, что в Индской цивилизации мы имеем дело не с каким-то одним однородным этническим субстратом, но со сложным и многослойным этносоциологическим ансамблем. Согласно ему, разнообразие антропологических типов свидетельствует о том, что этнический синтез в значительной степени уже сложился. Протоавстралоиды, по-видимому, были наиболее многочисленной и наиболее «примитивной» группой населения — аборигенами; «средиземноморский» тип, вероятно западного происхождения, может рассматриваться в качестве носителя земледельческой цивилизации (поскольку повсюду в западном мире этот тип, как было доказано, связан с сельским хозяйством); наконец, были выявлены еще два антропологических типа — монголоидный и альпийский².

Австронезийский пласт

Наиболее архаический слой, скорее всего, представляли австралоиды и австронезийцы (сохранившиеся до настоящего времени как народы мунда и иные жители Центральной и Южной Индии). Они занимают восточные и юго-восточные области Индостана, хотя некоторые анклавы сохранились и в центральных областях субконтинента. Территория их расселения может быть интерпретирована как следы постепенного оттеснения вначале дравидами (носителями Хараппаской цивилизации), а позднее ариями.

Свойственный австронезийцам культурный тип имеет прямые аналоги в обществах Океании, прежде всего в малайском культурном круге, с которым он составляет единое целое³. По Элиаде, этот пласт вошел в структуру вначале Хараппской цивилизации, а затем и Индуистской. Его отличительными чертами было почитание *подводных богинь*, представленных как женщины змеи или женщины-рыбы. Элиаде прослеживает эти влияния и в индуизме,

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 318.

² Там же. С. 318—319.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски. М.: Академический проект, 2018.

предполагая, что они же и составляли глубинный слой религии Харалппской цивилизации. Он считает, что эти религиозные представления в центре ставили священную силу, воплощением которой является Богиня, и которая находится в воде; океан воспринимается как огромное вместилище святости, из которого боги, святые и герои черпают свои силы и творят чудеса. Подобные религиозные представления типичны для связанных с морем цивилизаций Юго-Восточной Азии. Жан Пшылуски подверг анализу целый ряд полинезийских мифов и легенд, объединенных одной общей чертой — герой становится королем или святым благодаря тому факту, что он родился от морского зверя. Первый мифический король Аннама носил имя лонг-куану — «король-дракон». В Индонезии королей Сан-фо-ци называли лонг-цину «дух, сперма-нага». Короли Чхота Нагпура также считались потомками нага по имени Пун-дарика, у которого, по преданиям, дурно пахло изо рта.

Это обстоятельство заставляет нас вспомнить о «принцессе, пахнущей рыбой», которая, как рассказывается в индонезийских мифах и легендах, зачала от брахмана и основала династию. «Принцесса, пахнущая рыбой» была наги, женским водяным духом; она символизировала как изначальную святость, сосредоточенную в океане, так и древнейшие формы культуры аборигенов. Ее брачный союз с представителем враждебного ей духовного направления означает зарождение новой цивилизации, начало новой главы в истории человечества¹.

В отдельном томе «Ноомахии» мы рассматриваем более детально отдельные горизонты Океании и их культурные особенности, что дает более точную картину геософии этого региона². Австронезийский фенотип, как мы показываем там, недостаточен, чтобы делать выводы о специфике доминирующего Логоса, поскольку в разных областях Океании они и их пропорции могут существенно отличаться. Более всего гештальт «подводных богинь» и их потомков в династии «королей-драконов» характерен для малайского Dasein'a. И это сближает морфологически Индию с Китаем, южные территории которого также находились под сильным влиянием малайской цивилизации, где в отличие от китайского «желтого дионисийства» преобладал Логос Кибелы³.

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 316 — 317.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай, Корея, Япония, Индокитай. М.: Академический проект, 2017.

Загадочный верхний пласт Харлаппской цивилизации: дравидская гипотеза

Над этим австронезийским (родственным малайскому) культурным кругом располагалась гораздо более утонченная надстройка, соответствующая высшим слоям городской и технически развитой Индской цивилизации. То, что этническим ядром, создавшим эти более «высокие» (в техническом, как минимум, смысле) этажи в культуре, вероятно, были предки *дравидов*, в свою очередь, пришедшие на территорию Индостана, но не с севера, как ведические арии, а с юга (или с запада), задолго до индоевропейцев, в качестве гипотезы выдвигается рядом историков и археологов, и следует обратить особое внимание на то, что эта гипотеза особенно популярна в среде дравидского (тамильского) национализма. Мирча Элиаде и большинство историков не видят для этого достаточно фактологических подтверждений, предпочитая оставить этот вопрос нерешенным, равно как неразрешимым до настоящего времени остается и вопрос расшифровки надписей на табличках из Харлаппы и Мохенджо-Даро и, соответственно, определение их лингвистической принадлежности.

Однако внимательный анализ даже разрозненных фрагментов Харлаппской культуры однозначно показывает, что отдельные ее моменты позднее были интегрированы в Индуистскую цивилизацию и предопределили многие ее стилистические и даже религиозно-метафизические черты.

Между древнейшими цивилизациями долины Инда и современным индуизмом существовала преемственность, которая не была нарушена. Великая Богиня и Бог (Шива), культ растительности (дерево пиппала, столь типичное для индуизма), фаллический культ, святой в позе асаны, вероятно практикующий экаграт, и тогда, и сейчас все они — на переднем плане. Разумеется, связи между религией Харлаппы и современным индуизмом являются необычайно интересными, при условии, что они хотя бы отчасти могут объяснить те многочисленные особенности индийской культуры, которые не могли возникнуть только на основе арийских традиций, завезенных в Индию после падения Харлаппы или одновременно с ним. Древние религии не исчезают внезапно, и вполне вероятно, что индийское общество на ранних этапах своей истории позаимствовало намного больше у Харлаппы, чем у завоевателей, разговаривавших на санскрите¹.

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 319.

Элиаде, тщательно исследовавший фактор преемственности и приоритетно изучавший именно наиболее древние и архаические культуры и религии, которым он посвятил целый ряд фундаментальных исследований, и бывший, кроме того, глубоким знатоком именно индийской религии и цивилизации (он проходил несколько лет обучения основам индуизма у гуру в самой Индии), приходит к следующему — принципиальному для нашего поиска Логоса Индии — выводу относительно судьбы Хараппской цивилизации и ее влияния на последующие этапы индийской истории.

Уничтожение культуры долины Инда не могло быть окончательным. Падение городской цивилизации равнозначно не уничтожению культуры, а только ее возвращению к сельским, «зачаточным», «народным» формам (подобное явление многократно наблюдалось в Европе во время нашествия варваров и после него). Но уже вскоре ариизация Пенджаба положила начало возникновению того синтеза, которому суждено было позже превратиться в индуизм.

Значительное число «хараппских» элементов, отмечаемых в индуизме, может быть объяснено только контактами, причем начавшимися довольно рано, между индоевропейскими завоевателями и носителями культуры долины Инда. Причем последние не обязательно должны были быть создателями этой культуры или их прямыми наследниками; они могли быть аборигенными носителями определенных элементов культуры, полученных от Хараппы и сохранившихся в удаленных от центра районах, не затронутых первыми волнами ариизации. Это могло бы объяснить следующий, кажущийся странным, факт — культ Великой Богини и Шивы, фаллический культ и поклонение деревьям, аскетизм и йога и т. д. впервые появились в Индии для выражения религиозных чувств городской цивилизации — цивилизации долины Инда. Но в то же время в средневековой и современной Индии эти элементы религии стали типичными для «народных» культур. Несомненно, начиная с периода Хараппы происходил процесс синтеза духовности австралоидных аборигенов и культуры «правителей», творцов урбанистической цивилизации. Но нам следует высказать предположение о том, что сохранился не только этот синтез, но и особый вклад, свойственный только «правителям» (вклад, прежде всего связанный с их теократическими представлениями). В противном случае, невозможно объяснить ту важную роль, которую в постведический период стали играть брахманы. Вполне вероятно, что все эти хараппские религиозные представления (которые разительно отличались от индоевропейских) сохранились в условиях неизбежной деградации, среди

«народных» масс, на периферии общества и цивилизации новых правителей, разговаривавших на арийских языках. Весьма вероятно, что именно оттуда они и хлынули снова, волнами прокатившись по Индии, в период возникновения позднего синтеза, приведшего к созданию индуизма¹.

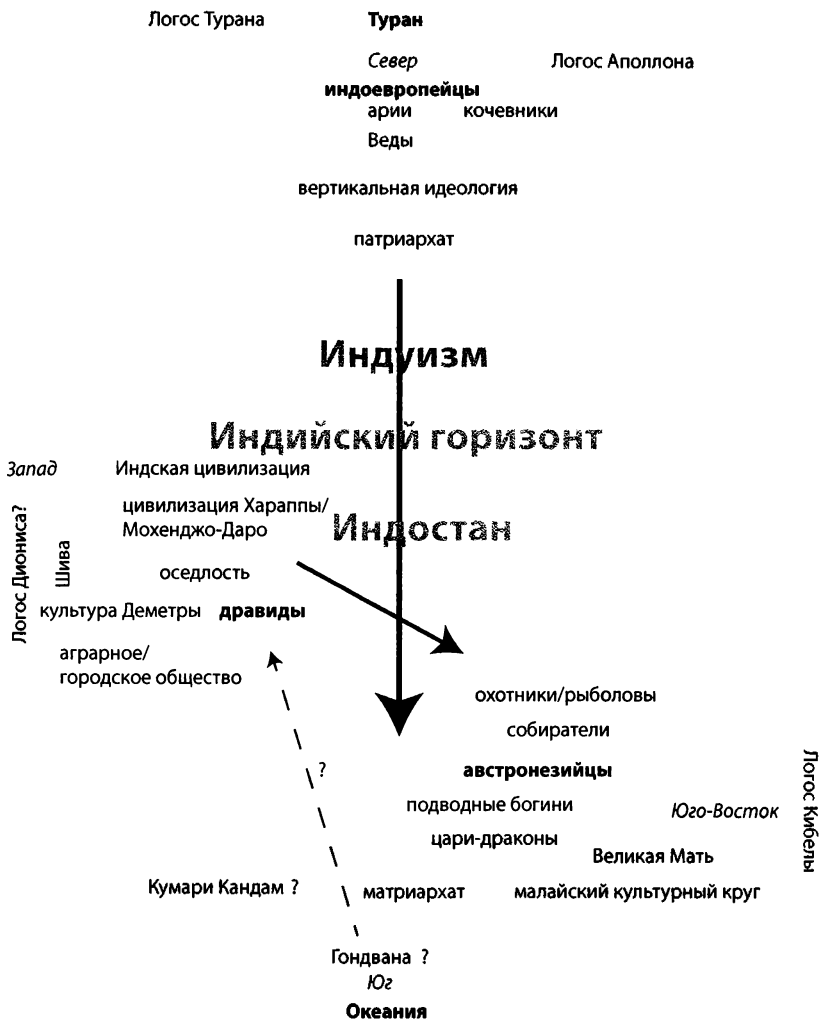
В этом мы видим важнейший этносоциологический фактор. Носители австронезийского пласта чаще всего представляли собой общества охотников (рыболовов) и собирателей. Дравиды или какие-то иные носители Хараппской цивилизации, со своей стороны, представляли оседлое — городское и сельское — население с высоким уровнем развития ремесел и культов. А индоевропейцы, со своей стороны, были воинственными кочевниками со строго вертикальной системой солярных патриархальных ценностей (Логос Турана²). Индуизм сложился на основании сочетания всех трех компонентов:

- 1) *австронезийского* (в котором мы можем, несколько забегая вперед, заметить сильное влияние Логоса Кибелы);
- 2) *гравидского* (развитая оседлая аграрная и городская цивилизация, предполагающая сочетание Логоса Диониса с аграрной культурой Деметры, укрощенной женственности) и, наконец;
- 3) *арийского* (воплощенного в наиболее древних слоях «Ригведы», где в центре стоит система воинственно-кочевой идеологии с ярко выраженными солярностью, патриархатом и жестко вертикальной ориентацией — Логос Аполлона).

Таким образом, мы можем заведомо предложить предварительную схематизацию индийского Логоса в его этносоциологическом измерении. Позднее в ходе нашего исследования мы либо подтвердим ее, либо скорректируем, либо пересмотрим и заменим другой, более строго соответствующей контурам индийского горизонта.

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 321 — 322.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.



Граф Индийской цивилизации и ее этносоциологических
и ноологических слоев

Глава 3. Индоевропейская ойкумена

Индоевропейский культурный круг

К середине II тысячелетия до Р.Х. Харалппская цивилизация постепенно исчезает, и на территории Индийского субконтинента начинается складываться совершенно другая цивилизация, однозначно связанная на сей раз с приходом кочевых индоевропейских скотоводческих племен с территории Турана. Именно это ядро стало культурной, религиозной, философской, этнической и социальной *доминантой* индийской цивилизации, сложившейся в общих чертах в конце II тысячелетия и существующей до настоящего времени.

Древние «*ариу*» (древнеиндийское слово *ārya*- означает «люди благородного происхождения», и изначально оно служило не столько этнонимом, сколько почетным титулом и статусом) представляли собой типичные племена индоевропейских кочевников Турана, чье общество представляло собой классический пример трехфункциональной модели, восстановленной Жоржем Дюмезилем¹. В этом оно было социологически не просто однородно и гомологично, но *строго тождественно* другим версиям индоевропейских обществ — и тех, которые стали основой Средиземноморской цивилизации (при этом вторжение «ариев» в Средиземноморье пришлось приблизительно на тот же самый период, что и появление индоевропейцев в Иране и Индии); и тех, что заложили основу иранской цивилизации; и тех, что остались кочевать в степях Турана и стали предками скифов, аланов и сарматов; и тех, что распространились в Западной и Северной Европе (кельты, германцы, славяне, фракийцы и т. д.). Согласно большинству исследователей индоевропейского вопроса, очагом древнейшей праиндоевропейской цивилизации были территории Северо-Восточной Евразии, локализуемые, однако, по-разному — либо в Причерноморских степях, либо в зоне между Уралом и Каспием. Особняком стоит «гиперборейская теория», которая помещает изначальный центр индоевропейской культуры в северо-западные

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

регионы Атлантики (культурный круг Туле¹) или в циркумполярные зоны Северо-Восточной Евразии (арктическая гипотеза²). В любом случае не подлежит сомнению, что в Индию, равно как и в Иран и Средиземноморье, индоевропейские воинственные кочевые скотоводческие народы пришли с Севера, с территории Турана. Это отражается в прямой преемственности Андроновской и Гандхарской культур.

Единством индоевропейской прародины в Великой Степи объясняется как культурное, так и языковое сходство индоевропейских народов, занимающих огромные территории евразийского материка — от Западной Европы до Индийского и Тихого океанов. Вся индоевропейская ойкумена объединена не только лингвистически (доминацией индоевропейских языков), но и цивилизационно, так как в ее основе лежит трехфункциональная мифорелигиозная и социально-политическая идеология, исчерпывающе описанная и изученная Жоржем Дюмезилем³ и его последователями. Эта цивилизация имеет и ноологическую доминанту: в ее основе лежит принцип фундаментального и основополагающего триумфа солнечно-небесных богов (Логос Аполлона) над земными хтоническими, титаническими силами (Логос Кибелы). Это составляет сущность индоевропейского начала, индоевропейского Логоса, предопределившего строй всех относящихся к нему цивилизаций — и западных (Средиземноморская), и восточных (иранская, индийская, туранская). Поэтому индийская цивилизация является важнейшим звеном в индоевропейской цивилизационной структуре, имеющей с этой структурой органические и прямые связи, общие корни и общее происхождение. Более того, обращает на себя внимание исторический *синхронизм* распространения солярно-мужественных скотоводческих индоевропейских народов Турана (колыбели индоевропейской культуры) в южные земли Евразии и в Средиземноморье, что стало основанием трех

¹ Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik; *Idem.* Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse; *Evola J.* Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Ulrico Hoepli, 1934.

² Тулак Б.Г. Арктическая родина в Ведах; Guéron R. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.

³ Dumézil G. Ouranos-Varuna — Essai de mythologie comparée indo-européenne. P.: Maisonneuve, 1932; *Idem.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939; *Idem.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941; *Idem.* Le Troisième Souverain. P.: G.P. Maisonneuve, 1949; *Idem.* Les Dieux indo-européens. P.: Presses universitaires de France, 1952; *Idem.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958; *Idem.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.

великих индоевропейских цивилизаций — европейской, иранской и индусской; все это произошло во II тысячелетии до Р.Х.¹ При этом между этими тремя цивилизациями сложно установить строго диахроническую последовательность и преемственность вопреки тезису о том, что индийская культура является древнейшей и санскрит представляет собой наиболее близкую к индоевропейскому праязыку форму (что утверждали «ориенталисты» первой волны и романтики). Европейская, персидская и Индусская цивилизации имеют *общую структуру*, общую парадигму, общие корни и ноологическую природу (все они — солярно-небесные и «олимпийские»), но какая из этих цивилизаций была первичной и базовой для других, строго установить невозможно. С точки зрения историаала и морфологии, примордиальной была древняя кочевая цивилизация Турана, следы которой сохранились у скифов и сарматов, а также у кочевых племен Афганистана и Пакистана. От нее берут начало и анатолийские, и средиземноморские, и иранские, и индийские культуры. Но позднее, перейдя к оседлости, индоевропейские общества, в свою очередь, вступали друг с другом в многомерные и многообразные взаимодействия, оказывая друг на друга влияние и обмениваясь конститутивными элементами. Поэтому индийские влияния можно обнаружить у иранцев и даже у греков, и наоборот, эллинские и иранские — у индусов. Кроме того, взаимодействие происходило и по другим осям — между индоевропейскими и неиндоевропейскими народами, что еще более усложняло общую картину и аффектировало результирующую идентичность.

Если говорить о наиболее чистой форме индоевропейской *трехчастной идеологии*², идентифицированной Дюмезилем в основе всех индоевропейских обществ вообще, то, согласно ему, ее следует искать в пространстве Турана³ (как справедливо считал О. Шпенглер), что сохранилось и в более поздние эпохи у кочевых индоевропейских племен — скифов, сарматов, аланов (в частности, в Нартском эпосе современных осетин⁴).

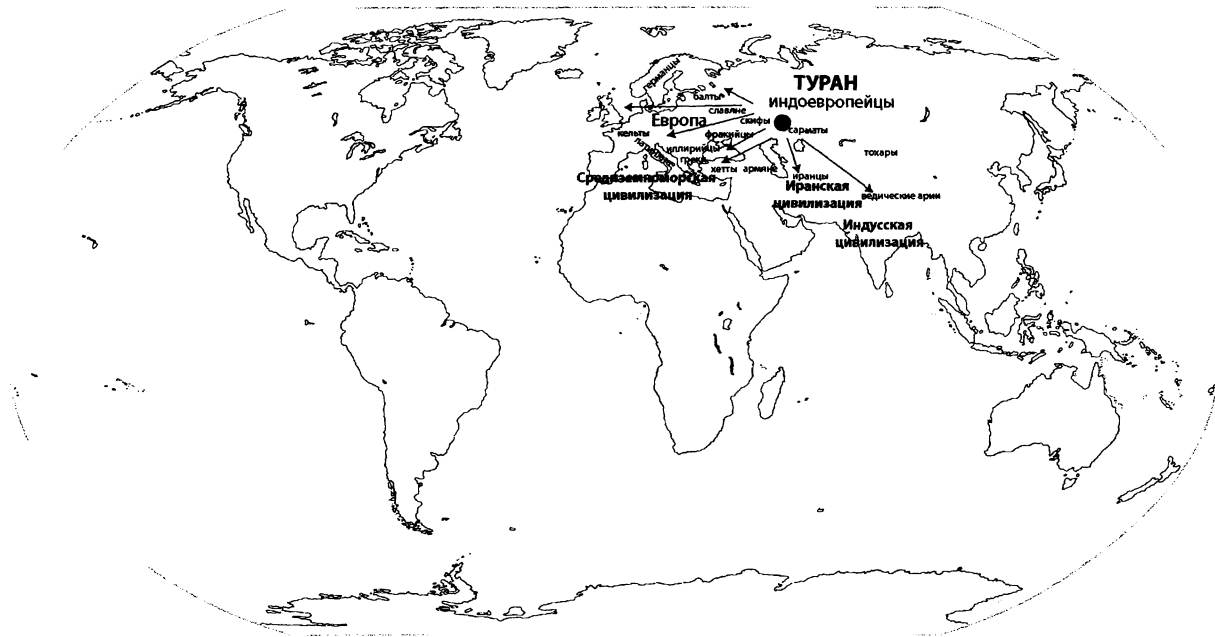
При движении всех индоевропейских кочевников на юг при пересечении евразийской гряды гор, тянущейся от Пиренеев на Западе до Гималаев и Тибета на Востоке, они встречали всякий раз довольно развитые оседлые местные цивилизации, которые существенно от-

¹ Хеттская цивилизация возникла в Анатолии еще раньше, хотя ее создателями также были выходцы из областей Турана.

² Dumézil G. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁴ Dumézil G. Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques. P.: Institut d'études slaves, 1930.



Туранский очаг индоевропейской цивилизации и
траектории экспансии индоевропейских народов и культур

личались от индоевропейцев по своей «идеологии» (в смысле Дюмезиля), то есть по доминирующему в них Логосу. Следовательно, индоевропейский слой накладывался на более раннюю культурную форму, чаще всего построенную по иной ноологической схеме, нежели сами индоевропейские цивилизации. Для Средиземноморского региона и Западной Европы эта цивилизация практически однозначно идентифицируется как *матриархальная* (Бахофен, Гимбутас и т. д.) и соответствует Логосу Кибелы, цивилизации Великой Матери¹. Отсюда ярко выраженный ноологический конфликт, составляющий сущность титаномахии и Ноомахии многих индоевропейских культур — в частности, Средиземноморской и Иранской (хотя иранская Ноомахия, воплощенная в зороастризме и типично иранском дуализме, структурирована и оформлена качественно иначе, нежели греко-латинская²).

Взаимные влияния индоевропейских цивилизаций

Взаимовлияния различных полюсов индоевропейской ойкумены не подчиняются строго какой-то одной формуле. В отношении Индийской цивилизации на основании анализа иных индоевропейских обществ мы можем наметить несколько наиболее отчетливо выделяющихся векторов.

Прежде всего следует обратить внимание на Иранскую цивилизацию³, во многом отличающуюся как от Индийской (на востоке), так и от эллинской (на западе), но также и от туранской (на севере). Иранская цивилизация основана на метафизическом дуализме, радикальном аполлонизме, кристально ясной формулировке метафизики Света и световой войны, а также на последовательной и детализированной эсхатологии, предопределяющей центральность идеи времени и истории. Все соседние с Иранской индоевропейские цивилизации — Средиземноморская, Индийская и Туранская — гораздо менее дуалистичны, не придают принципу войны высшей метафизической световой ценности и не акцентируют ни эсхатологии, ни вытекающей из нее идеи времени. Поэтому там, где мы видим дуализм, теорию световой войны и эсхатологию (в обобщенном виде — историю как таковую, теорию времени, текущего к какой-то определенной цели), там мы вполне можем предполагать иранское влияние. Это в полной

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

³ Там же.

мере касается и Индийской цивилизации. Для ведической традиции жесткий дуализм не характерен, а теме времени и эсхатологии решающей роли не отводится. Сам же принцип войны также лишен центральной роли, предопределяющей структуру историала. Отсюда закономерно вытекает безразличие индуизма в отношении метафизики войны и чуждость культуре ожидания. Там же, где эти темы акцентированы — например, в теории аватар (avatāra — дословно «нисхождение») и особенно в отношении десятого аватара — Калки, Kalki¹, мы можем безошибочно опознать именно иранское влияние. При этом в буддизме, распространенном изначально в Северной Индии и на территории Средней Азии, где пропорция иранского населения была значительной, это видно еще более наглядно, нежели в контексте ортодоксального индуизма. Прежде всего мы видим это в буддистском цикле «Калачакры»².

В свою очередь, буддизм — особенно в первоначальный период — был связан с индоевропейскими народами, вторгшимися в Индию в середине I тысячелетия до Р.Х., когда ведическая цивилизация уже полностью сложилась и доминировала на всей территории Индостана. С одной стороны, буддизм полностью основывается на предшествующей индуистской метафизике, используя ее язык и ее концепции. Но с другой, он представляет собой отвержение этой метафизики, ее фундаментальное, почти обратное переосмысление. И этногеографический, и этносоциологический контекст распространения раннего буддизма однозначно указывает на туранские влияния.

Но после того, как буддизм развился и распространился в самой Индии, уже отсюда начались волны его экспансии к северо-западу, что, в свою очередь, аффектировало иранские народы Средней Азии, а также тохаров Таримского бассейна, среди которых буддизм получил широкое распространение.

Влияние индийской культуры на средиземноморскую цивилизацию мы достоверно фиксируем с эпохи походов Александра Великого в Азию, что привело к завоеванию греками некоторых индийских царств. Греческие философы познакомились в ходе этого похода с индийской философией, которую, вероятно, распространяли и индийские торговцы, имевшие тесные контакты с народами Средиземноморья. Так, греческий атомизм имеет прямое соответствие в более ранней буддистской школе вайбхашики. Философ Пиррон, сопровождавший армию Александра Великого

¹ Chaturvedi B.K. Kalki Purana. New Delhi: Fusion Books, 1969.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

в походе в Азию, вынес из Индии (прежде всего из буддистской среды) элементы учения, включенные в его скептическую философию¹.

Рене Генон указывает также и на то, что индийские влияния могли попадать в область греческой средиземноморской культуры и до походов Александра. Так, в частности, он пишет:

Тот факт, что первые греческие философы жили за несколькими веками до эпохи Александра, никоим образом не позволяет нам заключить, что они ничего не знали об индусских учениях. К примеру, атомизм, задолго до его появления в Греции, уже отстаивала школа Канады в Индии, а позже джайны и буддисты; возможно, что на Запад принесли это учение финикийцы, как позволяют предположить некоторые традиции, хотя, с другой стороны, ряд авторов утверждает, что Демокрит, который был одним из первых греков, усвоивших или хотя бы четко сформулировавших это учение, путешествовал в Египет, Персию и Индию. Ранние греческие философы могли даже быть знакомы не только с индусским, но и с буддистским учением, потому как они несомненно жили после появления буддизма. Более того, буддизм быстро распространился в сопредельные, а значит, более доступные Греции азиатские области; это еще один аргумент в пользу мнения, что заимствования были сделаны главным образом, если не исключительно, у буддистской цивилизации. Любопытно, что, так или иначе, общие с индусскими учениями утверждения обнаруживаются чаще и отчетливее в досократовскую эпоху, нежели после; но что же привнесли в интеллектуальные связи этих народов завоевания Александра? Не похоже, чтобы таким образом произошли влияния со стороны Индии, за исключением содержащих логику Аристотеля (...), а также метафизической частью его работ, в которых можно обнаружить слишком близкое интеллектуальное сходство с индийскими учениями, чтобы признать его случайным².

Но еще более чем в случае Аристотеля, индийская метафизика угадывается в неоплатонизме, и прежде всего в философской системе Плотина. При этом если ранние влияния касались более или менее прикладных сторон философии и проистекали из контекста не столько из ортодоксии Веданты, сколько из шраман, что самим классическим

¹ *Beckwith Christopher I. Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015.*

² *Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2013. С. 45.*

индуизмом считалось гетеродоксией (а то и ересью — например, атомизм вайбхашики), то метафизика Плотина отражает самую глубинную сущность индийского Логоса. На это Генон также обращает внимание:

После Аристотеля признаки индийского влияния на греческую философию становятся все более и более редкими, и так до полного исчезновения, потому как эта философия замкнула себя во все более и более ограничивающуюся и обусловленную область, все более и более отдаваясь от истинной интеллектуальности и ограничивая себя по большей части этикой, которая сама по себе рассматривает только вопросы, всегда бывшие чуждыми представителям Востока. Только в неоплатониках восточные влияния проявились снова, и там действительно обнаруживаются настоящие метафизические идеи, такие, например, как идея Бесконечного, впервые высказанная среди греков¹.

О глубинной гомологичности философии неоплатонизма и прежде всего апофатического учения Плотина о Едином и философии Веданты подробно говорит специалист по неоплатонической философии Эмиль Брейе, допускавший прямое влияние на Плотина индийских мыслителей, посещавших Александрию в составе торговых экспедиций².

Индийские арии в условиях цивилизации Великой Матери

Все индоевропейские народы, а также неиндоевропейцы, унаследовавшие от них Логос Турана, оказываясь за пределами Великой Степи и прежде всего южнее евразийской цепи гор, попадали в контекст экзистенциального горизонта, организованного радикально иначе, нежели патриархальная солярная культура индоевропейской прародины. Это выражалось в том, что Логос Аполлона и вертикальная солярная идеология воинственных кочевых культур вступали во взаимодействие с обществами, организованными по совершенно иным осям — с преобладанием оседлого городского или сельского населения, развитыми аграрными культурами и часто с прямо матриархальной организацией, или, по меньшей мере, со структурами хрупкого патриархата. Это предопределяло контекст Ноомахии, развертывавшейся в ходе

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 46.

² Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.

историала каждого из этих обществ. Мы видели на примере иранцев¹, греков², латинян³, кельтов⁴, германцев⁵, хеттов⁶, славян⁷, армян⁸ и т. д. насколько разнообразными и оригинальными могут быть исторические узоры этих историалов, совокупно составляющих богатство индоевропейской истории.

Теоретически можно допустить такое положение дел и с ведическими ариями, которые, вступив в область Индийского субконтинента, оказались в области матриархальных культов и архаических народов, представленных племенами преимущественно дравидской (а также еще более древней австронезийской — например, народ мунда, ведда, андаманцы и т. д.) групп. Об этом свидетельствуют не только статуетки Хараппы и Мохенджо-Даро, но и многочисленные женские фигурки сакрально-обрядового круга, обнаруживаемые в других краях Индийского субконтинента, плавно переходящие в более позднюю иконографию женских божеств индуистского пантеона. Часто они изображаются безголовыми, что могло в изначальном символическом контексте иметь особое значение. Этот сюжет мы встречаем в более позднем индуистском шиваизме в образе Парвати-Чиннамасты, шакти бога Шивы, добровольно отсекающей себе голову, чтобы напоить кровью оголодавших спутниц. В Южной Индии аналогичный образ мы встречаем в богине всего сущего Йеламме, которой отсекает по просьбе ее мужа-отшельника голову ее собственный сын.

Показательно, что «Ригведа», древнейший сборник священных гимнов, содержит порицания тем, кто практикует культы плодородия и почитает «женских богинь», что подтверждает сходство древнеиндийского религиозного стиля с остальными строго патриархальными индоевропейскими обществами и противопоставление местным аграрным культам и их матриархальным парадигмам.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

В целом индийская цивилизация может быть расположена одновременно на двух осях. С одной стороны, она представляет собой одно из изданий индоевропейского Логоса Аполлона, обладая общими корнями и истоками с другими индоевропейскими культурами (общность наследия Турана) и обмениваясь с ними отдельными элементами. С другой стороны, эта индоевропейская ветвь пространственно расположилась на территории Индостана, где до прихода ариев сложилась оседлая аграрная цивилизация (имеющая, вероятно, в свою очередь, два слоя — более глубокий австронезийский и более дифференцированный и технически развитый дравидский), где, вероятно, преобладала культура Великой Матери. Тем самым некоторые уникальные свойства и особенности Индийской цивилизации в ее отличии от других индоевропейских цивилизаций — прежде всего Туранской, Иранской и Средиземноморской — могут объясняться именно этим локальным доарийским культурным горизонтом, в диалоге с которым и через ассимиляцию которого Индийская цивилизация сложилась окончательно. Вероятно, предки индусов из Гандхарской культуры уже чем-то отличались от других носителей Андроновской индоиранской общины. В ходе интенсивных и многовековых контактов с доиндоевропейским Dasein'ом носителей Индской цивилизации это отличие еще более обособилось и приобрело уникальные самобытные черты.

Это мы видим в самом фенотипе индусов, где типично индоевропейское строение черепа и черт лица сопровождается подчас темной пигментацией кожи и другими особенностями южных и австралоидных народов. При этом среди народов Северной Индии индоевропейские черты и светлый цвет кожи встречается гораздо чаще, нежели в Центральной и Южной Индии. Такая фенотипическая особенность является наглядным признаком растянувшегося на тысячелетия движения индоевропейцев Турана по оси север/юг в сторону Индийского океана с территории Великой Степи. На уровне геософии это сопровождается схождением Логоса Аполлона в эпихтонические (в данном случае подводные) области Великой Матери.

Глава 4. Индийская титаномания

Арии и дасы

В древнейших гимнах «Ригведы» мы встречаем картину войны предков индусов «ариев», ārya, против племен «даса», dāsa, под которыми в духе изначального индоевропейского дуализма понимались враги древних индусов ведической цивилизации — прежде всего племена, оказывавшие ариям сопротивление и населявшие Индийский субконтинент до прихода на него носителей ведической цивилизации. В духе индоевропейских противопоставлений племена «даса», противники ариев и битвы с ними описывались как дуалистическое противостояние сил Света (арии) и сил Тьмы (даса). В этой модельной типологии не ясно, имелись ли в виду конкретные народы, относившиеся к Индской цивилизации, к дравидам или более древним австронезийским племенам, или батальные сцены мифов описывали более древние битвы ариев в контексте их кочевой истории в пространстве Турана. Показательно, что позднее термин «даса» стал означать «слугу», что можно толковать как «побежденного», «покорившегося врага».

Другой термин, используемый в «Ригведе»¹ для характеристики врагов, — «дасья» (dāśya)² и близкий к нему «дайтъя», daitya, означает «расу великанов» и врагов богов (дэва), чей род восходит к богине земли Дити, Diti. Сюжет, связанный с Дити в индийских мифах, отчасти напоминает темы титаномании.

Первыми рожденными сыновьями Дити от мудреца Кашьяпы³ были близнецы великаны-дайтъя — Хираньякашипу и Хираньякша⁴.

¹ Ригведа. М.: Наука, 1999. Т. 2. С. 185 — 186.

² Еще один синонимический термин «Ригведы» — пани.

³ Мудрец (риши) Кашьяпа считается также мужем Адити, от которой он породил божеств-дэвов (по одной классификации ими являются: Варуна, Митра, Арьяман, Бхага, Анша, Дакша, Индра), а также всех людей.

⁴ Имя «Хираньякашипа» дословно означает «золотоволосый», а «Хираньякша» — «золотоглазый». Связь золота с титаническими подземными хтоническими мирами (демонами, адом) является устойчивой чертой многих мифологий самых различных народов. В «Бхагавата-пуране» описываются также стражи порога (дварапала) и слуги Вишну, охранявшие вход в рай Вайкунтха, Джая и Виджая, которые оскорбили великих мудрецов Кумаров (Санака, Санатана, Санандана и Санат-кумар), пытаясь

Хираньякашипу и Хираньякша были наделены небывалым могуществом и являлись предводителями асуров, прямых аналогов титанов в индийской мифологии. В одной из Пуран — «Бхагавата-пуране»¹ — описывается, как асуры и великаны под началом Хираньякашипу и Хираньякша вступили в бой с предводителем богов (дэвов) Индрой. Согласно индуистским воззрениям, Хираньякша считался правителем Южной Индии в период, предшествующий приходу ариев. Он был врагом богов-дэвов и обладал гигантской силой. Он владел огромной палицей и совершал с ее помощью атаки на небо (сварга в индуизме), где обитали боги, заставляя их бежать. В своей борьбе против богов Хираньякша поместил землю на дно «Вселенского океана» (то есть стал причиной и инициатором потопа). В битве с Хираньякшей небесные боги-дэвы смогли одержать победу лишь благодаря вмешательству одного из высших богов — Вишну, который собственноручно убил Хираньякшу, превратившись в вепря (аватара² Вараха, *Varāha*), столкнувшись с ним в тот момент, когда Вишну бросился спасать Землю и поднимать ее на своих клыках наверх. Битва длилась «тысячу лет». Показательно, что по имени этого аватара Вишну назван континент индуистской сакральной географии, лежащий на крайнем Севере — Варахи, «земля Кабана»³. Борьба дэвов и асуров (богов и титанов), возможно, отражает древние представления индусов о противостоянии ариев и иных неарийских племен, населявших Индийский субконтинент до их прихода. Отсюда и указания сакральной географии на то, что Хираньякша — царь юга, а Вишну-Варахи дает имя земле севера. Именно с севера племена ведических ариев вторглись на территорию современной Индии.

Второй брат из рода дайтьев Хираньякашипу был не менее могущественным и столь же враждебным богам. Он также описывается как царь Южной Индии, правивший в эпоху «золотого века» (сатья-

остановить их в дверях рая, как ранее не пустили туда Шакти/жену Вишну, Лакшми, и за это подверглись наказанию: вынуждены были родиться три раза на земле как асуры и сразиться с Вишну в одном из его воплощений. В сатья-югу (золотой век) они родились асурами по имени Хираньякашипу и Хираньякша; в трета-югу (серебряный век) — Раваной и Кумбхакарной, а в конце двапара-юги (медный век) — Шишупалой и Дантавакрой.

¹ Gupta R., Valpey K. The Bhagavata Purana. N.Y.: Columbia University Press, 2013.

² Согласно индуизму, высшие божества (в первую очередь Вишну, но также и Шива) могут воплощаться в различные существа или в людей. Это воплощение бога называется «аватарой».

³ Аналог Гипербореи эллинов или Вары иранцев. Название северной страны у индусов Варахи — *Vārāṇṇī*, считающейся также шакти Вишну в его воплощении в кабана, и имя изначального города, столицы северной прародины *Vara*, где первочеловек Йима спрятал от стихийного бедствия все виды животных, возможно имеют общее культовое происхождение в эпоху индоиранской общности.

юги¹). Хираньякашипу объявил войну Вишну и стал опустошать землю, заставляя людей отказаться от поклонения священному огню. Огонь у ведических ариев почитался столь же высоко, как и у древних иранцев. Эта особенность разрушительной деятельности Хираньякашипу напоминает деяния Ангро-Манью в Авесте. В силу суровой аскезы (Хираньякашипу простоял сто лет по исчислению дэвов на одной ноге в муравейнике, пока насекомые пожирали его тело) он стяжал от бога Брахмы такое могущество, что никакое существо — ни бог, ни человек, ни зверь — не могли его убить. Он также получил власть над тремя мирами. Наградой за аскезу, приведшую к почти полному исчезновению его тела², стало также его превращение в золото, на что и указывает его имя. Хираньякашипу воцарился в трех мирах (сварга/небо, бхур/земля и бхувас/атмосфера). Правление асура Хираньякашипу вызвало возмущение жителей трех миров³. В результате снова пришлось вмешаться богу Вишну.

Сын Хираньякашипу Прахлада стал почитателем Вишну, чем вызвал гнев отца. Хираньякашипу начал спорить с сыном относительно его высказывания, будто Вишну как истинный Господин мира пребывает везде. Хираньякашипу спросил, пребывает ли он в колонне, после чего, получив от Прахлады положительный ответ, ударил по колонне, и оттуда вышел аватара Вишну Нарасимха, человеколев, так как убить Хираньякашипу не могли ни звери, ни люди, ни дэвы, ни асуры, однако, такое смешанное существо как человеколев под запрет Брахмы не попадал. Вишну-Нарасимха бьется с Хираньякашипу, затем бросает его к себе на колени, ногтями вспарывает ему живот и надевает его кишки себе на шею как победоносный трофей — гирлянду.

Когда это стало известно Дити, она решила отомстить и родить сына, способного убить Индру (что, однако, ей не удается).

Этот эпизод индуистской титаномехии (битвы дэвов с асурами в эпоху сатья-юги, золотого века) заканчивается аскезой Дити и рож-

¹ Отметим связь титанов-асуров с эпохой «золотого века», что в греческом контексте мы встречаем в случае титана Кроноса.

² Связь асуров с крайними формами аскетической практики, возможно, отражает различие в понимании аскетики арийскими Ведами (особенно в учении Упанишад) и доарийской традицией радикального отшельничества, которая лежит в основе линии шрамана, к которой апеллировали «гетеродоксальные» индийские религии — в частности, джайнизм и буддизм.

³ Трехчленное деление космоса и общества является основой вертикальной индоевропейской идеологии. В индийской традиции эта симметрия представлена самым ярким и полным образом, организуя всю структуру индийской мифологии, метафизики и гносеологии. См.: *Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.*

дением 49 Марутов, которые (в силу нарушения Дити деталей аскетической практики) становятся не врагами, но сподвижниками Индры¹, то есть более мирным исходом, нежели аналогичный сюжет греческой титаномахии и гигантомахии.

Инклюзивные стратегии индийских ариев

Возможно, структура этого сюжета «Бхагавата-пураны» и целого ряда аналогичных мотивов отражает структуру понимания самими ведическими ариями своего отношения к «даса», историческим (иероисторическим) противникам, с которыми им приходилось сражаться в ходе их покорения Индии. Здесь видно, что асуры и великаны (дайты) представлены могущественными силами, подчас способными побеждать богов и, как минимум, им упорно сопротивляться. Далее, асуры практикуют аскезу и религиозные обряды, то есть имеют отношение к сакральности: среди асуров есть брахманы (жрецы) и кшатрии (цари), а также мудрецы и аскеты. Третьей особенностью, пожалуй, самой важной для характеристики индийского Логоса, является постепенный перевод жесткой эквиполентной оппозиции (преобладающей в иранской цивилизации²) в градуальную и энантиодромическую, недуюальную (адвайта) оппозицию, где все пары противоположностей выводятся из единого (недуюального) начала и рано или поздно снова возводятся к нему же. В истории с дайтьями мы видим постоянно повторяющийся сюжет: враг оказывается бывшим другом (Джая и Виджая изначально были сподвижниками и слугами Вишну), и его потомки (Прахлада, Маруты) снова становятся друзьями и слугами. Это характерная черта всей Индийской цивилизации: она легко включает в себя свою противоположность, градуально и инклюзивно возводя ее к недвойственности. Если в иранском Логосе³ противостояние богов и их противников предельно заострено — вплоть до отказа признавать у них общее начало (крайний метафизический дуализм), то в индийском Логосе мы видим, напротив, устойчивое и доминирующее стремление к *сглаживанию* оппозиций на условии интеграции иного в это.

Эту черту мы ясно видим в растянувшемся на тысячелетия процессе интеграции ведической культурой более древних и структурно иных культур Индийского субконтинента (дравидских и австронезийских), которые не просто отвергаются, но постепенно *включаются, инкорпорируются* в доминантную индуистскую модель в ка-

¹ Как и ранее сын Хираньякашипу — Прахлада.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ Там же.

честве «даса» — слуг, ведомых обществ, которые хотя и противопоставляются культуре ариев, но вместе с тем принимаются в нее (на особых условиях). На этом изначально основана вся Индийская цивилизация: она строится на постепенном и растянутом на тысячелетия включении в индоевропейскую индуистскую и санскритскую цивилизацию автохтонных разнородных обществ, которые при этом сохраняют отдельные аспекты своей идентичности. Сам процесс идет настолько плавно, что до настоящего времени в пространстве Индии сохраняются значительные анклавы архаических культур, которых индоевропейское ведическое влияние почти совсем не затронуло или затронуло весьма поверхностно и косвенно. Титаномания, принявшая в Средиземноморском пространстве и в самосознании иранцев столь обостренную и эксклюзивную форму, в Индии претерпела чрезвычайно тонкую трансформацию в адвайта-ведантическом духе: *исключенный включался*, зло интегрировалось, возвращаясь, в добро, тьма оказывалась частным случаем всеобщего Света.

В этом состоит фундаментальная особенность Логоса Индии: он стремится обнаружить общий метафизический знаменатель всех противоположностей, утверждая — отрицать, и отрицая — утверждать. Любая оппозиция здесь превращается в комплиментарность, взаимодополняемость. В этой характерной черте индуизма Генон видел *метафизическое превосходство* индийской традиции и индийской метафизики над всеми остальными, где оппозиции являются более жесткими (эквиполентными).

Глава 5. Варны: слои великого субъекта

Четырехчастная модель каст

С инклюзивностью индийского Логоса связано добавление к трем традиционным индоевропейским функциям (кастам — в индуизме «варнам») четвертой касты — шудр, отсутствующей в остальных индоевропейских обществах. Три высшие касты (называемые в Индии *dvija* — «двиджа», «дваждырожденные») точно соответствуют трехчастной идеологии Дюмезиля:

- жрецы — *брахманы*,
- воины — *кшатрии*,
- земледельцы и ремесленники¹ — *вайшьи*².

Эта кастовая система получила настолько развитое выражение в Индии, что именно индийские касты часто рассматриваются как наиболее законченные и совершенные формы воплощения трехфункциональной идеологии в развернутой религиозной, философской и социально-политической системе. Три высшие касты соотносятся в индуизме с учением о трех гунах, трех состояниях пластической субстанции (Пракрити, *Prakṛti* — прежде-тварной, отчасти сходной с представлением о материи):

- 1) *саттва* (*sattva*);
- 2) *раджас* (*rajas*) и
- 3) *тамас* (*tamas*).

Саттва соответствует чистому свету и является наивысшим онтологическим и космологическим состоянием. Саттва соотносится с Умом (аналогом греческого *νοῦς*), брахманами-жрецами, Небом (сварга) и миром богов-дэвов. Ее цвет — *белый*.

Раджас, вторая гуна, символизируется огнем и представляет собой более густое и плотное состояние. Она соотносится с воинами-кшатриями и со средним миром — бхувас-атмосферой. Ее цвет — *красный*.

Третья гуна, тамас, означат тьму и *черный* цвет. Это зона земли-бхур; самые плотные уровни мира.

¹ Позднее к ней добавились торговцы, отсутствовавшие в изначальной структуре.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Показательно, что третья каста — вайшьев (крестьян и ремесленников) описывается как состоящая из смешения гун — раджас и тамас, огня и тьмы.

На этой тройственной модели основаны метафизика, космология, философия, политика. Боги, мифологические существа, философские начала, вертикальная и горизонтальная топология мира, состояния сознания, общественные функции и все остальные цивилизационные формы в индуизме строго распределены по трем гунам и построены на прямых соответствиях или более сложных и детализированных пропорциях.

Так, мы имеем дело с предельно отточенной и кристаллически ясной трехфункциональной идеологией, которая, согласно Ж. Дюмезилю, является самой главной отличительной чертой индоевропейской традиции. Мы видели, что именно эта трехчастная идеология вертикали и составляет главную ось Логоса Турана¹, патриархата и аполлонической отеческой цивилизации. Эта трехфункциональность составляет бережно хранимое вплоть до настоящего времени изначальное наследие туранской прародины. И то, что индуизм сохранил эту систему в неприкосновенности в течение многих тысячелетий, действительно, делает его исключительным явлением, во многом подтверждая мысли Рене Генона о его метафизическом превосходстве и примордиальности.

Однако особенность индуизма состоит еще и в том, что к этой тройственной системе каст-варн добавляется четвертая каста — каста *шудр*, которая символизируется чистой гуной тамас. Тем самым осуществляется переход от трех к четырем. «Законы Ману» так описывают особенности четырех варн:

88. Обучение, изучение Вед, жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение милостыни он установил для брахмáнов.

89. Охрану подданных, раздачу милостыни, жертвоприношение, изучение Вед и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия.

90. Пастьбу скота и также раздачу милостыни, жертвоприношение, изучение Вед, торговлю, ростовщичество² и земледелие — для вайшья.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Если пастьба скота является изначальным свойством третьей функции индоевропейцев в их кочевых — туранских — условиях, то добавление земледелия — черта

91. Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением¹.

В эту четвертую варну включается все то, что не имеет качественных характеристик *внутри* индуистского Логоса (тамас — чистая тьма), но все же, несмотря на это, помещается в общую структуру, а не исключается из нее. Тьма — тамас — и варна шудр, к которой относятся неквалифицированные и полностью зависимые работники, представляя собой полное отсутствие позитивных качеств, которое, тем не менее, мыслится позитивно и помещается *по эту сторону* обобщающей космической и социополитической структуры. В этом радикальное отличие индуизма от иранской цивилизации, которая организует основополагающую метафизику прямо противоположным образом: там есть *только* три функции (касты), и *только* они составляют общество «ариев», «благородных», а все, что к ним не относится, выносится по ту сторону и мыслится как исключенное, относящееся ко враждебному богам лагерю Ангро-Манью². Не исключено, что индуизм и маздеизм распределяют сами названия богов и их противников-оппонентов (титанов, демонов) прямо противоположным образом (у индусов боги — дэвы, а «демоны» — асуры, а у иранцев — боги — ахуры, а «демоны» — дэвы) не по случайным историческим и лингвистическим обстоятельствам, а вследствие прямой противоположности тех путей, которые выбрали в глубокой древности два родственные генетически, культурно, социально и лингвистически индоевропейские общества: одно пошло по пути *исключения и дуализма* (эквиполентная оппозиция), другое — по пути *включения и не-дуализма* (градуальная оппозиция)³. Таким образом, наличие в индуизме *четвертой* касты может означать именно свидетельство о радикальной инклюзивности индуистской культуры, что проецируется и на отношение к «врагам» (в историческом, социальном и метафизическом смысле), и на организацию общества в целом, и на взаи-

более поздней эпохи, когда в третью касту включаются оседлые аграрные народы, постепенно интегрированные в индоевропейские общества. Упоминание торговцев и ростовщиков — еще более позднее дополнение.

¹ Законы Ману (Манав-дхармашастра) (Ману-Самхита). М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 31.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ Ряд исследователей выдвигает гипотезу, что изначальное разделение на праиндусов и праиранцев произошло в результате религиозного раскола в лоне общей индоевропейской религии, прообразом которой была Авеста и структура древнеиранских гат, тогда как «Веды» стали результатом глубинной «антиномистской» реформы. См.: Thapar R. Early India. P. 108.

модействие с теми народами и цивилизациями, которые оказались в зоне влияния ведического Логоса.

Онтология варн по Р. Генону

Рене Генон очень точно описывает индийское понимание сущности института варн, основанного на иерархической трактовке самой онтологии и ее слоев. Это пояснение чрезвычайно важно для того, чтобы корректно интерпретировать систему варн именно так, как ее толкуют и воспринимают сами индусы.

Эта система основана на представлении о двойственной природе явлений, всегда имеющих как видимую, так и невидимую составляющую. Поэтому и сам человек мыслится здесь принципиально двойственным. Генон поясняет, как эта двойственность мыслится самими индусами в представлении о «намарупа» (nāma и rūpa):

Индивидуальное существо понимается в его совокупности как соединение двух составляющих, называемых *нама* — *имя* и *рупа* — *форма*, которые в действительности и составляют «сущность» и «субстанцию» индивидуальности, или то, что, согласно Аристотелю, называется «формой» и «материей»; последняя пара понятий все же наделена здесь весьма отличным от обычного частным значением, и нужно сказать, что здесь слово «форма», вместо того, чтобы обозначать ту составляющую, что названа этим же словом при переводе санскритского понятия *рупа*, означает вторую, которая, строго говоря, есть «индивидуальная сущность». Не лишним будет добавить, что, несмотря на некоторое сходство с западными понятиями души и тела, *имя* и *форма* здесь далеки от тождества с ними: *форма*, о которой идет речь, не является исключительно телесной, хотя сейчас мы не можем развить это утверждение; *имя* же представляет сумму всех свойств и качеств существа. Дальнейшее разграничение должно быть сделано уже внутри самой индивидуальной сущности: *намика*, «относящееся к имени» в более сжатом смысле, или «то, что должно выражать частное имя каждого индивида», есть сумма качеств, принадлежащих собственнo ему без того, чтобы выводить их из чего-то, кроме себя; *готрика*, «относящееся к расе или семье», есть сумма качеств, которые существо получает наследственно. Это второе различие можно наблюдать в наделении индивида, с одной стороны, именем, принадлежащим исключительно ему, и фамилией — с другой. Можно было бы многое сказать об изначальном смысле имен и того, что они при нормальном порядке должны выражать; но так как

такого рода вопрос не входит в рамки данной работы, мы только упомянем, что определение истинного имени в принципе связано с определением сущности индивидуальной природы. Рождение, в значении санскритского слова *джати*, есть, строго говоря, итог совмещения *намика* и *готрика*: таким образом, наследственное занимает свое положенное место, и это очень существенно, но надо также уделить место и тем качествам, которыми индивид отличается от родителей и других членов своей семьи. Очевидно, что нет двух существ, обладающих в точности одинаковыми качествами, как физическими так и психическими: помимо общего с остальными, всегда будут присутствовать некоторые отличные свойства, и те, кто попытаются приписать все, что есть в индивиде, влиянию наследственности, несомненно испытают непреодолимые трудности в применении своей теории к любому частному случаю; такое влияние бесспорно, но есть и другие составляющие, которые обязательно нужно принять в расчет, и свое законное место они получают в теории, которую мы сейчас и объясняем.

Особая природа каждого индивида изначально содержит в себе все склонности и способности, которые будут развиты в ходе его существования и определяют, например, его пригодность к той или иной общественной деятельности, а именно это нас сейчас и интересует. Таким образом, знание индивидуальной природы должно позволять назначить каждому человеческому существу функцию, с которой оно совпадает по своей природе, или, другими словами, назначить ему место, которое оно должно естественным образом занимать в организации общества. Без труда можно понять, что здесь мы обнаруживаем основание для подлинно иерархичной организации, которая согласована с самой природой включаемых существ, в соответствии с изложенным нами понятием дхармы; ошибки в применении, конечно же, всегда возможны, особенно во времена, когда свет традиции тускнеет, но это ни в коей мере не влияет на верность принципа, и допустимо сказать, что его отрицание подразумевает теоретическое, если не всегда практическое, низвержение любой законной иерархии. В то же время, можно видеть всю нелепость образа мыслей части европейцев, которые возмущены тем, что человек не может перейти из своей касты в более высокую: на деле это подразумевало бы ни больше ни меньше, чем изменение индивидуальной природы; иными словами, ему пришлось бы прекратить быть собой, чтобы стать кем-то другим, а это явная нелепость; существо все время своего индивидуального бытия будет оставаться тем, чем оно потенциально являлось во время рождения. Вопрос, почему существо является собой, а не другим

существом, лишен смысла; истина состоит в том, что каждое существо, в согласии со своей собственной природой, является обязательной составляющей всеобщей и универсальной гармонии. И все же слишком очевидно, что подобное понимание полностью отсутствует у людей, живущих в обществе, подобном современному западному, строение которого не имеет принципа и не основывается на какой-либо иерархии; в таком обществе любой человек может выполнять самые разнообразные роли, включая те, для которых он подходит менее всего, при том, что материальные богатства обычно принимаются как единственный верный знак превосходства¹.

Генон специально подчеркивает отличие образа мысли, обосновывающего существование варн, и общество, на них построенное, от представлений современных европейцев. Варна является выражением сочетания онтологических слоев человека, куда включаются как родовые, так и индивидуальные стороны, находящие свое выражение в личной фигуре, где помимо телесной видимости соучаствуют структуры тонкой (субтильной) телесности, на которые намекает Генон и о которых он более подробно говорит в другой работе — «Человек и его осуществление согласно Веданте»².

Сама человеческая природа представлена прежде все уровнем «имени» — *нама*, где субъект (или личность), Сверх-Я (Атман) разделяется на две составляющие — индивидуальную и родовую. Их совокупность образует предпосылку для «великого союза» имманентного человека со своим собственным метафизическим истоком. Варна представляет собой в таком случае упорядоченную площадку, которая предназначена для того, чтобы этот «союз» смог состояться самым органичным и естественным образом — с опорой на родовую (*готрика*) структуру, в которой в форме варны и заключается «объективированная» человеческая природа, тогда как «нама намика» (*nāma nāmika*) представляет собой нижний предел отрезка, истоком которого и является само Сверх-Я, полюс луча глубинного субъекта.

Между человеком и обществом (а также миром в целом), в таком случае, постулируется прямая гомология. Генон развивает тему этой гомологии:

Идея «общественного организма», в котором органы и функции сопоставлены с живым существом, уже знакома современным социологам; но они зашли слишком далеко в этом направле-

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 190 – 192.

² Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. М.: Беловодье, 2004.

нии, забыв, что сходство и соответствие не означают уподобление и тождество, и что любое правомерное сравнение двух предметов должно быть сделано с учетом различия их областей; более того, не зная ничего о глубинных причинах этого соответствия, они никогда не были способны объяснить само существование иерархии. Из этих пояснений очевидно, что выражения, которые могут быть использованы для обозначения сходства, следует понимать в чисто символическом смысле, так же как наименования, заимствованные у различных частей человеческого индивида применяются аналогично к «Универсальному Человеку». Этих сведений достаточно, чтобы пояснить смысл символического происхождения каст, как описывает его ряд текстов, и особенно *пуруша-сукта Ригведы*, говорящая следующее: «у *Пуруши брахман* был устами, *кшатрий* — руками, *вайшья* — бедрами; *шудра* был рожден под его стопами». Здесь мы видим перечисление четырех каст, разграничение которых составляет основу общественного устройства, причем сами они могут подразделяться более или менее многочисленно: *брахманы* олицетворяют чисто духовное и интеллектуальное владычество; *кшатрии* — право управления, включая правовую и военную стороны, в которых царские обязанности являются наивысшим уровнем; *вайшьям* принадлежат все экономические вопросы в самом широком смысле слова, включая сельское хозяйство, производство, торговлю и финансы; что касается *шудр* — на них лежат задачи по поддержанию чисто материального существования общины. Стоит добавить, что *брахманы* не являются «священниками» в западном религиозном смысле слова: конечно, в их обязанности входит выполнение разного рода ритуалов, потому что именно они должны обладать знанием, необходимым, чтобы сделать их полностью действенными; но они также осуществляют, помимо всего прочего, сохранение и постоянную передачу традиционного учения. Действительно, обязанность обучения, представленная устами в только что приведенном символизме, признавалась почти всеми древними народами высшей из всех священнических, потому как их цивилизации были всецело основаны на традиционном принципе. По той же причине отклонения от учения были обычно связаны с подрывом иерархии общества, как это можно увидеть на примере повторяющихся попыток *кшатриев* избавиться от духовного владычества *брахманов*, владычества, право которого является самым безусловным на основании всего уже сказанного о настоящей природе индусской цивилизации¹.

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 192 – 194.

Единство Пуруши, «Универсального Человека» расходится на четыре иерархических уровня (в космосе на три гуны). Этим определяется феноменологическое разнообразие мира и общества. В обществе уровни соответствуют кастам (варнам), совокупно конституирующим общество как «социального Пурушу». Мир есть космический Пуруша, упорядочивающий три гуны (саттву, раджас и тамас) и выстраивающий из них Вселенную как большое тело. Из этих гун состоит рупа (gūra) человека. И наконец, Пуруша присутствует как луч Сверх-Я, то есть как Радикальный Субъект, определяющий личное присутствие человека. Этот луч завернут в оболочку — от тонких и прозрачных (саттва) до более плотных и грубых. Но какой бы низкой точки этот луч ни достиг, то есть в какой бы касте человек ни проявился, он призван пройти весь путь в обратном направлении — от своего места в космосе/обществе до соединения со своим Сверх-Я, которое и есть потенциально он сам. И каждая каста организована таким образом, чтобы обратить все уровни проявления — тонкие и плотные — к «великому возвращению».

Поэтому иерархия варн не имеет морального подтекста: брахманы не лучше кшатриев, вайшьев или шудр, они просто чище и тоньше их. В брахмане луч Сверх-Я отражается на более высоком уровне, не опускаясь ниже определенного состояния онтологии. Правила варны брахманов направлены на то, чтобы поддерживать эту границу отражения, это точку, с которой начинается практика возвращения на определенном уровне. Тогда в этой касте и концентрируются наиболее светлые и тонкие лучи Пуруши-субъекта. Онтология варны кшатриев — плотнее. Но и здесь отмечается нижняя граница проявления, преступать которую не должно ни при каких обстоятельствах. С этим и связана кастовая этика. Здесь возврат к Сверх-Я начинается с более низкой ступени и поэтому является более трудным и проблематичным. Но и это необходимо, чтобы интегрировать средние космические и социальные уровни. Точно так же обстоит дело и с кастой вайшьев. Она представляет собой наиболее плотные слои онтологии, но и задачей воплотившегося в ней субъекта также является «великое возвращение», но только на сей раз оформленное в иных практиках и предписаниях.

Шудры представляют собой низший предел, где граница между порядком и беспорядком начинает размываться. Но и их цель через честное служение и исправное исполнение поставленных задач состоять в общей миссии всего общества — в интеграции Пуруши.

Генон описывает отличие трех каст от четвертой следующим образом:

Полностью действенным участием в традиции обладают члены только трех первых каст, что выражается в различных обозначениях,

применяемых исключительно к ним, таких как *арья*, о котором уже упоминалось, *двиджа*, или «дваждырожденный»; понятие «второго рождения», понятое в чисто духовном смысле, является действительно общим для всех традиционных учений, и христианство также предоставляет равнозначный ему в религиозной области ритуал крещения. Для *шугр* участие является в основном опосредованным и виртуальным, так как в общем оно выражается только в их отношении к высшим кастам; более того, если вернуться к сравнению с «общественным организмом», их роль не является, строго говоря, жизненно необходимой, это скорее в некотором смысле механическая деятельность, и именно поэтому они представлены как исходящие не из тела *Пуруши* или «Универсального Человека», а из земли под его ногами, то есть из начала, которое содержит вещества для телесного роста. Говоря о данном представлении надо также заметить, что различие между кастами иногда соответствующим образом переносится не только на всю человеческую общность, но на всю общность существ, как одушевленных, так и неодушевленных, составляющих природу во всей ее целостности, так как все эти существа равным образом произведены *Пурушей*: именно поэтому *брахманы* являются типом неизменных существ, то есть тех, которые находятся превыше изменений, *кшатрии* же подвержены изменениям, потому как их функции относятся к области созерцания и к области действия¹.

Джати и варна

Теперь следует обратить внимание на такое социальное явление, как «джати», *jāti* (дословно «рождение»), которое представляет собой в индуизме понятие, промежуточное между кланом, как простейшей социальной единицей неиндуистских (чаще всего архаических, но подчас, напротив, христианских и мусульманских) обществ², и собственно законченной индуистской системой варн. Джати является формой первичной социальной стратификации, где статусы высших и низших социальных страт передаются по наследству (отсюда апелляция к рождению). Эта дифференциация свойственна большинству этнических групп, проживающих в Индии (за исключением самых архаических племен — таких, как ведда), и социальные отношения строятся в обычных случаях с ее учетом даже там, где она не имеет строго определенной и закрепленной правовым или документальным образом формы.

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 194 — 195.

² У индийских мусульман аналогичным концептом являются *qom* или *biradri*.

Система джати является эндогамной, и поэтому она столь же устойчива, как и система варн, также эндогамная. Чаще всего джати определяется по профессии, реже по отношению к какому-то племени или этническому меньшинству, а также по приверженности тем или иным религиозным течениям.

В Индии система джати становится полем постепенной и плавной (часто растягивающейся на столетия) интеграции неиндусских обществ, племен и коллективов в полноценное поле индуизма, принадлежность к которому требует однозначной и строгой кастовой идентификации (рождение в той или иной варне, которую при жизни сменить нельзя ни при каких обстоятельствах). И хотя формально индуизм категорически запрещает включение внекастовых единиц (индивидуальных или коллективных) в кастовую систему, через почти незаметную инклюзию джати это сплошь и рядом происходит. Видимо, этот процесс, продолжающийся до настоящего времени, начался в древнейшие эпохи, что и привело к тому, что доарийское население Индийского субконтинента смогло полноценно интегрироваться в структуры индуистской цивилизации; и не только в низшую касту шудр, но и в высшие касты — брахманов и кшатриев, о чем свидетельствуют антропологические черты некоторых индуистских представителей высших варн, однозначно относящиеся к дравидским и (намного реже) австронезийским этносам. С этим же связана пигментация индусов, даже тех, которые имеют ярко выраженный индоевропейский фенотип и относятся к благородным родам, восходящим к ведическим ариям.

Чандалы и их статус

Система варн признает легитимными только эндогамные внутрикастовые браки, а детей, рожденных в тех семьях, где родители принадлежат к разным кастам, считают «внекастовыми», то есть находящимися за пределами общества. «Законы Ману» (гл. 10) так квалифицируют общества, где касты смешиваются:

61. Та страна, где появляются смешения, портящие варны, быстро погибает вместе с обитателями¹.

Эта категория также имеет определенный статус в индийском обществе и называется термином «чандала», «пария»² или «далит»³.

¹ Законы Ману (Манав-дхармашастра) (Ману-Самхита). С. 409.

² Термин «пария» происходит от тамильского (дравидского) слова «парайян» и означает одну из неприкасаемых каст в Тамилнаде на юге Индии.

³ Термин «далит», «угнетенный», ввел в оборот в XX веке борец за права касты неприкасаемых Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891 — 1956).

Можно рассматривать ее как «пятую касту», которая, на сей раз, вообще никак не относится к инклюзивной модели — ни в качестве четвертой (низшей) касты шудр, ни как подлежащая постепенной и растянутой интеграции неформальная система джати. Положение внекастовых групп в индусской цивилизации является экстремальным, так как они вообще лишены какого бы то ни было — пусть самого низшего — социального статуса и всех прав вообще. Показательно, что чандалы не рассматриваются ни как люди, ни даже как носители «чистой тьмы» (гуна тамас). Они вообще не существуют онтологически, космологически, философски и социально, не имея в индуистском Логосе *никакого места* — даже места врага или противника. Считается, что чандалы поклоняются не асурам (титанам), но *бродячим влияниям* и голодным лесным духам (ракшасам, бхутам, пишачам), а также неуспокоенным душам мертвых (претам). Чандалам древним правовым кодексом индусов «Законами Ману» (Дхармашастра)¹ запрещается жить в городах и селениях, общаться с представителями кастового общества, есть и утолять жажду человеческими способами — место их обитания леса, пропитание — сырая дичь, а способ утоления жажды — дождевая вода, скопившаяся в следах от копыт диких зверей.

«Законы Ману» гласят:

51. Местожительство чандалов и швапачей [должно быть] вне селения, утварь, использованная ими, должна выбрасываться [другими], имуществом их [должны быть только] собаки и ослы;

52. одеждой — одеяния мертвых, пища [должна им даваться] в разбитой посуде, украшение [их должно быть] из железа, и они должны постоянно кочевать.

53. Человеку, исполняющему дхарму, не следует общаться с ними; их дела [должны решаться] между ними, браки — с подобными им.

54. Их пища должна быть даваема им другими в разбитой посуде; ночью им не полагается бродить по деревням и городам².

Чандалы используются для тех видов работ, которыми членам кастового общества (включая шудр) заниматься запрещено: они работают на кладбищах (смашанах), осуществляют казни и т. д.

Здесь мы имеем дело с эксклюзией, но организованной совершенно иначе, нежели в иных обществах. Индуизм готов включить в свою

¹ Дхармашастра сложилась в окончательном виде в период с II века до Р.Х. по II век по Р.Х.

² Законы Ману (Манава-дхармашастра) (Ману-Самхита). С. 408.

цивилизацию очень многое, будучи чрезвычайно гибким к многообразию религиозных форм, течений, богов, религиозных философий, социальных занятий и т. д. Но при этом единственная вещь, которая ставится им вне закона — это «смещение», то есть нарушение установленного — и предельно инклюзивного, открытого — порядка мироздания, дхармы, *dharma* (вселенского закона). Чандала, пария, человек, вообще лишенный касты (варны), есть не естественное, но *противоестественное явление*, результат нарушения вселенского порядка. Этот порядок в индуизме крайне гибок и всеохватен, но именно *потому* его нарушение и является столь серьезным преступлением, которое не имеет никакого оправдания и прощения. Иерархический мир варн оставляет индусу огромное поле свободы на его периферии — в области отшельничества, одинокой аскезы, созерцательной практики, излюбленными местами которой были для индусов леса, горы и другие малодоступные и безлюдные области. Поэтому каждому открыт путь духовного совершенствования, и кастовая система в этом случае не является препятствием. Но именно потому, что такой порядок чрезвычайно мягок, его нарушение карается чрезвычайно жестко — поскольку в этом случае граница грозит полностью раствориться, а общество деградировать и разложиться. Индуистский Логос благожелательно относится не только к порядку и его вертикальным световым структурам (как это свойственно практически всем солярным индоевропейским цивилизациям), но и к тем инстанциям, которые предшествуют его явлению, к слоям бытия, куда порядок уходит корнями. Эта тьма, предшествующая проявленному свету, почитается и интегрируется в единое целое недואльной метафизики. *Индусы почитают и порядок, и пред-порядок*. Поэтому недокастовая группа (еще не включенная в систему варн) имеет шанс (через форму джати) быть включенной в полноценную культуру индуизма (это относится и к иным религиям — исламу, христианству, а также джайнизму, буддизму, сиккхизму и т. д.). Но граница переходит тогда, когда мы сталкиваемся с *пост-порядком*, с нарушением и разрушением существующей иерархии, со смещением, которое мыслится как прямой вызов самой природе Индусского Логоса, принимающего в себя то, что предшествует порядку, но отвергающего и жестко отбрасывающего то, что является *тлением порядка*, его обрушением, его падением. Чандалы предстают в этом случае как результаты бессмысленного и невозстановимого распада, как выход за рамки дхармы, универсальной гармонии мира. И отношение к чандалам выражает глубинную неприязнь солярной божественной цивилизации не к мирам Тьмы, а к *мирам утасания, извращения, подмены и пародии*. Смещение каст — причем даже высших! — вот что

является главной причиной и истоком эксклюзии в инклюзивном индусском обществе.

Показательно, что последователь Генона греческий традиционалист Марко Паллис (1895 – 1989), осуществивший перевод его книги «Общее введение в изучение индусских учений»¹ на английский язык, в отношении соответствия индийских варн классам европейского общества делает чрезвычайно важное замечание. Если брахманы с определенными поправками могут быть соотнесены со священством, а кшатрии с ноблями, военной аристократией, то в отношении третьей касты вайшьев и четвертой касты шудр аналогия с буржуазией и пролетариатом не действует даже с натяжкой. Паллис справедливо замечает:

При рассмотрении теории каст мы встречали приравнивание шудр к «пролетариям», что весьма нелепо, так как западный пролетариат, как, впрочем, и буржуазия, явно попадают в разряд *чангал*, или людей, не имеющих призвания².

Английское выражение М. Паллиса «*men deprived of vocation*» («люди, не имеющие призвания») означает не просто неопределенность жизненной цели, но *отсутствие сакрального ориентира*, в традиционном кастовом обществе определяемого отношением к центру, к «Сверх-Я». Это и есть главная характеристика чандалы — у него полностью отсутствует *ориентация* (даже на традиционное служение, что является добродетелью и сакральной целью шудр).

Буржуазия и пролетариат появляются в Европе как класс при переходе от традиционного общества к обществу Модерна, но этот переход и есть переход *от порядка к пост-порядку*, а значит, в нем заканчивается эпоха иерархии и начинается эпоха смещения, где традиционные касты сменяются обществом вездесущих чандал при том, что к чандалам относятся и правящий класс, и угнетаемые массы. Все они (и буржуа, и пролетарии) относятся к «неприкасаемым» в оптике индуизма, поскольку они оторваны от той меры, которая систематизирует и упорядочивает как общество, так и мир. Луч субъекта проваливается ниже самой нижней границы и полностью рассеивается во «внешних сумерках». Вместе с тем человеческое общество расчеловечивается и утрачивает всякую связь со своим истоком и центром.

¹ Guénon R. Introduction to the study of the hindu doctrines. London: Luzac & Co., 1945.

² Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 12 – 13.

Глава 6. Религия Вед

Древнейшие боги Ригведы

Ведическая религия состоит из нескольких концептуальных и исторических пластов. Самый первичный и глубокий (по древности и смыслу) зафиксирован в корпусе четырех Вед (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа), священных текстов индуизма, написанных на санскрите и складывавшихся постепенно с начала II тысячелетия по середину I тысячелетия по Р.Х. По данным лингвистического анализа (что соответствует и самой индусской традиции) древнейшей Ведой является Ригведа, состоящая преимущественно из гимнов индоевропейским богам, многие из которых относятся к кочевой эпохе Турана. Среди них выделяются Агни, Индра, пара Митра-Варуна, которые позднее отошли на второй план, но присутствуют и гимны Вишну и Рудре (прообраз Шивы), ставшим центральными фигурами индуизма позднее¹, а также остальным богам — Соме, Вайю, Савитару, Пушану, Марутам, Ашвинам, Ушас, Брихаспати, Тваштар, Агни и т. д.

Мы видели², что изначальным ядром индоевропейской сакральной традиции является трехфункциональная система, выявленная Дюмезилем.

1. Пара Митра-Варуна соответствует жреческой функции в ее изначальном двойственном выражении (апофатическом и катафатическом). Изначальным небесным Отцом выступает также Дьяус, которому посвящено 6 гимнов, где он обычно упоминается вместе с богиней земли Притхви. Образ Дьяуса (Jupiter, Ζεύς) также является общиндоевропейским.
2. Индра — космическое божество-Сын, выступающий как парадигма второй — воинской — варны. Он же бог войны.
3. К третьей функции относятся Ашвины, связанные с конями и служением, а также женские персонажи. Матерью Ашвинов считается древневедическая богиня зари Ушас³.

¹ В Ригведе им посвящены по три гимна.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ Имя богини Зари Ушас (uśas) восходит в индоевропейскому корню *h₂ewsōs, от которого происходят названия зари во многих, довольно далеко отстоящих друг от

Эта структура составляет наиболее древний пласт индийских Вед. И показательно, что именно в индуизме древнейшая общеиндоевропейская религия сохранилась дольше всего почти в первозданном виде. Впервые имена Индра, Митра, Варуна, Насатъя (Ашвины) встречаются, однако, не в индийских Ведах и не в иранской Авесте, но в тексте договора между хеттскими и митаннийскими царями¹, заключенного на севере территории современной Сирии в 1400 годах до Р. Х. Эти же имена повторяются в обнаруженном пособии по разведению лошадей той же эпохи. То, что арийские правители Митаннии клялись Митрой, Варуной, Индрой и Ашвинами, указывает на глубокую древность этих божеств, чьи культы предшествовали разделению индоиранской и даже индоарийской общности.

Практически все божества Ригведы могут быть легко распределены по трем функциям. Так, центральная роль отводилась богу огня Агни, олицетворяющему собой священный обряд. Отдельный аспект Агни воплощен в особом божестве Апам-Напат, Сыне Вод, который связывает очищение водой (омовение) с чистотой очищающего огня. Брихаспати олицетворяет сакральное действие, выступая как «владыка ритуала». Он так же как Митра-Варуна олицетворяет жреческую касту. Само его имя имеет тот же корень, что и каста брахманов — *br̥haspati*².

Ко второй функции относятся Савитар, а также Пушан и Сурья — боги солнца, Маруты — божества из свиты Индры, и обобщающее свиту Индры божество Вишведевы, Все-боги. В этой свите определенное место занимает и Вишну. Рудра, вероятно, бывший индоевропейским богом Грозы, и Вайю, представлявший собой бога Ветра, также соответствуют воинским функциям. Другим богом Грозы является божество Парджанья.

К третьей функции относятся божества Луны, плодородия и фигуры некоторых богинь. Так, большое значение имел бог Сома, связанный с Луной и с опьяняющим экстатическим напитком. Некоторые

друга языках — как сатем, так и кентум. В частности, латинское «аулога», греческое «Еос», микенское «a-wo-i-jo» (кентум); русское «утро», армянское «ush» (сатем).

¹ Хетты были древним индоевропейским народом, а митаннийцы — смешанным хурритско-аккадским этносом с явно выраженными индоевропейскими элементами в языке и индоевропейской элите. «Митаннийский арийский» язык относят к дардокафирской ветви, промежуточной между палеоиранской и палеоиндийской, сохранившейся сегодня в Северо-Восточном Афганистане, Пакистане и в Кашмире и считающейся лингвистами первой по времени выделившейся из индоиранской общности. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Его имя происходит от древнеиндийского корня *br̥has*, «обряд», «священнодействие», родственного древнеиранскому *vərag* с тем же значением, и древнеславянскому **bolgъ*, откуда «благ», «благой».

Боги индоевропейцев			Боги индуизма	
брахманы первая функция жрецы	Дьяус			Небо
	Митра-Варуна	Агни	Брихаспати Апам Напат	
кшатрии вторая функция воины	Индра	Вайю Парджанья	Пушан Савитар Сурья Все-боги (Вишведевы) Маруты Рудра Вишну	Средний мир
вайшьи третья функция скотоводы, земледельцы	Ашвины	Сома Ушас	Чандра Сарасвати Рибху Апас	Земля
		Притхиви		
			Яма Адити	Подземный мир

Трехфункциональная структура богов Ригведы

черты этого божества сближают его с гештальтом Диониса. Гимны Соме являются наиболее частыми в Ригведе после гимнов Индре и Агни.

Отдельным богом Луны является Чандра. Часто упоминается богиня рек и вод Сарасвати, близкая иранской Ардвиге Суре Анахите. Отдельным божеством вод является Апас. Класс богов Рибху связан с богатством, урожаем и благополучием.

Однако в Ригведе мы встречаем и класс гипохтонических божеств: таковы Яма, бог и царь подземного мира, Великая Мать богиня Адити и т. д.

Общую структуру трехфункциональности в Ригведе можно свести к следующей схеме. В левой колонке мы видим наиболее древнее ядро, явно предшествующее разделению индоиранцев. В правой перечислены некоторые наиболее часто встречающиеся в гимнах божества, соответствующие индуистской религии. В середине мы видим промежуточные образы, имеющие в себе наиболее архаичные черты.

Священные тексты индуизма

Основу каждой Веды составляют гимны и молитвенные формулы — Самхита. Некоторые из них представляют собой древние формулы, уходящие в эпоху индоиранского единства — к III тысячелетию до Р. Х.

К Ведам принято относить не только Самхиты, то есть гимны и сакральные формулы, произносимые при жертвоприношениях, но и поясняющие их экзегетические тексты, скомпонованные в три дополнительные группы, составляющие вместе с Самхитами — *шрути*, богоданные тексты, откровения. Эти группы — Брахманы, Араньяки и Упанишады. Каждая из четырех Вед имеет все три раздела толкований (Брахманы, Араньяки и Упанишады), относящиеся только к ней. Все вместе шрути составляют Веданту.

Другой тип текстов, *смирти*, рассматривается как вторичные источники сакрального знания, воплощающие в себе более конкретные системы толкований и разъяснений шрути.

Обычно к шрути относят пять категорий текстов:

- *Шастры* («законы»). Состоят из 18 книг. Каждая книга соответствует определенной временной эпохе. Одной из таких шастр является Дхармашастра, или «Законы Ману».
- *Итихасы* («истории», «сказания»). Состоят из 4 книг. К их числу принято относить священные эпосы «Махабхарату» и «Рамаяну».

- *Пураны* («древние былины», «предания»). Состоят из 18 книг. Дополнительные священные писания индуизма, где обосновывается доминирующая в среднем и позднем индуизме теория Тримутри, трех высших божеств — Брахмы, Вишну и Шивы.
- *Веданга* состоит из 6 категорий текстов: Шикша, Вьякарана, Чандас, Нирукта, Джьотиша и Калпа.
- *Агамы* («доктрины», «учения»). Делятся на три основные части: вайшнавские, шиваитские и шакта. Другой вид их категоризации: Мантра, Тантра и Янтра.

Совокупность шрути и смрити составляет основной массив священных индуистских текстов, которые, в свою очередь, становятся точкой отсчета для построения более узких философских течений, школ и направлений.

Сами Веды в их ядре (Самхиты) представляют собой ярчайшую форму индоевропейской солярной *световой религии*, где во главе угла стоят огонь, свет, солнце, небо, день, мужское начало, полный и необратимый триумф божественного и героического над хтоническим и матриархальным. Важно, что ведические боги описаны преимущественно как могущественные воины — Индра и Агни, но вместе с тем они же выступают и в функции жрецов. Война и обряд, а также сакрализированный труд (скотоводческий и аграрный) составляют основу культуры ариев, синхронно утверждаемую в трех мирах — на Небе, в атмосфере и на земле.

Боги и люди Вед делятся на три категории — в полном и строгом соответствии с трехфункциональной системой.

Даршаны: от логики к метафизике

Генон показывает, что весь корпус индуистских текстов разделен по семантическим осям, соответствующим «точкам зрения», *даршанам*, представляющим собой традиции и школы интерпретации сакральных знаний. Он пишет:

Шесть *даршан* — это *ньяя* и *вайшешика*, *санкхья* и *йога*, *миманса* и *веданта*; обычно они перечисляются именно в таком порядке и попарно, чтобы обозначить их близость; вопрос о временном порядке их появления лишен смысла, ибо ответ на него не представляет интереса по уже названным причинам, так как мы имеем дело с точками зрения, которые заведомо содержатся в полной одновременности в изначальном учении. Для краткого описания скажем, что первые две точки зрения являются аналитическими, а четыре остальных — синтетическими; в то же время, две последние явля-

ются прямым и непосредственным изложением Вед, в то время как остальные берут в них свое начало более косвенно; также никакое даже частично гетеродоксальное суждение никогда не могло иметь место в этих двух последних *даршанах*, как это произошло в школах, посвященных изучению четырех других¹.

Далее Генон последовательно описывает шесть основных даршан.

Ньяя — это, по существу, логика; но тогда нужно добавить, что этот термин здесь нужно понимать в гораздо менее узком смысле, чем придаваемый ему на Западе, потому как то, с чем мы имеем дело, рассматривается не просто как ветвь философии, но как точка зрения, относящаяся ко всему учению целиком. Индусская логика избегает узкой специализации, неизбежной при философском подходе; также ее нельзя уместить в какую-либо систему, и потому она обладает намного более широкими рамками, чем западная².

Таким образом, *ньяя*, *пуѣа*, чьим основополагающим текстом обычно считают «*Ньяя-сутру*» мудреца Гаутамы, представляет собой строго определенную структуру корректного рационального мышления, определяющегося строго отрефлексированными законами и правилами. При этом логическая система индийской логики, применяющаяся прежде всего к толкованию священных текстов, более тесно связана с онтологией, нежели греческая логика и более точно следует за феноменологией рассматриваемых явлений. Попытка философов-феноменологов (Брентано, Гуссерля и особенно Хайдеггера) уточнить корпус аристотелевской и лейбницевской логики, в определенном смысле, сближает западные логические системы с индусской *ньяя*, где в отличие от аристотелевского однозначного толкования отрицания (второй закон логики) существует более гибкая и многомерная модель. Так, система *ньяя* принимает отрицание и даже небытие (*абхава*) как часть действительного мира, толкуя его либо как отсутствие чего-то где-то (*сансарга абхава*), что вполне утвердительно, с точки зрения общей структуры и содержания высказывания, либо как разделение (*аньйонья абхава* — одно не есть другое), либо как ошибочное, но тем не менее также вполне содержательное умозаключение. Небытие, таким образом, становится положительной онтически и онтологически категорией.

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 207.

² Там же. С. 209.

Точно так же онтология небытия (абхава) включается в класс позитивного познания и в школе вайшешиков, обычно рассматриваемой в паре с ньяей.

О вайшешике Генон пишет:

Название *вайшешика* образовано от слова *вишеша*, которое означает «свойство различимости», и следовательно — «индивидуальный предмет»; эта *даршана*, таким образом, имеет дело со знанием индивидуальных вещей как таковых, понимаемых различительным образом во всем их возможном бытии. Если *ньяя* рассматривает вещи в их отношении с человеческим пониманием, *вайшешика* более непосредственно рассматривает их такими, какие они есть в себе; легко увидеть разницу между этими точками зрения, хотя их связь также очевидна, так как, в конечном итоге, знание о вещи есть одно с самой вещью; так или иначе, разница между двумя точками зрения может только исчезнуть, когда они обе превзойдены, при том, что их различие всегда сохраняется внутри области, в которой они могут быть правомерно применены. И эта область есть именно область проявленной природы, вне которой индивидуальные точки зрения, измерения которой представляют эти две даршаны, лишены смысла¹.

Генон сближает вайшешику с космологией:

Если применять западные определения к индусской точке зрения, более верным будет говорить о вайшешике как о «космологии»; и действительно, космология Средневековья, понимаемая в точности как приложение метафизики к возможностям чувственного мира, является более близкой к этой даршане, чем «физическая философия» греков, которая почти всегда устанавливает свои принципы только в относительном порядке².

Именно вайшешика систематически разработала учение о пяти стихиях, которые присущи пластической субстанции проявления (дравья). Эти пять стихий (элементов) суть:

- 1) земля (*pṛthvī* — *pṛthvī*);
- 2) вода (*ap* — *ap*);
- 3) огонь (*tejasa* — *taijasa*);
- 4) воздух (*vāyu* — *vāyu*);
- 5) эфир (*ākāśa* — *ākāśa*).

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 214.

² Там же.

При этом пятая стихия — акаша — мыслится как синтез всех остальных: в ней субстанция (дравья) переходит в нечто более тонкое и возвышенное. Термин *ākāśa* построен от корня *kāś* — «быть видимым», и отрицательной частицы *ā-*. Отсюда его значение: «нечто невидимое» или в определенных случаях «пустота».

Этим пяти стихиям на тонком уровне, детально рассматриваемом в других даршанах, и прежде всего в санкхье, соответствуют пять симметричных элементов тонкого мира — *танматр*:

- 1) осязание (*снарша* — *sparsha*);
- 2) вкус (*раса* — *rasa*);
- 3) зрение (*рупа* — *rūpa*, с двойным значением формы и цвета);
- 4) обоняние (*гангха* — *gandha*);
- 5) звук (*шабга* — *shabda*).

То, что звук соответствует высшей стихии, эфиру (акаша), подчеркивает характер всей индусской духовной традиции, выстраиваемой вокруг звука: слова, принцип мантры, священной формулы здесь первичен по отношению к зрительному образу, которому соответствует также избранная стихия — огонь (теджас), — считающаяся, однако, подчиненной эфиру, как кшатрии подчинены брахманам.

Логика и космология совокупно составляют основу для толкования сакральных текстов, анализируемых вдоль строго определенных семантических осей, структура которых установлена нормативами прежде всего первых двух даршан, на которые опираются более сложные остальные четыре — санкхья, йога, миманса и веданта, к которым мы будем обращаться в другом контексте.

Санкхья и йога описывают процесс *духовной реализации*, рассматривая человека с точки зрения его возвышения от телесной субстанции к высшему метафизическому горизонту.

Миманса (или пурва-миманса, «первичная миманса») описывает систему совершения обрядов, настаивая на буквальном их исполнении, и созидаемых, а также изучаемых в ходе этого, действительных космологических соответствий. Веданта и ее высшая метафизическая кульминация Адвайта-Веданта («уттара-миманса» — предельная миманса или последующая миманса) представляет собой развернутую систему постижения духовного смысла всей священной традиции — от текстов и преданий до обрядов и культов отдельных богов. Иногда миманса и веданта противопоставляются друг другу, но Генон совершенно справедливо настаивает на том, что речь идет не об оппозиции буквалистского толкования (миманса) и аллегорезы (веданта), но об их взаимодополнительности, комплементарности, что, на самом деле, вполне соответствует инклюзивному духу индийской традиции.

Веданги и упаведаы

Кроме даршан, индийская традиция выделяет шесть сакральных наук, которые объединяются понятием веданга. Генон так поясняет их структуру:

Слово *веданга* буквально значит «член тела Веды», и это название применяется к некоторым сопутствующим Ведам наукам, сравнимым с членами тела, которыми существо действует на внешнем уровне; хрестоматийные трактаты по этим наукам, которые мы собираемся перечислить, составляют часть *смрити*, где они по праву занимают важнейшее место по причине прямого отношения к Ведам. *Шикша* — это наука о верной артикуляция и точном произношении, включающая знание о символическом значении букв, а также правила благозвучия, которые в санскрите обширны и значимы более, чем в любом другом языке; в действительности, в традиционном языке использование фонетического способа записи не препятствует сохранению идеографического значения, что также можно наблюдать на примерах иврита и арабского. *Чхандас* — это наука стихосложения, определяющая применение различных размеров в соответствии с вибрациями космического порядка, которые они призваны выражать, помещая их тем самым на полностью иной уровень по сравнению с «поэтическими» формами в чисто литературном смысле слова: более того, глубокое знание ритмов и их космических соответствий, которое обуславливает их использование в некоторых подготовительных способах метафизического осуществления, является общим для всех восточных цивилизаций, как бы непонятно это ни было для западного человека. *Вьякарана* — это грамматика, но вместо того, чтобы быть просто набором правил, выглядящим более или менее произвольным в силу неизвестности обуславливающих их причин, как это обычно бывает с западными языками, она, напротив, основана на понятиях и классификациях, находящихся в строгом соответствии с логическим значением языка. *Нирукта* — это разъяснение наиболее важных или сложных терминов ведических текстов; эти разъяснения основываются не только на этимологии, но также, и даже более часто, на символическом значении букв и слогов, составляющих слова. Это породило бесчисленные ошибки среди ориенталистов, которые не могут ни понять, ни даже предположить существование такого метода объяснения, полностью естественного для традиционных языков и очень напоминающего метод еврейской Каббалы; в итоге они не хотят или не могут увидеть ничего кроме причудливой этимологии или просто игры слов в том, что очевидно является чем-то совсем иным.

Дж्यотиш — это астрономия, а точнее, одновременно астрономия и астрология, которые в Индии, так же как у других народов в древности, и даже у греков, которые применяли любое из этих слов для обозначения одного и того же, никогда не разделялись. Различение астрологии и астрономии — весьма современное явление, и также нужно сказать, что традиционная астрология, такая, какой ее можно обнаружить на Востоке и сегодня, не имеет практически ничего общего с гадательными теориями, которые иногда желают называть тем же именем в современной Европе. Заключает перечень *кальпа* и хотя это слово имеет много значений, здесь оно относится к своду предписаний о совершении ритуалов, знание которых необходимо, чтобы придать им полную силу; изложенные в сутрах, эти правила сжаты с целью создания специального символического описания в виде формул, которые не слишком отличаются от используемых в алгебре¹.

Веданги представляют собой совокупность навыков, которые необходимы, чтобы полноценно воспринимать данные, связи, аллюзии и метафоры, содержащиеся в сакральных текстах, мифах и ритуалах. Веданги служат методологической основой для первого уровня интерпретации сакральной традиции, тогда как даршаны оперируют уже с более глубокой структурой обобщения, размышления и сопоставления, которая, однако, без навыков оперирования с ведангами не может быть корректно осуществлена.

На основании знаний веданг и интеллектуальных систем, представленных в шести даршанах, строятся прикладные дисциплины, применяющие общие принципы к более узким областям. Они обобщаются в четыре области знаний, называемых упаведами. Генон так их характеризует:

Помимо *веданг* нужно сказать кое-что и об *упаведах*, то есть о разделах знания внешнего порядка, которые, тем не менее, покоятся на полностью традиционном основании, даже будучи предназначены для практического применения. Упавед четыре, по одной для каждой Веды, из которой каждая черпает свой принцип: *айурведа* — это медицина, относящаяся к Ригведе; *дханурведа* — воинское искусство, производное от Йаджурведы; *гандхарваведа* — музыкальное искусство, происходящее из Самаведы; *стхапатъяведа* включает механику и архитектуру и относится к Атхарваведе. По западным представлениям это скорее искусства, нежели науки

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 203 — 205.

в строгом значении слова; но традиционный принцип, которым они в данном случае наделены, придает им совсем другой характер¹.

Гимн апофатическому Началу

Приведем несколько гимнов Ригведы, стилистически характерных для описания варн и кастовых свойств основных богов.

Начнем с метафизического описания Первоначала, которое ведическая религия полагает до бытия и небытия, до появления богов, мира и людей. Этот чрезвычайно важный момент закреплен высшим авторитетом Ригведы, старейшей из Вед, в частности, в гимне «Насадия-сукта».

Х. 129.

1. Тогда не было ни сущего, ни не сущего;

Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.

Что в движении было? Где? Под чьим покровом?

Чем были воды непроницаемые, глубокие?

2. Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было

Различия между ночью и днем.

Без дуновения, само собой дышало Единое,

И ничего, кроме него, не было.

3. Вначале тьма была сокрыта тьмою,

Все это было неразлично, текуче.

От великого тапаса зародилось Единое,

Покрытое пустотою.

4. И началось тогда с желания — оно было первым семенем мысли.

Связку сущего и не-сущего отыскали, восприемля в сердце, прозорливые мудрецы.

Х. 129.

1. nāsadāsīn no sadāsīt
tadānīm nāsīt rajo no vyomāpa-
ro yat |

kimāvarīvaḥ kuha kasya śar-
mannambhaḥ kimāsīt ghaṇanam
ghabhīram

2. na mṛtyurāsīdamṛtaṃ na
tarhi na rātryā ahna āsītprake-
taḥ |

ānīdavātaṃ svadhayā tade-
kaṃ tasmāddhānyan na paraḥ
kiṃ canāsa

3. tama āsīt tamasā ghūḷa-
maghre. apraketam salīlaṃ sar-
vamāidam |

tuchyenābhvapiphitam yadāsīt
tapasastanmahinājāyataikam

4. kāmastadaghre samavar-
tatādhi manaso retaḥ prathamam
yadāsīt |

sato bandhumasati niravin-
dan hṛdi pratīṣyākavayo manīṣā

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 205.

5. Вервь их простерта поперек.
Было ли внизу что, было ливерху?

Носители семени были, силы
были. Вождение — внизу, усилия —
вверху.

Боги появились после сотворения
его. Но кто же знает, из чего оно воз-
никло?

6. Кто поистине знает, кто теперь
бы поведал, откуда возникло это ми-
розданье?

7. Из чего возникло это мирозда-
ние, создал ли Кто его или нет?

Кто видел это на высшем небе, Тот
поистине знает. А если не знает?¹

5. iraścīno vitato raśmireṣā-
madhaḥ

svidāsi 3 duparisvidāsi 3t |
retodhāāsan mahimāna āsan
svadhā avastāt prayatiḥ parastāt

6. ko addhā veda ka iha pra
vocat kuta ājātā kuta iyaṁvisr̥ṣṭiḥ |
arvāgh devā asya visarja-
nenāthā ko veda yataābabhūva

7. iyaṁ visr̥ṣṭiryata ābabhūva
yadi vā dadhe yadi vā na |
yo asyādhyakṣaḥ parame
vyoman so aṅgha veda yadi vā
naveda

Первое, на что следует обратить внимание, это строго апофатическое определение Первоначала — вполне в духе законченного неоплатонизма. Первоначало индуизма, как и Единое, “Ев неоплатоников строго отличается от бытия, как того, что *следует* за Первоначалом и не совпадает с ним. Отсутствие сущего (бытия — sat) и не-сущего (asat), как антитезы сущего, отсылает к тому Началу, которое не может быть описано никакими признаками и свойствами, следовательно, стоит радикально по ту сторону онтологии. И тот факт, что эта метафизическая инстанция строго зафиксирована в самом принципиально сакральном тексте, в основном состоящем в позитивных онтологических и мифологических утверждениях солярного толка, делает всю ведическую религиозную систему *открытой сверху*, то есть ее вертикальность является абсолютной и завершенной. Здесь мы видим яркий пример той изначальной полной апофатической метафизики, истоки которой мы идентифицировали в общендоевропейской (туранской) фигуре Варуны². Именно на этом в дальнейшем строится вся индуистская метафизика и философия, системно развитые уже в Упанишадах и достигшие высшего выражения в Адвайта-Веданте Ади Шанкары намного позднее — в VIII веке по Р.Х.

Следующая за первой строчкой серия вопросов — где? как? чем? чье? — подчеркивает отсутствие самой возможности ответа в отношении

¹ Ригведа. Т. 3. С. 286.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Первоначала, неприменимость к нему логико-лингвистических категорий позитивной речи и ее синтаксиса. Это можно понять как примордиальный хаос — «тьма, покрытая тьмою» (*tama āsīt tamasā ghūlamaghre*¹).

Из этого Первоначала, к которому еще нельзя применить никаких определений и находящегося по ту сторону всех оппозиций (дня и ночи, верха и низа), само собой, само по себе (*svadhayā*) появилось *Единое*. Это Единое есть результат «тапаса», особого санскритского понятия, обозначающего одновременно аскезу, жар и горение — как внутреннее непроявленное, но уже фиксированное метафизическое усилие. Тапас порождает желание (кама), то есть направленное стремление к чему-то внешнему (своего рода интенциональный акт²). Желание несет в себе «семя мысли» (мысль — «манас»). Четвертую строфу можно понять несколько иначе: мыслящие (только что говорилось о семени мысли — манаса) обнаружили в сердце связь (*bandhu*) сущего с не-сущим, бытия (*sat*) с небытием (*asat*).

Следующая пятая строфа имеет огромное значение для всей индуистской ноологии: в ней утверждается *вертикальная ось* (вервь, нить) мысли, натянутой между верхом и низом, но оба конца этой оси уходят в апофатическую вопросительность, то есть в нечто, не поддающееся самой мысли. Это точно воспроизводит неоплатоническую модель, где вселенная и бытие растянуты между двумя апофатическими безднами: бездной сверхсущего Единого вверху и бездной не-сущей материи внизу. В данном случае в Ригведе апофатика передается вопросительностью.

Верхние регионы разделяются с нижними в топике этой вертикальной *верви мудрецов*, и оба среза (эйдетический и феноменологический) дублируют друг друга — чистые силы и усилия, обращенные от себя, вверху (*parastāt*), а порождающие могущества (носители семени) и «действия для себя», внизу (*avastāt*).

Последние две строфы этого гимна представляют собой кульминацию всей индийской метафизики. Здесь исток появления мира представлен в форме, точнее всего соответствующей ведическому стилю вопрошания, которое, как мы видели, есть форма передачи апофатического утверждения. *Вопрос «кто знает?» (ko veda) не может и не должен иметь ответа*. Он указывает на то, что верхний горизонт ведической метафизики открыт, разомкнут и не может быть и не

¹ Эта формула напоминает алхимическое выражение «черное более черное, чем само черное» (*nigro nigrum nigrius*).

² Эта инстанция первоимпульса, присущего Первоначалу еще до возникновения бытия-света, находится в центре внимания философии позднего Шеллинга и трактуется Хайдеггером как исток метафизики воли, получившей окончательную форму в «воле к власти» Ницше.

должен быть заполнен позитивной аффирмацией, облеченной в фигуру бога, в имя, в слово, в образ. Ko veda? — предлагается воспринимать как самую адекватную форму описания Первоначала, самое точное и утвердительное определение. Так как, если бы все обстояло обратным образом, и эта инстанция Первоначала была бы определена сразу утвердительно, то это и было бы настоящее невежество, сокрытие и неверный ответ, преграждающий любую возможность истинного знания. Знание, двигаясь по вертикальной оси (веревке) мыслящих, упирается на пике экстатического восхождения в *открытую бездну вопроса* и исчезает там, становясь не-мыслью, а чем-то еще, чем-то, что сливается с самой бездной (подобно опьяняющемуся в экстазе Уму неоплатоников). Эта вопросительность есть не только ограничение людей или нижних существ. Последняя строфа гимна показывает, что даже Высшее Существо, «чей взор контролирует все высшее небо», относительно Первопричины одновременно истинно «знает и не знает» (veda yadi vā naveda), и только такое дуально-недуальное знание является по-настоящему достоверным и истинным. Из непостижимости Первоначала ведическая гносеология делает фундаментальный вывод: основой истинного знания является Первоначало, откуда все пошло; но оно само не может быть достоверно познано, значит, познание всего мира упирается в *высшую вопросительность*, и, следовательно, вся гносеологическая система, в свою очередь, открыта и относительна — если мы не способны понять Первопричину, то все, что мы способны понять, окрашено этой высшей неспособностью, а истоком ума является его экстатический переход в область высшего безумия. И вместе с тем, если мы не способны понять Первопричину, то способны понять все остальное, кроме нее. Если бы такого различия не было и мы толком вообще ничего не могли бы понять, то и Первопричина ничем бы не выделялась в общем потоке тотального невежества. А в этом случае Первопричина утратила бы свою апофатическую исключительность, растворившись в безбрежном океане глупости. Ведический мудрец не знает только то, чего по-настоящему знать нельзя, и уже из этого вытекает, что все остальное он знает или может узнать. В соответствии же с индийской логикой ньяи, такое незнание есть вполне позитивное и действительное метафизическое состояние, являющееся ключом ко всей духовной традиции.

Гимн жречеству (Агни, Пуруша, Сом)

В качестве примера прославления жреческих функций, представленных вертикалью ведических богов, можно привести другой гимн из Ригведы — гимн Агни, прототипу ведического жреца, хотара.

VII, 3. К Агни

VII, 3.

1. Бога Агни в единении с (другими) Агни лучше всех жертвующего, сделайте вашим вестником на обряде,

(Того,) кто прочно укоренен среди смертных, предан закону, Пламенноглавого, с пищей из жира, чистого!

2. Он храпит, словно конь на лугу, жадный (до еды), когда он вырвался из большого загона.

Тут веет ветер следом за его пламенем, и черным бывает твой путь.

3. Когда от тебя, новорожденного быка, о, Агни, устремляются вверх нестареющие зажженные (языки пламени),

К небу идет алый дым: ведь ты, о Агни, вестником отправляешься к богам.

4. Ты, чей огненный столп укрепился на земле, когда он жадно схватил клыками еду, — Твое продвижение идет, как выпущенное войско.

Словно (конь-) ячмень, ты, чудесный, пожираешь языком (дерева).

5. Это его вечером, его на рассвете — самого юного Агни начищают мужи, словно скакового коня,

Усиливая гостя в его исконном месте. Горит пламя, когда быка поливают (жиром).

6. Приятен на вид твой облик, о прекрасноликий, когда ты сверкаешь вблизи, как золотое украшение.

Как гром с неба, наступает твое неистовство. Словно яркое солнце, ты являешь сияние.

1. aghniṃ vo devamaghnibhiḥ sa-
joṣā yajīṣṭhaṃ dūtamadhvarekṣudh-
vam |

yo martyeṣu nidhruvirtāvā ta-
purmūrdhā gṛtānnaḥ pāvakaḥ

2. prothadaśvo na yavase.aviṣyan
yadā mahaḥ saṃvaraṇād vyasthāt |
ādasya vāto anu vāti śociradha sma
te vrajanam kṛṣṇamasti

3. ud yasya te navajātasya vṛṣṇo.
aghne carantyajarā idhānāḥ |
achā dyāmaruṣo dhūma eti saṃ
dūto aghna īyase hi devān

4. vi yasya te pṛthivyām pājo aśret
tṛṣu yadannā samavṛktajambhaiḥ |
seneva sṛṣṭā prasitiḥ ta eti yavam na
dasma juhvā vivekṣi

5. tamid doṣā tamuṣasi yaviṣṭha-
maghni matyaṃ na marjayanta naraḥ |
niśīṣānā atithimasya yonau dīdāya
śocirāhutasya vṛṣṇaḥ

6. susandṛk te svanīka pratīkaṃ vi
yad rukmo na rocasa upāke |
divo na te tanyatureti śuṣmaścitra
na sūraḥ prati cakṣi bhānum

7. Чтобы мы могли почитать для вас Агни (под возглас) Свага! Укрепляющими напитками и возлияниями, богатыми жиром, —

О, Агни, этими неизмеримыми силами, сотней железных крепостей защити нас!

8. (Те) неодолимые (крепости), которые у тебя есть для почитающего (тебя) или которыми ты можешь охранить мужественные хвалебные песни,

Защити нас ими, о, сын силы, как (наших) покровителей, так и певцов!

9. Когда он появляется, чистый, как сверкающий топор, (всем) своим телом сияя красотой,

(Тот,) кто родился желанным для (своих) родителей, очень умелый в почитании богов, светлый...

10. Воссвети нам, о, Агни, эти блага! Мы хотим раздуть проникновенную силу духа!

Да будут все (блага) певцам и восхвалителю! Защищайте вы нас всегда (своими) милостями!¹

7. yathā vah svāhāghnaye dāsema
pariḷābhirghṛtavadbhiṣca havyaiḥ |
tebhirmo aghne amitairmahobhiḥ
śataṃ pūrbhirāyasībhirmi pāhi

8. yā vā te santi dāśuṣe adhr̥ṣṭā ghiro
vā yābhirnṛvatīruruṣyāḥ |
tābhirnaḥ sūno sahaso ni pāhi smat
sūrīṇ jaritīṇ jātavedaḥ

9. niryat pūteva svadhitiḥ śucirghāt
svayā kṛpā tanvā rocamānaḥ |
ā yo mātṛoruṣenyo janiṣṭa devaya-
jyāya sukratuḥ pāvakaḥ

10. etā no aghne saubhaghā didīhya-
pi kratuṃ sucetasam vateṃ |

viśvā stotṛbhyo ghṛṇate ca santu
yūyaṃ pāta ...

Агни выступает в этом гимне, равно как и в других аналогичных, не «персонификацией» огня как природного явления, а сосредоточением жреческих функций. Огонь священен, поскольку он убивает, освещает и освящает одновременно. Жрец в ведической религии представляет собой фигуру того, кто осуществляет миссию сакрального убийства, возвращающего убитого в лоно изначального и непроявленного. Жертва, которую жрец жертвует богам, есть одновременно он сам и любое проявленное существо, включая богов. В жертву тому, что неявлено, что апофатично (в Ригведе — вопросительно), приносится то, что явно (утвердительно). И само это действие происходит в огне, огнем и через огонь. Агни есть тот, кому приносят жертву; то, посредством чего приносят жертвы; и тот, кто приносит в жертву (огонь горит и сгорает, чтобы быть зажженным заново).

¹ Ригведа. Т. 2. С. 182 — 183.

Отсюда возникает символизм древесины, дров, сопряженный с лесом. Дрова — это пища огня. Они являются эквивалентом иной пищи, которая готовится на огне и которая предназначается богам — как самому Агни, так и всем остальным. Агни есть жрец богов, он сам приносит в жертву им то, что им принадлежит — весь земной мир и мир атмосферы, поэтому он объединяет собой и своей сакральной функцией все три мира трибхуваны — свар (обитель богов), бхуvas (атмосферу) и бхур (землю). Священнодействия ведического хатора (брахмана, жреца) вокруг огня и с огнем наделяют его причастностью к сущности интегральной и интегрирующей божественности.

В гимне «Насадийя-сукта» мы видели, что мудрец фиксирует свое внимание на связи между сущим и не-сущим. Эту же функцию в полной мере выполняет жрец: *он переводит сущее (жертву) в не-сущее*, то есть отсылает феноменологическое наличие мира к его Первоначалу. Отсюда вытекает отождествление жреца и мудреца, философа, священнодействия и мышления.

Следует заметить, что функции ведического Агни как бога-жреца или жреца богов семантически резонируют с греческим термином θεός, «бог», так как, согласно лингвистам, это слово происходит от индоевропейского корня *d^hewh₂- («подниматься в дыму») и греческого θυμός, «дым от жертвенного огня». Соответственно, Агни есть сложное сакральное понятие, почти тождественное тому, которое вкладывается в термин бог: это то, к чему обращена жертва, и что в предельном случае может мыслиться лишь апофатически, как недостижимый (вопросительный, по Ригведе) вертикальный горизонт онтологии, к которому так неистово рвется пламя.

Жертвоприношение Пуруши

Тема жертвы в Ригведе наряду с многочисленными гимнами Агни, на разные лады воспроизводящими главную тему, отражена в гимне Пуруше, космическому человеку (пуруша — на санскрите «человек», «мужчина»), антропоморфному изображению онтологического первоначала. Приведем этот гимн целиком.

X, 90. Пуруша

X, 90.

1. Пуруша — тысячеглавый. Тысячеглазый, тысяченогий.

1. sahasraśīrṣā puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasrapāt |

Со всех сторон покрыв землю, Он возвышался (над ней еще) на десять пальцев.

sabhūmim víśvato vṛtvātyatiṣṭhad daśāṅghulam

2. В самом деле, Пуруша — это вселенная, которая была и которая будет.

Он также властвует над бессмертием. Потому что перерастает (все) благодаря пище.

3. Таково его величие, и еще мощнее этого (сам) Пуруша.

Четверть его — все существа. Три четверти его — бессмертие на небе.

4. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь.

Оттуда он выступил повсюду, (распространяясь) над тем, что ест (пищу) и что не ест.

5. От него Вираджд родилась, от Вираджди — Пуруша.

Родившись, он стал выступать над землей сзади и спереди.

6. Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей как с жертвенным даром,

Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвенным даром.

7. Его как жертву кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале.

Его принесли себе в жертву боги и (те,) что садхья и риши.

8. Из этой жертвы, полностью принесенной было собрано крапчатое жертвенное масло.

Он сделал из него животных, обитающих в воздухе, в лесу и (тех,) что в деревне.

9. Из этой жертвы, полностью принесенной, гимны и напевы родились,

2. puruṣa evedaṃ sarvaṃ yad bhūtaṃ yacca bhavyam |
utāmṛtatvasyeśāno yadannenātirohati

3. etāvānasya mahimāto jyāyāṃśca pūruṣaḥ |
pādo.asyaviśvā bhūtāni tripāda-syāmṛtaṃ divi

4. tripādūrdhva udait puruṣaḥ pādo. asyehābhavat punaḥ |
tato viṣvaṃ vyakṛmat sāśanānaśa-ne abhi

5. tasmād virāḥ ajāyata virājo adhi pūruṣaḥ |
sa jātoatyaricyata paścād bhūmi-matho puraḥ

6. yat puruṣeṇa haviṣā devā yajñamatanvata |
vasantoasyāsīdājyaṃ ghrīṣma idhmaḥ śarad dhaviḥ

7. taṃ yajñaṃ barhiṣi praukṣan puruṣaṃ jātamaghrataḥ |
tena devā ayajanta sādhyā ṛsayaśca ye

8. tasmād yajñāt sarvahutaḥ sambhṛtaṃ pṛṣadājyaṃ |
paśūntāmścakre vāyavyānāraṇyān ghrāmyāśca ye

9. tasmād yajñāt sarvahuta ṛcaḥ sāmāni jajñire |
chandāṃsijajñire tasmād yajustas-mādaajāyata

Стихотворные размеры родились из нее, ритуальная формула из нее родилась.

10. Из нее кони родились и все те (животные), у которых два ряда зубов,

Быки родились из нее, из нее родились козы и овцы.

11. Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его?

Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называются?

12. Его рот стал брахманом, (Его) руки сделались раджанья,

(То,) что бедра его, — это вайшья, из ног родился шудра.

13. Луна из (его) духа рождена, Из глаза солнце родилось.

Из уст — Индра и Агни. Из дыхания родился ветер (Вайю).

14. Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо,

Из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры.

15. У него было семь поленьев огады (костра), трижды семь были сделаны как дрова (для костра),

Когда боги, совершая жертвоприношение, привязали Пурушу как (жертвенное) животное.

16. Жертвою боги пожертвовали жертве. Таковы были первые формы (жертвоприношения).

Эти же могущества последовали на небо, где находятся прежние боги — садхья¹.

10. tasmādaśvā ajāyanta ye ke cob-
hayādataḥ |
ghāvo hajajñire tasmāt tasmājjātā
ajāvayaḥ

11. yat puruṣaṃ vyadadhuh katidhā
vyakalpayan |
mukhaṃ kimasya kau bāhū kā ūrū
pādā ucyete

12. brāhmaṇo.asya mukhamāśīd
bāhū rājanyaḥ kṛtāḥ |
ūrūdadasya yad vaiśyaḥ padbhyāṃ
śūdro ajāyata

13. candramā manaso jātaścakṣoḥ
sūryo ajāyata |
mukhādindraścāghniśca prāṇād
vāyurajāyata

14. nābhyā āsīdantarikṣaṃ śīrṣṇo
dyauḥ samavartata |
padbhyāṃ bhūmirdiśaḥ śrotrāt
tathā lokānakalpayan

15. saptaśyāsan paridhayastrīḥ sap-
ta samidhaḥ kṛtāḥ |
devāyad yajñam tanvānā abadhnan
puruṣaṃ paśum

16. yajñena yajñamayajanta de-
vāstāni dharmāni prathamānyāsan |
te ha nākaṃ mahimānaḥ sacanta
yatra pūrve sādhyāḥsanti devāḥ

В этом гимне наглядно видно единство жертвы и жертвователя (16-я заключительная строфа говорит об этом прямо — yajñena yajñamayajanta). Пуруша выступает здесь как абсолютное начало, но

¹ Ригведа. Т. 3. С. 235—236.

он же приносится в жертву, уподобляясь жертвенному животному. В этом состоит ядро жреческой метафизики. Жрец и жертва составляют нечто единое и энантиодромическое, амфиболическое начало, «связь между сущим и не-сущим», средостение оперативной солярной сакральности. Пуруша есть бытие в его чистой парадигме, эйдос эйдосов, сам Ум. Но будучи сущностно единым и неделимым, он делится на части, собранные в группы в разных пропорциях, как световые идеи неоплатонизма рассредоточены по тонким и плотным мирам, объединенным эйдетическими цепями. Это «расчлененное единство» предопределяет «пропорции Пуруши», лежащие в основе различных космологических и онтологических симметрий, сходящихся в центральном для ведической религии акте жертвоприношения.

Будучи парадигмой всей Вселенной (*puruṣa evedam sarvaṃ*), Пуруша обобщает в себе все ее хронологические сечения — прошлое, настоящее и будущее. Он есть общий исток небесных (божественных) и земных существ; при этом гимн уточняет, что небесный мир богов-идей относится к миру земных существ как три к одному: лишь одна четвертая часть Пуруши проявляется в видимом мире, а большая часть — три четвертых — пребывает на Небе и остается в состоянии богов (строфы 3–4).

В строфе 5 появляется фигура Вираддж, понимаемая как космический Ум (аналог Десятого Ума аль-Фараби и Авиценны¹). Показательно, что Пуруша *одновременно* рождает Вираддж и рождается от Вирадджа. В этом корень ведийской антропологии. Духовный человек Пуруша разделен на четыре части: три в Небе и одна на земле (под Небом). Между тремя небесными частями и одной земной устанавливается промежуточная инстанция Вираддж (от корня *gāj* — дословно, «сиять», откуда термин «раджа», «король», «воин», «кшатрий»). Так, сечение *между* Небом и землей есть та инстанция, которая внутри структуры Пуруши отделяет его божественное измерение от земного. Но оба эти измерения — и божественный небесный световой человек (три четверти Пуруши), и земной человек (одна четверть Пуруши) — *строго тождественны*, и эта тождественность воплощена в инстанции космического интеллекта — Вираддж, который и есть весь феноменальный космос в целом в его упорядоченном виде. Божественность человека в земном человеке потенциальна, но становится актуальной через разумность (упорядоченность) мира (Вираддж). Так, развивая свои интеллектуальные качества, схватывающие структуры порядка, человек восстанавливает через Вираддж самого себя до своей полноты, проделывая тем самым путь обратный

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

серии рождений Пуруши-Вираджа-Пуруши. Логика посвящения (инициации) обратна логике телесного рождения или представляет дублирование этого рождения в обратном направлении: земной человек *рождается в Уме* (Вираджд), — не случайно в ряде текстов эта фигура описывается как женское существо, — чтобы снова родиться от Ума в мирах небесного Пуруши.

В более поздних учениях Вираджд рассматривается как третья манифестация высшего начала Брахмана: Ишвара, Хираньягарбха, Вираджд, что приблизительно соответствует трем сечениям неоплатонического космоса: *νοῦς* (Ум, дух), *ψυχή* (Душа), *σῶμα* (тело). Но при этом Вираджд следует понимать не как телесность тел, а как их форму, обобщающую в световой эйдетической гармонии всю ноэтическую структуру мира, оживленного Мировой Душой.

Боги приносят Пурушу в жертву, расчленив его и сжигая на жертвенном огне. Макрокосмический характер этой «пурушамедхи» (человеческой жертвы), замененной уже в ведические времена «ашвамедхой», жертвоприношением коня, подчеркнут тем, что элементы обряда сжигания жертвы на священном огне (Агни) — масло, дрова и сама жертва — описываются как времена года (весна, лето и осень), само же жертвоприношение осуществляется зимой в день зимнего солнцестояния.

Принесенный в жертву Пуруша порождает Луну и Солнце, Небо и Землю, четыре стороны света, атмосферу и ветер, а также четыре варны (брахманы, раджи/кшатрии, вайшьи и шудры). «Его рот стал брахманом, (Его) руки сделались раджанья, (То,) что бедра его, — это вайшья, из ног родился шудра». Чандалы, как говорится в позднейших комментариях, возникли из-под ног Пуруши, из грязи. Завершив жертвоприношение Пуруши, боги возвратились на Небо. То указание, что они туда *вернулись*, означает, что само жертвоприношение совершалось *на земле* и было актом сакрального творения земного, телесного мира (четвертой четверти Пуруши).

В основе мироздания, таким образом, лежит жертвенный акт, что предопределяет центральную позицию в индуизме именно варны брахманов-жрецов. Жертва не есть деталь бытия, она есть исток и суть бытия, только благодаря жертве (Агни, Пуруши) и, соответственно, *благодаря жрецам, то, что есть, есть*. Отсюда абсолютный авторитет брахманов в индуистской цивилизации: на них держится мир в самом прямом смысле. Жертва есть акт, приводящий бытие к бытию, а, следовательно, жрец есть средостение онтологии.

Сома и Дионис

Если мы попробуем провести аналогии с тремя Логосами, которые мы традиционно рассматриваем в «Ноомахии», то фигуры Агни и особенно Пуруши, в его фундаментальном единстве жертвы и жреца, расчленяемого и расчленяющего, однозначно отсылают нас к Логосу Диониса, который структурирует основные силовые линии ведической метафизики. Однако это та линия Диониса, которая выступает в радикальном союзе с Аполлоном; это божественный солярный Дионис, священная жертва, благодаря которой мир обретает бытие. Откровенно дионисийскими чертами наделено другое ведическое божество — Сома, который также соотносится с жертвой и ликвидацией сакрального начала. Приведем один из многочисленных гимнов Риг-веды к богу Соме.

IX, 6. К Соме

1. Благозвучным потоком,
о сома, очищайся, как бык, любя-
щий богов,

В волосках из овечьей шерсти,
(ты) любящий нас!

2. Теки к этому опьяняющему
опьянению, о сок, (говоря себе)
так: Индра!

Теки к скакунам, приносящим
награду.

3. Выжатый, струись по цедилке
к этому древнему опьянению,

К награде, а также к славе!

4. Соки каплями устремились,
словно воды по склону,

Очищаясь, они достигли Индры.

5. Кого, как коня, приносящего
награду, начищают десять юных
жен,

Когда он резвится в деревянном
(сосуде, пройдя) сквозь сито.

6. Этого быка соедини с корова-
ми, сок, выжатый для опьянения,

Для приглашения богов, для при-
ношения!

IX, 6.

1. mandrayā soma dhārayā vṛṣā pa-
vasva devayuh |
avyo vāreṣvasmayuh

2. abhi tyam madyam madaminda-
vindra iti kṣara |
abhi vājinoarvataḥ

3. abhi tyam pūrvyam madam suvā-
no arṣa pavitra ā |
abhi vājamuta śravaḥ

4. anu drapsāsa indava āpo na pra-
vatāsan |
punānā indramāśata

5. yamatyamiva vājinam mṛjanti
yoṣaṇo daśa |
vane kṛṇāntamatyavim

6. tam ghobhirvṛṣaṇam rasam
madāya devavītaye |
sutam bharāya sam sṛja

7. Бог, для бога Индры выжатый,
очищается потоком,
Когда он делает набухшим свое
молоко.

8. Дух жертвы, в быстром беге
выжатый, очищается сома.
Он охраняет древнее поэтиче-
ское искусство.

9. Так очищаемый, любящий Ин-
дру, о самый пьянящий, чтоб пон-
равилось опьянение,

Хоть и тайно, ты несешь в себе
песни¹.

7. devo devāya dhārayendrāya pa-
vate sutaḥ |
payo yadasya pīpayat

8. ātmā yajñasya ramhyā suṣvāṇaḥ
pavate sutaḥ |
pratnamni pāti kāvyam

9. evā punāna indrayurmadaṃ ma-
diṣṭha vītaye |
ghuhā cid dadhiṣe ghiraḥ

Этот гимн Соме вполне можно соотнести с гимном Дионису и его напитку — вину. Функция экстатического напитка является общей, тогда как в приготовлении сомы в ведических ритуалах, скорее всего, использовалось молоко (священной коровы). Так, в другом гимне из той же седьмой Мандалы Ригведы, посвященной преимущественно именно Соме, во второй строфе прямо говорится о молоке:

1. Спойте ему, о, мужи Павама-
не-соку!

Он стремится к богам.

2. Атхарваны украсили твоей
сладостью молоко,

Посвященное богам, бога — для
бога.

3. Очищайся ты на благо нашей
коровы, на благо народу, на благо
скаковому коню,

На благо, о, царь, растениям! (...)

1. upāsmāi ghāyatā naraḥ
pavamānāyendave |
abhi devām iyakṣate

2. abhi te madhunā payo 'tharvāṇo
aśīśrayuḥ |
devaṃ devāya devayau

3. sa naḥ pavasva śaṃ ghave śaṃ
janāya śaṃ arvate |

śaṃ rājann oṣadhībhyaḥ (...)|

Этот аспект ведической религии, организованный вокруг *фигуры жреца и акта жертвоприношения*, включающего расчленение, сожжение и выжимание сока (вытапливание жира жертвенного животного), имеет ярко выраженный дионисийский характер, и быть может, объясняет устойчивую связь Диониса с Индией. Хотар-брахман Ригведы сам представляет собой Диониса и дионисийского жреца в одном лице, причем в этой версии доминирует солярно-аполлоническая, строго патриархальная сторона дионисийского культа. Мы не видим здесь ни

¹ Ригведа. Т. 2. С. 10.

менад, ни особой роли женского жречества, что характерно для средиземноморского дионисийского круга. Но налицо центральность жертвы, сюжет расчленения, уничтожения и возрождения, экстатического опьянения, прямого сакрального созерцания. В цикле гимнов Соме можно легко обнаружить и гендерный символизм, свойственный Ведам в целом: соединение мужчины и женщины, Неба и земли, быка и коровы видится как сакральный акт, призванный оплодотворить нижнее высшим, насытить телесное духовным, при том, что все мужские свойства соотносятся с областью высшей божественности, а женские — с благодарным и плодотворным приятием солярного семени духа.

Индра и Аполлон

Дионисийское опьянение Сомой в Ведах выступает как признак мощи, ума и сакральной полноты, что особенно характерно для богов второй варны — кшатриев, раджей (воинов и царей). Это вполне соответствует среднему положению дионисийской демиургии и второй варны. В гимне Индре, повелителю небес, архетипу кшатриев, мы видим в Ригведе сочетание всех этих мотивов:

І, 81. К Индре

1. Индра, убийца Вритры, усилен мужами, для опьянения, для мощи.

Только его призываем мы в больших сражениях и в малых.

Да поможет он нам в (получении) наград!

2. Раз ты, о, герой, воинственный (бог), ты тот, кто дает во власть большую (добычу). Ты тот, кто увеличивает даже малое.

Ты хочешь помочь жертвователю, Много добра у тебя для выжимающего сому.

3. Когда разгораются сражения, награды ожидают дерзкого, запрягай пару буланных коней, хмелем погоняемых.

Кого ты убьешь? Кого наделишь богатством? Нас, о, Индра, ты наделишь богатством!

І, 81.

indro madāya vāṛdhe śavase
vṛtrahā nṛbhiḥ |

tamin mahatsvājīṣūtemarbhe ha-
vāmahe sa vājeṣu pra no.aviṣat

2. asi hi vīra senyo.asi bhūri
parādadiḥ |

asi dabhrasya cidvṛdho ya-
jamānāya śikṣasi sunvate bhūri te
vasu

3. yadudīrata ājāyo dhr̥ṣṇave
dhīyate dhanā |

yukṣvā madacyutā harī kaṃ
hanaḥ kaṃ vasau dadho.asmānind-
ra vasau dadhaḥ

4. Великий силой духа, по своей воле страшный (еще) нарастил (свою) мощь.

Громадный, прекраснотубый, — (бог) с парой буланных коней для блеска вложил себе в сомкнутые руки железную ваджру.

5. Он заполнил земное пространство, вдавил в небо светлые пространства.

Нет никого, Индра, подобного тебе: (Такой) не родился (и) не родится — Ты перерос все.

6. Кто еду смертных, принадлежащую врагу, отдает почитающему (его) —

Индра пусть поможет нам! Раздавай — много у тебя добра! Да получу я долю от твоего дара!

7. Опынение за опынением он дарит нам стада коров, (бог) с прямой силой духа.

Схвати обеими руками много сот добра! Вдохнови (нас)! Принеси богатства!

8. Опыняйся у выжатого (сомы) для мощи, о, герой, для дарения!

Ведь мы знаем, что у тебя много добра. Мы излили (тебе наши) желания: Так будь нашим покровителем!

9. Эти люди, о, Индра, делают (так) для тебя, что расцветает все лучшее.

Ты ведь видишь насквозь сокровище народа, не почитающего (богов, и их) вождя: Принеси нам их сокровище!¹

4. kratvāmahananuṣvadam bhī.
ma ā vāvṛdhe śavaḥ |

śriyaṣva upākayorni śiprī harī.
vān dadhe hastayorvajramāyasam

5. ā paprau pārthivam rajo bad-
badhe rocanā divi |

na tvāvānindra kaścana na jāto
na janiṣyate.ati viśvam vavakṣitha

6. yo aryo martabhojanam
parādadāti dāsuḥ |

indro asmabhyamśikṣatu vi bha-
jā bhūri te vasu bhakṣīya tava rād-
hasaḥ

7. made-made hi no dadiryūthā
ghavām ṛjukuratuḥ |

saṃ ghrbhāyapurū śatobhaya-
āhastyā vasu śiśhi rāya ā bhara

8. mādayasva sute sacā śavase
śūra rādhasaḥ |

vidmā hi tvāpurūvasumupa
kāmān sasṛjmahe.athā no.avitā
bhava

9. ete ta indra jantavo viśvam
puṣyanti vāryam |

antarhi khyojanānāmaryo vedo
adāsuṣaṃ teṣāṃ no veda ā bhara

В первой строфе гимна упоминается дракон (змея) асура Вритра, называемый также Ахи Будхнья (змея глубин), которого Индра уби-

¹ Ригведа. Т. 3. С. 97 — 99.

вает в одном из своих подвигов. Эта битва Индры и Вритры представляет собой парадигмальный эпизод древнеиндийской ведической титаномохии, имеющей свои аналоги во всех остальных магистральных версиях индоевропейской мифологии — как эллинской, так и иранской (в Иране под именем «убийцы Вритры» фигурирует бог войны и победы Веретрагна, прямой аналог Индры). Дракон Вритра описывается как сын хтонической богини Дану, матери всех асуров. О нем говорится как о строителе 99 башен и о «запирателе» рек. Дракон Вритра пленил реки и перекрыл их течение, обрекая мир и землю на бесплодие.

Битва с Вритрой описана в Ведах и особенно в сопровождающих их индийских легендах драматически: в одних случаях Вритра проглатывает Индру, в других — сокрушает его челюсти. Но, в конце концов, Индра побеждает противника, который обрушивается на землю и сам разрушает свои 99 башен. По другой версии, Индра убивает Вритру с помощью морской пены в сумерках. Таким образом, Индра освобождает воды и восстанавливает естественный порядок на земле.

Ведическая титаномохия: Индра против Змея

В этом сюжете мы видим более жесткое противостояние небесных богов хтоническим и матриархальным могуществам, которое является доминантой в иранской религиозно-философской структуре¹ и которое мы неизменно встречаем в коренной мифологии Турана². Мы видим, однако, это напряжение и в индуизме, при этом сами гимны Самхиты чаще всего опускают подробности и детали битвы, выпукло обозначающиеся лишь в Пуранах. Но за самим упоминанием титула Индры как «убийцы Вритры» легко распознать ссылку на присущую всем формам индоевропейского Логоса титаномохию и ее (подчас довольно драматические) эпизоды.

Индра выступает в этом гимне и во многих других аналогичных ему как военный предводитель, военачальник и бог воинств, ведущий за собой небесные полки и племена ариев, вступающих в сражения со своими противниками.

Индра изображается конным воином с палицей (ваджрой) в руке. Как мы видим, он постоянно связывается со священным опьянением, а его буйство и ярость сопоставляются с экстатическими состояниями, даруемыми Сомой.

¹ Дутин А.Г. Ноомохия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дутин А.Г. Ноомохия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

В другом гимне подчеркивается связь Индры с царской властью и универсальность его владычества над всеми регионами мира:

10. Индра повелевает небом, Индра — землей, Индра — водами, Индра — также горами,
10. indro diva indra īse prthivya indro apāmindra itparvatānām |

Индра — сильными, Индра — также мудрыми. Индру надо призывать в мире и в походе — Индру.
indro vṛdhāmindra in medhirāṇā-mindrahkṣeme yoghe havya indrah

11. Индра выступает над ночами, возросший вы(стучает) над днями, Он вы(стучает) над воздушным пространством, вы(стучает) над областью океана,
11. prāktubhya indrah pra vṛdho ahabhyaḥ prāntarikṣāt prasamudrasya dhāseḥ |

Вы(стучает) над протяженностью ветра, вы(стучает) над краем земли, вы(стучает) над реками, вы(стучает) над поселениями.
pra vātasya prathasaḥ pra jmo antātpa sindhubhyo ririce pra kṣi-tibhyaḥ

(...) (...) (...)

13. (Ему,) в самом деле, под(чинились) месяцы, под(чинились) и леса, под(чинились) растения, под(чинились) горы,
13. anvaha māsā anvid vanānyan-voṣadhīranu parvatāsaḥ |

Под(чинились) охотно Индре две половины вселенной, под(чинились) воды, когда он родился¹.
anvindrah rodasī vāvaśāne anvāpo ajiyatajāyamānam

Индра и его специфические черты становятся в индуизме образцом воинов-кшатриев, архетипом вселенского правителя и царя (раджа).

Третья функция: близнецы боги вайшьев (Ашвины)

Братья-близнецы Ашвины выполняют в Ригведе роль богов третьей варны, и в соответствии с основным занятием индоевропейских кочевников они оказываются связанными с лошадьми, главным животным кочевого быта евразийских ариев². Ашвины предстают в образе двух коней, везущих по небу солнечную колесницу. Вместе с тем

¹ Ригведа. Т. 3. С. 234.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

они олицетворяют вечернюю и утреннюю звезду — Афродиту (Венеру), Люцифера римлян. Отсюда их связь с богиней зари Ушас.

V, 76. К Ашвинам

1. Агни освещает лик утренних зорь. Идя к богам, поднялись речи вдохновенных.

В наши края приезжайте сейчас, о двое колесничих, о Ашвины, к закипевшему горячему молоку!

2. Они не пропускают приготовленного места, (два бога), приходящие лучше всех. Здесь, рядом, с Ашвины, вы сейчас воспеты

Как приходящие лучше всех в конце дня со (своей) помощью, как самые благодатные в случае нужды для почитающего (вас).

3. А также приходите ко времени доения коров, рано утром, в полдень, на восходе солнца,

Днем, ночью с самой благодатной помощью! Питье сейчас, о Ашвины, не заставило себя ждать.

4. Ведь это же издавна ваше место, (ваша) родина, этот дом, о Ашвины, это жилище.

К нам с высокого неба, с горы, Из вод приезжайте, привозя жертвенную услугу, усиление!

5. Да соединимся мы с сиюминутной помощью Ашвинов, ободряющей, приводящей к хорошей цели!

Привезите вы двое нам богатство, а также мужей, о бессмертные, и все дары, приносящие счастье!¹

V, 76.

1. ā bhāty aghnir uṣasām anīkam ud
viprāṇāṃ devayā vāco asthuh |
arvāñcā nūnam rathyeha yātam
pīpivāṃsam aśvinā gharmam acha

2. na saṃskṛtam pra mimīto gha-
miṣṭhānti nūnam aśvinopastuteha |
divābhipitve 'vasāghamiṣṭhā praty
avartim dāsuṣe śambhaviṣṭhā

3. utā yātam saṃghave prātar ahno
madhyamdina uditā sūryasya |
divā naktam avasā śamtamena ne-
dānīm pītir aśvinā tatāna

4. idaṃ hi vām pradivi sthānam oka
ime ghrhā aśvinedaṃ duroṇam |
ā no divo brhataḥ parvatād ādbhyo
yātam iṣam ūrjam vahantā

5. sam aśvinor avasā nūtanena may-
obhuvā supranītī ghamema |
ā no rayim vahatam ota vīrān ā viś-
vāny amṛtā saubhaghāni

¹ Ригведа. Т. 2. С. 79.

Ашвины ответственны за сакрализацию «простых человеческих дел»¹: выполнение работ по уходу за скотом, выгон его на пастбища, приготовление пищи, многочисленные работы по домохозяйству. Так как основная экономическая практика древних ариев была связана именно с лошадьми и коровами (включая эпизодические и редкие на ранних этапах сельскохозяйственные работы), то Ашвины выступают как божественное измерение третьей варны — вайшьев, занятой в первую очередь производством продуктов питания и иных материальных вещей. В индуистских текстах неоднократно используется метафора — «кшатрии едят вайшьев», что означает, что именно третья варна обеспечивает высшие касты — брахмáнов и кшатриев — продуктами питания, и в этом состоит сакральность их функции: отдавая плоды своего труда высшим варнам (часть чего идет на жертвы богам), вайшьи соучаствуют в сакрализационном цикле мироздания, в укреплении и осуществлении дхармы — через них материальное восходит к небесному и духовному. Поэтому призыв Ашвинов в дом в данном гимне Ригведы эквивалентен вскрытию этой циркуляции и пожеланию того, чтобы она была непрерывной и разворачивалась беспрепятственно.

Культура победивших богов

Строгая вертикальная иерархия пронизывает все миры и все уровни онтологии, космологии, гносеологии и социологии. Представителей каждой варны индуизм наделяет особым бытием: брахмáны состоят из света, кшатрии — из огня, вайшьи — из огня, смешанного с тьмой и материей. Все три высшие варны двиджа, дваждырожденных (вторым рождением является кастовая инициация — упайяна), представляют собой, таким образом, *градиенты Света* — максимально чистого в случае брахмáнов и существенно затемненного — в случае вайшьев. При этом каждая варна имеет свои ритуалы, профессиональные занятия, молитвы, ценности, этические системы нормативного поведения, жизненные цели. Так, жизненной целью брахмáнов является джнана, познание; кшатриев — кама, желание; вайшьев — артка, материальные предметы (в том числе и предметы искусства). Точно такая же модель соответствует трем гунам, слоям космоса и специфике божеств. Нижние божества (Ашвины) покровительствуют скотоводам (их имя указывает на лошадь, ашва) и земледельцам.

¹ В поэме Н. Клюева «Мать Суббота» упомянут «ангел простых человеческих дел». См.: *Клюев Н. Сердце Единорога*. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 1999. С. 640 — 648. Та же идея лежит в основании японской школы дзэн-буддизма, дза-дзэн, ориентированной на глубинную метафизическую медитацию о простейших и незначительных деталях человеческого быта.

Высшие — брахманам и всей области познания, поэтому высшие боги (в позднейшем индуизме они представлены Тримурти — троицей богов Брахма, Вишну и Шива) являются «умными» (нозтическими) богами и имеют философский характер, воплощая в себе интеллектуальное измерение бытия, идеи и генады. Средние божества соответствуют фигурам и образам Мировой Души неоплатоников, отсюда их подчеркнутая страстность, эмоциональность и воинственность.

Среди ведических божеств мы встречаем и женские божества. В Ригведе преобладает богиня зари и ясного дня Ушас, и показательно, что чаще всего упоминаемое женское божество также описывается в терминах Света, Неба, блеска и чистоты.

По своей структуре религия Вед является радикально аполлонической, жестко патриархальной и солярно-небесной. Мы имеем дело с ярчайшей версией Логоса Аполлона, практически не оттененного никакой оппозицией. Это солярное изобильное излияние световых генад и эйдосов, беспрепятственно проливающих на «прозрачное» арийское мироздание, проникающих в явления природы, в звезды, светила, растения, животных и людей, и просвещающих всех их изнутри семантическим светом мысли. Этот гиперapolлонизм Вед отличается от дуалистической напряженности иранской Авесты в том, что альтернативная Свету инстанция, Тьма, ночь, земля, рассматриваются здесь не как эквиполентная оппозиция, но как горизонты единой сакральности, столь же необходимые и важные, как и все остальные. Так, Ригведа прославляет двух женщин-коров — мать и дочь — богиню Ночи и богиню Дня (Ушас); воздает почести богу Неба (Дьяусу) и богине Земли (Притхви). Характерен в этом смысле полностью позитивный гимн Ночи из Ригведы:

X, 127. К Ночи

1. Ночь, приближаясь, стала третьей

Во все стороны, богиня, множестве
глаз.

Она надела на себя все украшения.

2. Бессмертная богиня заполнила

Широкое (пространство), низины (и) высоты.

Светом она вытесняет мрак.

1. rātrī vyakhyadāyatī purutrā
devyakṣabhiḥ |

viśvādhi śriyo.adhit

2. orvapṛā amartyā nivato
devyudvataḥ |

jyotiṣā bādhatetamaḥ

3. Она выпроводила (свою) сестру

Ушас, (эта) приближающаяся богиня.

Пусть уйдет прочь также и мрак!

4. (Будь) нам сегодня (на благо), о, ты,

С чьим приходом мы успокоились,

Как птицы — в гнезде на дереве!

5. Успокоились деревни, У(спокоились), у кого есть ноги, у(спокоились), у кого есть крылья.

У(спокоились) даже коршуны, преследующие цель.

6. Удержи волчицу, волка!

Удержи вора, о, Ночь!

И будь легко проходящей для нас!

7. Ко мне подступил разукрашенный

Мрак, черный, сверкающий (звездами).

О, Ушас, искупи (его), как (искупают) долги!

8. Я пригнал к тебе (восхваления), как (пастух —) коров.

Выбирай себе, о дочь неба,

О, Ночь, как (выбирают) хвалу для победителя!¹

3. niru svasāramaskṛtośasaṃ devyāyati |

apedu hāsata tamaḥ

4. sā no adya yasyā vayaṃ ni te yāmannnavikṣmahi |

vṛkṣena vasatiṃ vayaḥ

5. ni ghrāmāso avikṣata ni padvanto ni pakṣiṇaḥ |

niśyenāśāścidarthinaḥ

6. yāvayā vṛkyam vṛkam yavaya stenamūrmye |

athā naḥsutarā bhava

7. upa mā pepiśat tamaḥ kṛṣṇam vyaktamasthita |

uśa meṇavāyāta

8. upa te ghā ivākaraṃ vṛṇiṣva duhitardivaḥ |

rātri stomaṃna jighyuṣe

В древнейших гимнах Вед триумф Света тотален и легкий, солярные могущества без труда преодолевают сопротивления материи и тьмы, которые не имеют субстанциональной плотности и не мешают эйдети-ческому порядку мира (дхарме) править аполлоническим сакральным космосом. Мы видим здесь высшую форму инклюзивности.

Но эта инклюзивность раннего изначального индуизма существенно отличается от инклюзивности позднего индуизма тем, что фигуры и образы тех сил, которые подлежат включению в общий сакральный космос, еще не приобрели автономии, веса, самостоятельности и могущества, способных создать проблематичные ситуа-

¹ Ригведа. Т. 3. С. 284 — 285.

ции ожесточенной титаномехии. Самхиты еще не знают напряженных и драматических битв дэвов и асуров, разворачивающихся с переменным успехом, расколов сакрального космоса, требующих восстановления, напряженных и трагических коллизий. Религия Вед — это религия легкой и уверенной победы небесных богов над своими противниками, причем настолько легкой и уверенной, что образ противников дается нечетко и размыто; это *традиция победивших богов*. В этом она чрезвычайно похожа на неоплатонизм Плотина и Прокла. Поэтому, отмечая данное сходство, ряд исследователей, в частности, крупнейший специалист по платонизму Эмиль Брейе¹, предположили влияние индуистских теорий на Плотина.

¹ Брейе Э. Философия Плотина.

Глава 7. Структура шрути

Четыре источника истины

В Упанишадах, составляющих самую философски разработанную и утонченную часть шрути, священных текстов, то есть собственно Веданту, мы видим окончательную форму ведической метафизики, которая легла в основу всех дальнейших построений индуизма и предопределила строго оформленные силовые линии индуистского Логоса.

Структура шрути традиционно рассматривается в индуизме следующим образом:

1. *Самхиты* представляют собой сами Веды (Ригведа, Самаведа, Атхарваведа и Яджурведа), то есть в основном гимны и сакральные формулы, произносимые во время ведийских обрядов. Хотя, как мы видели, на примере некоторых гимнов Ригведы, в них подчас содержатся философские, метафизические, онтологические и космологические учения, более тщательно развитые в иных разделах шрути.
2. *Брахманы* служат пояснениями к гимнам и обрядовым формулам, чаще всего развивая богословские и мифологические ассоциации или давая детализированные рекомендации относительно проведения ритуалов. Однако в духе индийской религиозной культуры они также содержат в себе значительное число философских доктринальных наставлений. Они предназначены для разных жреческих коллегий внутри варны брахманов, занятых отдельными сторонами и аспектами обрядовых практик.
3. *Араньяки* берут свое название от санскритского слова «аранья» — «лес». Уже в ведическую эпоху, но скорее всего тогда, когда арийские кочевники вплотную столкнулись с лесными массивами Индийского субконтинента (подлежащими либо вырубанию и сожжению для сельскохозяйственных нужд, либо являющихся зоной обитания архаических автохтонных племен), стало формироваться представление о приоритетной цели жизни высших варн — полном удалении от социальных практик и сосредоточении на личной аскезе и глубинном размышлении (дхьяна) о Брахмане и высших началах мира. Это удаление, отшельничество чаще всего ассоции-

ровалось с лесом как противоположностью селению (грана). Именно в лесу располагалось большинство отшельников (ванапрастха). Араньяки, таким образом, представляют собой тексты, специально предназначенные для тех, кто удалился от общественной жизни, чтобы достичь высшей цели — освобождения, мокша. Поэтому мы имеем дело с перетолковыванием ведических текстов в духе *личностных духовных практик* с соответствующей реинтерпретацией основных символов, идей, фигур и т. д.

4. *Упанишады* представляют собой завершение процесса ведической герменевтики, применительно к личностным духовным и созерцательным практикам. Упанишады считались тайным ядром всей ведической философии, так как предназначались не просто аскетам и отшельникам, но тем из них, кто продвинулся в своем созерцании дальше других, дойдя до высшей границы созерцания (дхьяна). Эту категорию индусы называли санньясин¹ или садху², что близко понятию «святой» в христианской культуре.

Таким образом, шрути имеют два полюса:

- 1) сами ведические гимны, Самхита, как основа божественной мудрости, сообщающая базовые священные воззрения на природу мира, богов, человека, общества,
- 2) и Упанишады, где все эти ведические формулы, фигуры и теории подлежат глубинной интериоризации и построенной на ней персональной реализации в ходе радикально преобразующей саму природу человека практики.

От Самхиты к Упанишадам лежит вектор превращения ведического знания в данные прямого и одновременно *трансцендентного опыта*, в ходе которого санньясин, следующий по пути аскезы (тапаса, нагнетенного и концентрированного жара «мыслящего присутствия»), полностью реализует ведические начала в самом себе, достигая:

- огромного внутреннего могущества, способности творить чудеса (сиддхи),
- высших уровней божественного состояния (обожение),
- и, наконец, полного освобождения от всех форм обусловленного бытия (мокша).

Эта последняя стадия есть достижение полного единства с Абсолютом или идеал «освобождения при жизни» (дживанмукта).

Вместе с тем возможна и иная симметрия шрути, которая определяет отношение Упанишад к Брахманам. Брахманы воплощают

¹ От слова *sannyāsa* — буквально «отречение».

² Слово *sādhu* (святой, отшельник, преуспевший в духовной практике) образовано от санскритского корня *sādh* — буквально «достичь цели», «сделать нечто прямым» или «возыметь силу над чем-то».

в себе путь обрядового индуизма, внешней стороны традиции, тогда как Упанишады — путь внутреннего, инициатического индуизма, в котором Веда открывают свою «тайную» сторону. Если внешний обряд необходим для поддержания порядка в природе и обществе и представляет собой движение по нисходящей — от трансцендентного Начала к природному миру, то внутренняя реализация выстраивает обратную траекторию — от телесного и конкретного человеческого существа в сторону Абсолюта-Брахмана. Сами по себе Веда описывают всю структуру вертикальной иерархии, а другие шрути приоритетно выбирают либо *нисходящий путь*, упорядочивающий низшее по канонам высшего (Брахманы), либо *восходящий путь*, призванный свернуть проявление и возвратиться к изначальному истоку (Упанишады)¹. Араньяки в таком случае занимают промежуточное положение между Брахманами и Упанишадами.

Четыре возраста жизни: снятие противоречия между внешним и внутренним

Четырехчастное деление шрути соотносилось в индуизме с четырьмя периодами человеческой жизни. Самхита соответствовала ученичеству, *брахмачарья*. Брахманы — фазе «домохозяина», *грихастха*. Араньяки — периоду отшельничества и уединения (*ванапрастха*). Упанишады — периоду странствования и отказа от каких-либо материальных нужд, как кульминации аскетического пути (*санньясин*). Таким образом, индуизм снимал противоречия между внешним и внутренним, отводя всему соответствующие места и временные периоды в структуре социального уклада. За обучением, когда «дваждырожденный» усваивает начала и основные законы священного знания, следует период полноценной и ответственной социальной активности, служащей для упорядочивания космической и социальной среды. Ближе к старости человеку предлагается сосредоточиться на внутренних вопросах, а в последний период жизни окончательно порвать все связи с обществом и погрузиться в глубину собственного «я», не имея ни собственности, ни обязательств, ни привязанности к какому-то конкретному месту (даже месту отшельничества).

Социолог Луи Дюмон (1911 — 1998), изучавший индийское общество², замечал, что это общество гармонично сочетает в себе две радикально противоположные установки, в большинстве других обществ приводящих к острому и трудно разрешимому конфликту: *холизм*

¹ Это точно соответствует фундаментальным неоплатоническим понятиям *πρόδος* и *ἐπίστροφῃ*.

² Дюмон А. *Homo hierarchicus*: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.

и индивидуализм. Под «холизмом» Дюмон понимает такое общество, где индивидуальное начало полностью снимается перед лицом исполняемой человеком социальной функции (роли), а под «индивидуализмом», напротив, общество, ставящее во главу угла человеческую личность как таковую, в полном отрыве от каких бы то ни было форм коллективной идентичности¹. По Дюмону, антагонизм этих двух взаимоисключающих подходов породил оппозицию между европейским Средневековьем (где доминировал холизм) и европейской цивилизацией Модерна (где установился безоговорочный примат индивидуума, кульминацией которого стали либерализм и идеология «прав человека»)². Холизм настаивает на том, что человек сам по себе есть не что иное, как *функция от целого*, тогда как индивидуализм видит общество как произвольную, и поэтому способную к постоянному изменению конструкцию, искусственно и всегда временно создаваемую балансом индивидуальных атомарных единиц — их конфликтами, консенсусом или организацией и реорганизацией во временные прагматически ориентированные коллективы (демократические партии или предпринимательские товарищества).

Индуизм предлагает не оппозицию, а синхронию обоих подходов: стадии брахмачарья и грихастха соответствуют радикально холистскому пониманию общества, кульминацией чего является сама система варн, где границы каст являются непреодолимыми, а вертикальные лифты вообще отсутствуют; индивидуум здесь перечеркнут, а холизм доведен до высшего предела. Но одновременно с этим идеал индуизма позитивно оценивает индивидуализм, и даже крайний индивидуализм, также доведенный до своего логического предела, что воплощается в идеалах отшельника (ванапрастха) и санньясина, и соответствует Араньякам и Упанишадом. Здесь личность полностью предоставлена самой себе и освобождена от каких бы то ни было социальных и материальных связей — вплоть до аскетической цели вообще освободиться от всякой телесности, то есть умереть при жизни (мокша). Но в отличие от западной истории это порождает не конфликт, а гармонию, поскольку оба начала — холизм и индивидуализм — помещаются на разные концептуальные, антропологические и социальные уровни. Индивидуализм в отличие от современного западного индивидуализма выражается не в жажде единоличного обладания (частная собственность), а, напротив, в полном отказе от всякой собственности, что снимает конфликтность с холистским обществом. Это не свобода делать и обладать, но *свобода не делать*

¹ Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.

² Дюмон Л. Homo aequalis. I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Nota Bene, 2000.

и не обладать. При этом, умаляя материальное в себе, аскет приращивает духовное, возвращает свое высшее Я, Сверх-Я, Атмана. Таким образом, в его удалении от холистского общества отшельник (ванапрастха) и санньясин не отвергают варны и ведический строй, но, напротив, укрепляют их, переводя любые формы социальной конфликтности и психологические трения в сферу духовной свободы, открытой для всех и каждого.

Всякий раз, когда этот четкий и ясно описанный и осмысленный водораздел индуистского социума нарушается или отвергается, рушится и гармония между холизмом и индивидуализмом, что приводит к искажению социально-космических, антропологических и космологических одновременно пропорций всеобъемлющей и инклюзивной индуистской метафизики. Именно так произошло с джайнизмом и буддизмом, вынужденными отрицать варны в пользу индивидуализма, на сей раз прямо противопоставленного холизму.

Это замечание чрезвычайно важно для того, чтобы адекватно понять индийскую геософию: гармонизация холизма и индивидуализма, как это отражено в структуре шрути, составляет ось всей индийской цивилизации, ее постоянную и неизменную структуру, ее идеал и норматив. При том, что в истории Индии от этой модели в разные эпохи общество отклонялось и подчас весьма существенно (особенно в эпоху Империй и расцвета «гетеродоксальных» учений — джайнизма, буддизма, чарвака локайи и т. д.), а в разных регионах Индии на этот баланс воздействовали многочисленные локальные факторы, именно представление о четырех последовательных периодах жизни и соответствующих им ориентациях в толковании общего для всей цивилизации корпуса Вед как источника всех сакральных знаний было тем постоянным и системообразующим элементом, который делал индийское общество самим собой, то есть составлял основу глубинной индийской идентичности. Вектор этой идентичности может быть определен как *движение от внешнего к внутреннему без всякой оппозиции между ними, без всякой недооценки значимости внешнего*.

Понять этот момент поможет внимательный анализ индуистской концепции майи (māyā), которая интерпретируется как *творящая мощь Бога, но не Он сам*. Понятие «творящей мощи» развито в идее богинь — или божественных шакти (śakti)¹, женских спутниц (супруг, паредра) главных богов, и лежит в основе одного из главных направлений индуизма — шактизма, ставящего культ «творящей женственности» во главу угла. Майя есть уникальная инстанция, которая на-

¹ Термин śakti означает, дословно, «мощь», «сила».

ходится между Богом и миром (человеком). Она одной стороной слита с Богом (Первоначалом), другой от Него отлична. Ее смысл в том, что она двойственна: *маяя и скрывает, и открывает Бога (Первоначало) одновременно*. Развертывая своей творческой мощью¹ мир, маяя обнаруживает именно себя, а точнее свою внешнюю сторону, другая же сторона остается сокрытой и слитой с мужским началом метафизики — самим Богом, Брахмой (Вишну, Шивой и т. д.). Таким образом, в отношении к майе правильны одновременно два подхода — ее почитание и принятие (как выражение Божества) и ее отвержение и рассеивание как завесы, Божество скрывающей, от него удаляющей. Майя не есть иллюзия перед лицом бытия; она есть бытие как иллюзия, поскольку никакого иного бытия нет. Все сущее есть маяя, знантио-дромическое выражение, открытие/сокрытие, амфиболический, всякий раз представляющий собой *coincidentia oppositorum*, а точнее, *complectio oppositorum* жест. Брахмачарья и грихастха чтут майю как истину. Отшельник (ванапрастха) и санньясин отвергают ее как ложь. И те и другие поступают абсолютно верно, но истина состоит лишь в *объединении* обеих позиций, в их *недуальном совмещении*, что кристально ясно выразит в более поздний — средневековый — период индийской истории Ади Шанкара, разработчик адвайта-ведантистской системы, представляющей собой совершенное и полностью законченное резюме ведической традиции.

¹ Слово «маяя», māyā, не имеет ясно установленной этимологии. Одни полагают, что оно близко к индоевропейскому понятию о «мощи», «возможности», откуда авестийское māyā — «магическая власть». Другие возводят его к корню *tap-* — «мыслить», «быть мудрым». Третьи видят в нем развитие семы от корня *tau-*, «рассеиваться», «исчезать», что соответствует значению «иллюзия». Четвертые полагают, что оно образовано от фонемы *mā*, означающей «мать», «женское начало».

Глава 8. Логос Упанишад

«Так говорил Праджапати, да, так говорил Праджапати»¹

Уточнив место и функции Упанишад в комплексе шрути, мы можем рассмотреть несколько характерных примеров того, как это выражается в конкретном материале данного типа священных текстов индуизма.

Одна из старейших Упанишад, «Чхандогья Упанишада», описывает аллегорически метафизическое различие между асурами и дэвами через постижение ими их истинного Я, Сверх-Я (Атмана). История начинается с того, что Праджапати, первобог и первая жертва, Господин жертвы, излагает в самом кратком виде учение об Атмане.

1. «Атман, который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание — истина, чья воля — истина, — того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать. Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана», — так сказал Праджапати.

2. Боги и асуры, — и те и другие, — услышали это. И они сказали: «Что же! Давайте искать того Атмана, найдя которого достигают и всех миров, и [исполнения] всех желаний». И вот Индра выступил среди богов, Вирочана — среди асуров. Не зная друг о друге, они приблизились к Праджапати с топливом в руках².

1. ya ātmāpahata-pāpmā vijāro vimrtyur vishoko vijighatso 'pipāśah satya-kāmah satya-sankalpah so 'nveshtavyah sa vijijñāsitavyah sa sarvāmsh ca lokān āpnoti sarvāmsh ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānānti ha prajāpatir uvāca

2. taddhobhaye devāsuraṁ anububudhire te hocur hanta tam ātmānam anvicchāmayam ātmāna anvishya sarvāmsh ca lokān āpnoti sarvāmsh ca kāmān iti

Это определение Атмана (от санскритского корня «ан», «дыхание») является фундаментальным для Логоса Упанишад. Атман в самом широком смысле есть субъект, то есть тот, кто представляет собой мыслящее присутствие. Однако этот субъект, по логике Упанишад и индуизма в целом, должен приоритетно быть направлен не на то, что находится перед ним и вокруг него, то есть не на «объект», но на

¹ Цитата из Чхандогья Упанишада: iti ha prajāpatir uvāca, prajāpatir uvāca.

² Упанишады. М.: Наука, 1993. Кн. 3. С. 137.

самого себя, в свои наиболее внутренние глубинные измерения. Поэтому имманентное «я» рассматривается не как конечная инстанция, но как начало пути вглубь. Человеческое «я» скрывает в себе более глубокое «я», которое, в свою очередь, скрывает еще более глубокое «я», и так вплоть до абсолютного «Я», или Сверх-Я (Параматмана), которое есть истина и бытие (оба слова передаются санскритским термином «сатья»). Мир по этой схеме складывается не из суммы субъекта и объекта, а из предельно радикализованного субъекта, который и есть основа и творец как частных субъектов, так и всей сферы объекта. «Найти Атмана (в себе)», то есть найти «Я» и есть ключ не только к познанию (гносеологии), но и к бытию (то есть к онтологии), а также к могуществу и обладанию, то есть удовлетворению желаний (блаженству). Это провозглашает Праджapati, Господин жертвы, призывая осуществить жертву — то есть пожертвовать всем во имя обретения того, что выше и важнее всего, во имя «Я» (Атмана).

В другом месте Чханодогья Упанишады говорится о том, что Брахман пребывает в сердце человека, в малом желудочке, где располагается точка изначального эфира или пространства (акаша).

1. В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос, в этом [обиталище] — малое пространство. То, что [находится] внутри него, и надо искать, то, поистине, и надо стремиться познать.

1. Atha yad idam asmin pundarīkam veshma 'sminn antarākāshas tasmin yad antas tad tad vāva vijijñāsitavyam iti

2. И если [ученики] скажут ему: «В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос, в этом [обиталище] малое пространство. Что же там такое находится, что надо искать, что, поистине, надо стремиться познать?»

2. tam ced brūyur yad idam asmin brahma-pure daharam pundarīkam veshma 'sminn antarākāshah kim tad atra vidyate yad anveshtavyam yad vāva vijijñāsitavyam iti sa brūyāt

3. Это пусть он скажет: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца. В нем заключены оба — небо и земля, оба — огонь и ветер, оба — солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, — все это заключено в нем»¹.

3. yāvān vā ayam ākāshas tāvān esho 'ntar-hṛdaya ākāsha ubhe asmin dyāvā-prthivī antar eva samāhite ubhāv-agnish ca vāyush ca sūryā candram asāv ubhau vidyun-nakshatrāni yac cāsyehāsti yac ca nāsti sarvam tad asmin samāhitam iti

¹ Упанишады. Кн. 3. С. 132.

От этой точки в сердце в разные стороны расходится 101 артерия (нади). Каждая артерия является одновременно солнечным лучом и внутренним каналом человеческого тела, по которым течет кровь (и распределяется сознание).

В сердце — сто и одна артерия,
Из них одна ведет к голове.

Идущий по ней вверх достигает
бессмертия.

Во все [стороны] служат выхода-
ми другие [артерии], служат выхо-
дами¹.

shatam chaikā ca hrdayasya nādyas
tāsām mūrdhānam abhinihsrtaikā

tayor dhvamāyann amrtatvam eti
vishvang-nganyā utkramane

bhavanty

utkramane bhavanti

Таким образом, существует 100 направлений, которые возможны для сердца, но лишь одно из них ведет к постижению истинного Атмана — того, что тождественен с Брахманом, учат Упанишады. В этом уникальность самих Упанишад: они ориентированы на проведение по этому единственному и тайному пути, двигаясь по которому еще при жизни можно достичь бессмертия и реализовать высшее тождество (формулой которого является сакральная фраза «тат твам аси», *tat tvam asi* — «я есть То»).

Показательно, что учение, провозглашенное Праджapati, является чем-то новым (то есть сокрытым, тайным) и для богов/дэвов, и для асуров (демонов, титанов). Ни те, ни другие не знают его, а, следовательно, оно является самым глубоким и трансцендентным знанием. Услышав о нем, и боги, и асуры посылают своих представителей — дэву Индру и асуру Вирочану — учиться у Праджapati (то есть «сидеть у ног учителя», что дословно означает понятие «упанишада», *upanishad*). Как и положено ученикам, посещающим учителя, они, приходя к нему, приносят дрова для жертвенного огня.

Далее, Упанишада рассказывает об ученичестве Индры и Вирочаны следующее:

3. Тридцать два года они жили [у него] в учениках. И Праджapati varshāni brahma-caryam ūshatus сказал им: «С каким желанием жили tau ha prajāpatir uvāca kim вы [здесь]?» Они сказали: «Атман, icchantāv avāstam iti который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание — истина, чья воля — истина, — того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать.

¹ Упанишады. Кн. 3. С. 136.

Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана», — так наставляют слова почтенного. Стремясь к этому [Атману], мы жили [здесь].

4. Праджapati сказал им: «Тот пуруша, который виден в глазу, — это Атман». И он сказал: «Это бессмертный, бесстрашный, это Брахман». — «А тот, который виден в воде и в зеркале, — кто он такой, почтенный?» — «Он и виден во всем этом», — сказал [Праджapati]¹.

4. tau hocatur ya ātmāpaha-
ta-pāpmā vijāro vimrtyur vis-
hoko vijighatso 'pipāsah sa-
tya-kāmah satya-sankalpah so
'nveshtavyah sa vijijñāsitavyah
sa sarvāmsh ca lokān āpnoti
sarvāmsh ca kāmān yas tam āt-
mānam anuvidya vijānānīti

В этом фрагменте следует обратить внимание на длительность обучения. Впервые Праджapati заговаривает с учениками только на 3-м году их обучения. С этим связана глубинная традиция обучения молчанием, составляющая существенную форму передачи невербальных знаний. В буддизме это воплощено в цветочной проповеди Будды, когда он вместо наставления собравшимся однажды в полном молчании поднял и показал цветок. Более поздний индийский философ Самкара (788 — 820) в своих комментариях на «Брахмасутру», ссылаясь на текст Упанишад, который в настоящее время идентифицировать не удастся, передает историю о том, как мудрец Бахва, в ответ на вопрос Баскалы об истинной природе Брахмана, погрузился в молчание. Тогда Баскала взмолился: «Наставь меня, Господин». Учитель продолжал молчать. Это повторилось еще и еще раз. Наконец, он прервал молчание и сказал: «Я учу тебя, но ты не следуешь за моим учением. Истинное Я (Атман) — это молчание»².

Солнечный человек в зрачке

Праджapati дает первый ответ на вопросы учеников: «Тот пуруша, который виден в глазу, — это Атман». И он сказал: «Это бессмертный, бесстрашный, это Брахман». Здесь мы видим одновременно несколько фундаментальных для всей метафизической структуры Упанишад идей.

Во-первых, и это самое главное, утверждается полное тождество Атмана и Брахмана, субъекта и Абсолютного Начала, предшествую-

¹ Упанишад. Кн. 3. С. 137.

² Radhakrishnan S. (ed.) The Principal Upaniśads. L.: Harper Collins publishers, 2011. P. 67.

щего разделению на субъект и объект. Брахман не объект и даже не абсолютный объект, он есть инстанция, которая творит все — и человека, и мир, и богов, и асуров, и высшие, и низшие области онтологии. Это и есть ось индуистской метафизики и главный тезис (позднейшей) Адвайта-веданты: «Атман есть Брахман». В этом суть всего индуизма, основа метафизики, теории познания и онтологии, а также посвящения и духовной реализации. Осознание этой истины, перевод этого тезиса в сферу конкретного опыта — постепенный или мгновенный — есть путь конкретного «освобождения» и главная высшая цель индуизма.

Во-вторых, речь идет о *Пуруше* («человеке в глазу»). В другой Упанишаде — «Брихадараньяка Упанишада» — тема «человека в глазу» получает более основательное развитие и связывается с метафизическим механизмом смерти. Умирая, арий осуществляет отождествление со своим солярным «Я», которое живет в солнечном круге (солярной мандале) так же, как малое «я» живет в зрачке правого глаза.

2. И то, что действительное, это то солнце. Тот пуруша, который [находится] в этом диске [солнца], и тот пуруша, который [находится] в правом глазу, — они оба основаны друг на друге. С помощью лучей первый основан на втором, с помощью жизненных сил — второй на первом. Когда [второй] собирается уйти [из жизни], то он видит этот диск чистым и эти лучи [солнца] больше не приходят к нему.

3. У того пуруши, который [находится] в этом диске [солнца], бхус — голова, [ибо] голова — одна и этот слог — один; бхувас — руки, [ибо] руки — две и этих слогов — два; свар — ноги [ибо], ноги — две и этих слогов — два. Его тайное имя — «день». Тот, кто знает это, разрушает зло и оставляет его [позади].

4. У того пуруши, который [находится] в правом глазу, бхус — голова, [ибо] голова — одна и этот

2. tad yat tat satyam asau sa ādityah. ya esa etasmin mandale puruso yas cāyam daksine'ksan purusah. tāv etāv anyo'nyasmin pratisthitau; rasmibhir eso'smin pratisthitah prānair ayam amusmin, sa yadotkramisyan bhavati. suddham evaitan mandalam pasyati. nainam ete rasmayah pratyāyanti.

3. ya esa etasmin mandale purushah, tasya bhur iti sirah; ekam sirah, ekam etad aksaram; bhuva iti bāhū; dvau ete aksare; svar iti pratisthā; dve pratisthe dve ete aksare. tasyopanisad ahar iti; hanti pāpmānam jahāti ca, ya evam veda.

4. yo'yam daksine'ksan purushah, tasya bhur iti sirah; ekam sirah, ekam etad aksaram; bhuva iti

слог — один бхувас — руки, bāhū; dvau bāhū; dve ete aksare; [ибо] руки — две и этих слогов — svar iti pratisthā; dve pratisthe, dve dva. свар — ноги, [ибо] ноги — две ete aksare. tasyopanisad aham iti; и этих слогов — два. Его тайное hanti pāpmānam jahāti ca, ya evam имя — «я». Тот, кто знает это, раз- veda. рушает зло и оставляет его [поза- ди]¹.

Этот пассаж начинается с отождествления бытия/истины (сатьям) и, соответственно, Брахмана с солнцем (адитья). Далее говорится о «пуруше в центре Абсолютного Начала (сатьям). Этот «пуруша солнца» (световой человек) и есть «пуруша глаза» — наше конкретное «я». Солнце и глаз — два главных условия видения, созерцания, суть *одно* — мир сделан из солнца (сознания трансцендентного субъекта) и мир постигается видящим субъектом; и оба — суть одно. Два субъекта (два пуруши, два духа) — световой и видящий (земной) — сопряжены друг с другом энантиодромической связью: световой человек (пуруша солнца) проецирует на зрачок (на человека в глазу) свои лучи, а человек отдает солнцу жизненные силы (прану), что составляет живой синтез души и ума. В момент смерти лучи светового человека более не ослепляют того, кто смотрит на них, и тогда он видит сам диск (мандалу), более не скрытый своими внешними (оживляющими смотрящего) проявлениями. Это самое главное: *увидеть солнечный диск без лучей*, в его самотождественной сути. Между малым атманом (пуруша в глазу) и большим Атманом (световым человеком) при жизни человека существует интенсивный обмен умными зидетическими лучами и жизненным дыханием (праной). Это поддерживает жизнь малого субъекта, но в то же время отделяет его от его же тайной *солнечной сути*. Лучи заслоняют солнце от глаза; жизненные потоки мешают человеку сосредоточиться на созерцании Единого и истинного (сатьям). Поэтому смерть малого субъекта целиком и полностью позитивна: она есть взлет и возврат к своей сущности безо всяких помех; два пуруши становятся одним — глаз и солнце более не разделены.

Следующая строфа поясняет структуру светового человека (пуруши солнца). Она представляет собой обратный, перевернутый образ обычного человека (и даже космического человека). Три упомянутые слоя — бхур (земля), бхувас (атмосфера) и свар (небо) — должны были быть расположены в обратном порядке: бхур — ноги, бхувас — руки, свар — голова; по крайней мере, так стоит земной человек — ногами на земле, головой обращенный к небу. Но световой человек перевернут: его голо-

¹ Упанишады. Кн. 1. С. 135 — 136.

ва направлена к земле, а ноги стоят на небе. В этой оппозиции сущность соотношения двух атманов — истинного солнечного и малого земного.

Четвертая строфа этой пятой брахманы пятой главы «Брихадараньяка Упанишада» почти дословно повторяет третью, но здесь речь идет о «человеке в глазу»; он тоже видит все перевернутым. Различие двух почти полностью повторяющих друг друга шлок лишь в одной букве: в первом случае имя «светового человека», Аполлона — «день» (ahar), во втором «я» (ahan). Фигуры высшего «Я» и низшего «я», как фигуры двух пуруш — солярного и земного — *перевернуты* относительно друг друга: они практически тождественны в своей сути, и весь секрет лишь в способности поменять буквы «р» и «н», а точнее отождествить их. В смерти это сделать легко, но задача индуса в том, чтобы осуществить эту перестановку еще *до* смерти, получив тем самым «освобождение при жизни».

Уроки дэву и асуру

Теперь мы подходим к третьей фазе учения Праджapati. Далее следует история о том, как Индра и Вирочана начинают искать идентификации атмана и задают вопрос о том, является ли атманом то существо, которое мы видим в зеркале? То есть физическое тело самого смотрящего.

Далее Праджapati советует Индре и Вирочане украсить себя красивыми одеждами и различными украшениями и снова посмотреть в зеркало (в воду).

(...)Праджapati сказал им: «Что вы видите?»

3. Они сказали: «Какие мы есть, почтенный, — разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные, — таковы и эти [наши подобия]: разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные». — «Это Атман, — сказал он, — это бессмертный, бесстрашный, это Брахман». И они удалились с успокоенным сердцем.

4. И, глядя им вслед, Праджapati сказал: «Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги

(...)tau ha prajāpatir uvāca kim pashyatha iti

3. tau hocatur yathavedam āvām bhagavah sādhy-alankṛtau suvasanaṁ parishkṛtau sva evam evemaṁ bhagavah sādhyalankṛtau suvasanaṁ parishkṛtāv ity eṣa ātmeti hovācītaṁ amṛtam abhayam etad brahmeti tau ha ānta-hṛdayau pravavrajatuh

4. tau hānvīkṣhya prajāpatir uvāca anupalabhyātmānam ananuvidyaṁ vrajato yatara etad upanishado bhaviṣyanti devā vāsura vā te

то или асуры, погибнут». И вот Вирочана с успокоенным сердцем пришел к асурам. Он передал им это учение: «Лишь тело следует здесь почитать, о теле следует заботиться. Почитающий здесь тело, заботящийся о теле достигает обоих миров — и этого и того».

5. Поэтому и по сей день о [человеке], не подающем [милости], неверующем, не совершающем жертвоприношений, говорят: «Увы, [он] — асура!», ибо это учение асуров¹.

parābhavishyantīti sa ha śānta-hrdaya eva virocana 'surān jagāma tebhya haitām upanishadam provāca ātmaiveha mahayya ātmā paricarya ātmānam eveha mahayann ātmānam paricharann ubhau lokāv avāpnōtīmam cāmum ceti

5. tasmād apy adyehādādānam ashreddadhānam ayajamānam āhura āsuro batety asurānām hy eshopanisha

Это место принципиально, так как описывает структуру Ноомахии, как ее понимает индуистская цивилизация в наиболее глубинной версии. Дэвы и асуры, боги и титаны в равной степени заинтересовались учением Праджапати, так как и тех, и других интересует последняя истина об истоке бытия. Поэтому их представители и направлены обучаться Упанишадом, тайному знанию у ног учителя. Праджапати начинает свой урок с молчания (32 года), указывая тем самым на апофатическую природу Атмана и его невыразимое тождество с Брахманом. Но ученики не понимают его, и тогда он переходит к дискурсивной форме обучения, разбив учение об Атмане на ступени. На первой ступени он показывает два первых шага идентификации: что есть «я» (атман)? Вначале это остенсивное указание на конкретное человеческое (а также божественное или титаническое) присутствие. Самотождество существа и его внешней формы. Эта форма демонстрируется через обычное отражение. Затем, на втором этапе, ее телесно-имманентное наличие (а телом бога вполне может быть какое-то природное явление — гроза, солнце, ветер, звезды, небо и даже человеческое тело, как в случае постведических аватар) украшается особыми способами (одежда, драгоценности, косметика), и тогда она приобретает особенно привлекательный вид, как не естественное, но культивируемое *присутствие*, как утонченная и обработанная данность. Греческий термин «космос» (κόσμος), украшение, вполне подходит к этой оформленной имманентности — плоти. Увидев космическое (украшенное) тело, Индра и Вирочана удовлетворяются ответом и постигают, что такое атман. «Я» для них — это факт

¹ Упанишад. Кн. 3. С. 138.

имманентного наличия (субъекта и объекта), но *наличия украшенного*, упорядоченного, окультуренного. И именно такая окультуренная имманентность отождествляется с высшим Брахманом, если атман, по словам Праджapati, есть Брахман (высшее начало).

Асура Вирочана полностью удовлетворен этим ответом, передает его остальным асурам, и они строят на этом отождествлении свою особую — строго имманентную — цивилизацию. Мощь отождествления Брахмана с окультуренной остенсивной данностью составляет *тайну титанов*: они соединяют в своей философии три начала — объективизм (абсолютизация имманентности), субъективизм (индивидуализм атомарного наличия) и искусственную композицию стихий (техническая цивилизация). Это — философия асуров/титанов, философия черного Логоса.

Возвращение Индры

Индра же, вначале согласившийся с высказыванием Праджapati, начинает колебаться в адекватности этого ответа и тем самым демонстрирует, что он относится к существам *более тонкой* (гносеологически и онтологически) природы, то есть проявляет принципиальное *отличие бога от асура*. Сцена выразительна.

1. Индра же, не дойдя до богов, усмотрел в этом [скрытую] опасность [и подумал]: «Ведь подобно тому как этот [Атман] разукрашен, когда тело разукрашено; прекрасно одет, когда оно прекрасно одето; наряжен, когда оно наряжено — точно так же он слеп, когда оно слепо; хром, когда оно хромает; изувечен, когда оно изувечено. Он гибнет вслед за гибелью этого тела. Я не вижу в этом добра».

2. И он снова пришел [к Праджapati] с топливом в руке¹.

1. atha hendro 'prāpyaiva devān etad bhayam dadarsha yathaiva khalv ayam asmin charīre sādhy-alankṛte sādhy-alankṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evaṁ evāyam asminn andhe 'ndho bhavati srāme srāmaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo 'syaiva śarīrasya nāśam anv eṣha nashyati nāham atra bhogyam paśhyāmīti

2. sa samit-pāṇih punar eṇyā tam ha prajāpatir uvāca maghavan yaś chānta-hṛdayaḥ prāvṛjīḥ sārḍham virocana kim icchan punar āgama iti

Индра возвращается к Праджapati, а Вирочана нет. Индра не удовлетворен ответом и хочет идти глубже. Титан Вирочана остается

¹ Упанишады. Кн. 3. С. 138.

на начальном уровне, бог Индра принимает решение подниматься выше. Далее он узнает от Праджапати, что не грубое тело (стхула-шарира) является атманом, но тело сновидений, тонкое тело (лингга-шарира). Сцена повторяется, Индра вначале принимает ответ, но, возвращаясь к богам, начинает колебаться, обнаруживает недостаточность ответа и снова приходит «с топливом в руках» к учителю. Тогда он узнает о причинном теле (карана-шарира) и о состоянии глубокого сна. И наконец, через 101 год обучения (это число соответствует числу артерий, нади, ведущих из «места Брахмы», в сердце) Индра узнает о том, что Атман еще выше и глубже состояния сна без сновидений, и что там за пределом абсолютного покоя, глубже и выше, чем чистое сознание без образов и чувств, коренится истинное тождество Атмана и Брахмана — как предел духовной аскезы, как «человек», обратный тому, который живет в нашем правом зрачке. Таким образом, Индра, реализуя свою божественность, восходит к тому уровню, который выше всех богов и откуда боги получили свое бытие — к изначальному Брахману, лишённому качеств (Брахман ниргуна), к пара-Брахману, где его собственное божественное «Я» превосходит самого себя и свои наиглубиннейшие измерения и становится Парам-Атманом. Так, на уровне определения природы субъекта происходит раскол между богами и титанами (асурами): асуры удовлетворяются телесно-имманентной эвиденцией (проваливаясь именно в силу такого отождествления в инфракорпоральный Тартар — Патала в индуизме), а боги восходят по эйдетической лестнице к сияющим высотам бытия и к его апофатическому истоку. Так титаномания ведических мифов в Упанишадах переходит в Ноомахию в ее кристально прозрачной форме.

Показательно, что в платонизме, и напрямую в диалоге Платона «Софист»¹, мы сталкиваемся с тождественной ситуацией. Приведем еще раз цитату, которую мы уже ранее воспроизводили в первом томе «Ноомахии»²:

Чужеземец. У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии.

Ξένος. καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γίγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

¹ Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

Тезтет. Как так?

Чужеземец. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.

Тезтет. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случилось встречаться и мне¹.

Это ситуация демона Вирокача и титанов. Такова позиция черного Логоса и философии Великой Матери. В эллинском контексте это соответствует атомизму, материализму, Демокриту и Эпикуру. В индуистском контексте — материалистической школе чарвака локайяка. В целом эта парадигма точно описывает научную картину мира европейского Модерна.

Им противостоят философы аполлонического толка (в частности, элеаты). В «Софисте» о них говорится так:

Чужеземец. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предумышленно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Тезтет, всегда происходит сильнейшая борьба².

Θεαίτητος. πῶς;

Ξένος. οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὺς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἰ τίς τι φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.

Θεαίτητος. ἡ δεινούς εἵρηκας ἄνδρας; ἤδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχνοῖς προσέτυχον.

Ξένος. τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι: τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν. ἐν μέσῳ

δὲ περὶ ταῦτα ἀπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις, ὃ Θεαίτητε, ἀεὶ συνέστηκεν.

¹ Платон. Софист. С. 313—314.

² Там же. С. 314.

В Упанишадах мы без труда узнаем в тех, кто обращен к высшим солярным идеям, богов и ведических ариев, идущих по пути высшего тождества и восходящих к солнечным истокам вещей, которые являются причинами феноменов. Это существа, обращенные к идеям, и они, по словам Платона, «защищаются как бы сверху», будучи сосредоточенными исключительно на Первоначале, которое есть исток бытия и вечность. Им противостоят асуры/титаны, следующие за и двусмысленной, и парадоксальной мощью майи, Шакти, чья суть в движении и становлении. «Сильнейшая борьба между ними» (*ḥlletos ámfotérων máχh*), о которой говорит Платон, и есть Ноомахия. Прилагательное *ḥlletos* (от *πλήλῃμι*, «наполнять» с отрицательной частицей *ḥ-*), переведенное здесь как «сильнейшая (борьба)» означает «бесконечная», «не завершаемая», «вечная». В Чханодогья Упанишаде и в других Упанишадах структура этой «бесконечной махии» описана предельно развернуто и полноценно.

Четыре состояния Атмана

Согласно индийской традиции, ядро всего учения Упанишад изложено в Мандукья Упанишаде, одной из самых коротких. В ней описываются четыре мира Брахмана, представленные как четыре состояния сознания (атмана). Ввиду ее значения для индуистского Логоса стоит привести ее полностью.

Мандукья Упанишада

Māndūkya Upanishad

1. Аум. Этот звук — все это. Вот 1. aum ity etad aksaram idam sar-
его разъяснение: Прошедшее, на- vam, tasyopavyākhyānam bhūtam
стоящее, будущее — все это и есть bhavad bhaviṣyad iti sarvam aumkā-
звук Аум. И то прочее, что за преде- ra eva yac cānyat trikālātītam tad apy
лами трех времен, — тоже звук Аум. aumkāra eva.

2. Ибо все это — Брахман. Этот 2. sarvaṁ hy etad brahma, ayam
Атман — Брахман. Этот Атман име- ātmā brahma, so'yam ātmā catuṣ-pāt.
ет четыре стопы.

3. [Находящаяся в] состоянии 3. jāgarita sthāno bahiṣ-prajñāḥ
бодрствования, познающая внеш- saptāṅga ekonaviṁśati-mukhaḥ sthū-
нее, из семи членов, из девятнад- la-bhug Vaiśvānaraḥ prathamāḥ pādah.
цати ртов, вкушающая грубое, вай-
шванара — [вот] первая стопа.

4. [Находящаяся в] состоянии 4. svapna-sthāno'ntaḥ-prajñāḥ sap-
сна, познающая внутреннее, из tāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ pravivik-
семи членов, из девятнадцати ртов, ta-bhuk taijaso dvītiyaḥ pādah.
вкушающая тонкое, тайджаса —
[вот] вторая стопа.

5. Когда уснувший не имеет ни- 5. *yatra supto na kaṁ cana kā-*
какого желания, не видит никакого *maṁna kaṁ cana svapnam paśyati*
сна, — это глубокий сон. [Нахо- *tat suṣupta-sthāna ekī-bhūtaḥ pra-*
дящаяся в] состоянии глубокого *jñānā-ghana hy ānanda-bhuk* се-
сна, ставшая единой, пронизанная *to-mukhaḥ prajñas tṛtīyaḥ pādaḥ*.
лишь познанием, состоящая из бла-
женства, вкушающая блаженство,
чье лицо — мысль, *праджня* — [вот]
третья стопа.

6. Это всеобщий владыка, это 6. *eṣa sarveśvaraḥ eṣa sarvajñaḥ,*
всезнающий, это внутренний пра- *eṣo'ntāryami eṣa yoniḥ sarvasya prab-*
витель, это источник всего, начало *havāpyayau hi bhūtānām.*
и конец существ.

7. Не познающей внутреннего, 7. *nāntaḥ-prajñam, na bahiḥ pra-*
не познающей внешнего, не по- *jñam, nobhayataḥ-prajñam, na pra-*
знающей обоих, не пронизанной *jñānā-ghanam, na prajñam, nāprajñam;*
[лишь] познанием, [не являющей- *adṛṣtam, avyavahārayam, agrāhyam,*
ся] ни познанием, ни не-позна- *alakṣaṇam, acintyam, avyapadeśyam,*
нием, *невидимой, неизреченной, ekātma-pratyaya-sāram, prapañco-*
неуловимой, неразличимой, немы- *paśamam, śāntam, śivam, advaitam,*
слимой, неуказуемой, сущностью *caturtham manyante, sa ātmā, sa vi-*
постижения единого Атмана, рас- *jñeyaḥ.*
творением проявленного мира,
успокоенной, приносящей счастье,
*недвойственной*¹ — считают чет-
вертую [стопу]. Это Атман, это над-
лежит распознать.

8. Это Атман в отношении 8. *so'yam ātmādhyakṣaram aum-*
к звукам, звук Аум в отношении *karo'dhimātram pādā mātṛā mātṛās ca*
к частям стопы [Атмана] — части, *pādā akāra ukāra makāra iti.*
и части — стопы: звук *а*, звук *у*,
звук *м*.

9. Состояние бодрствования, 9. *jāgarita-sthāno vaiśvānaro'kāraḥ*
вайшванара — звук *а*, первая часть *prathamā mātṛā'pter ādimattvād*
из-за достижения или же — пер- *vā'pnoti ha vai sarvān kāmān ādīś ca*
венства. Поистине, кто знает это, *bhavati ya evaṁ veda.*
достигает [исполнения] всех жела-
ний и бывает первым.

¹ Advaita.

10. Состояние сна, *тайджаса* — 10. svapna-sthānaḥ taijasa ukāro
звук у, вторая часть из-за возвы- dvitīyā mātrotkarṣāt ubhayatvādvot-
шения или же — обоюдности. По- karṣati ha vai jñāna-saṁtatīṁ samānaś
истине, кто знает это, возвышает ca bhavati nāsyābrahma-vit-kule bha-
непрерывность знания, бывает vati ya evam veda.
равным, в его роду не бывает не
знающего Брахмана.

11. Состояние глубокого сна, 11. suṣupta-sthānaḥ prājño makāras
праджня — звук м, третья часть из- tṛtīya mātṛā miter apīter vā minoti ha
за изменения или же — поглоще- vā idaṁ sarvam apītiś ca bhavati ya
ния. Поистине, кто знает это, из- evaṁ veda.
меряет все сущее и поглощает [его
в себе].

12. Не имеет частей четвертое 12. amātrās caturtho'vyavahāryaḥ
[состояние] — неизреченное, рас- prapañcopaśamaḥ sivo'dvaita evaṁ
творение проявленного мира, при- aumkāra ātmaiva, saṁviśaty āt-
носящее счастье, недвойственное. manā'tmānaṁ ya evaṁ veda ya evaṁ
Так звук Аум и есть Атман. Кто зна- veda.
ет это, проникает [своим] Атманом
в [высшего] Атмана¹.

Формула «ауам ātmā brahma», «атман есть Брахман» является квинтэссенцией учения Упанишад. Брахман един, и он не есть нечто отличное от Атмана. Атман содержится в Брахмане как следствие в причине, и творение миров — от тонкого к плотному, и познание миров — от плотного к тонкому, совершается как скольжение по степеням сознания, которое есть сам Брахман. Но это обнаруживается в самом начале (до творения) и в самом конце познания (после освобождения — точнее, в момент освобождения, так как такое познание и есть освобождение). В остальных стадиях атман (ложно) воспринимает себя как нечто *отличное* от Брахмана, и в этом заблуждении состоит возможность космогонии; как развертывание ошибочного представления атмана о том, что он есть нечто иное, нежели Брахман. Вселенная — телесная, душевная и даже духовная, суть три среза *великой ошибки*, которая, однако, *необходима* и происходит из Брахмана как его игра (лила), в ходе которой он набрасывает на самого себя покрывало и сам же срывает его: спускается и поднимается, удаляется и возвращается. Атман — сознание; человек, а также боги, асуры, духи и другие существа суть сечения на оси Атмана,

¹ Упанишады. Т. 2. С. 201 — 202.

градиенты игры, где истина замысловато переплетена с заблуждением. Расплести эту сложную нить и призваны Упанишады, сообщающие сразу последнюю истину, а дальше предоставляющие возможность постигать ее в зависимости от способностей и усилий того, кто ее удостоился. В более поздние периоды философы Веданты станут рассматривать именно Мандукья Упанишаду как самое емкое и краткое воплощение всего глубинного учения Вед.

Огненный Дионис и абсолютная вертикаль индуизма

*Ядро Индуистской цивилизации строится на основе ведического мировоззрения, получившего свою финализацию в Логосе Упанишад. По всем признакам этот Логос является радикально солнечным, аполлоническим и индоевропейским. Однако он отличается от иранского Логоса тем, что дуализм между Светом и Тьмой, а также Ноомахия, в нем, безусловно присутствующие, строятся совершенно иным, инклюзивным образом, и фигура, соответствующая Логосу Диониса (с его энантиодромией и амбивалентностью), присутствует в ведическом корпусе с самого начала, составляя его фундаментальное отличие (не случайно ряд греческих легенд называют именно Индию родиной Диониса, и в разных контекстах связывают его с ней — например, индийский поход Диониса¹, повторенный походом Александра Великого, считавшегося «новым Дионисом», своего рода «аватаром» Диониса). При этом *индийский Дионис* отличается подчеркнуто солнечной небесной природой; у него нет никаких хтонических и матриархальных черт, отчасти свойственных Дионису эллинскому. Этот Дионис — огонь-Агни, огненный Дионис и Дионис Сомы, опьяняющий богов.*

Эта парадигма определяет глубинную и неизменную в основных чертах культуру индуизма, выражает индуистскую идентичность, предопределяет сам индуистский Dasein. В сочетании общества, построенного на строгой иерархии варн с идеалом радикального аскетизма, сосредоточенного на атмане, проявляется дух Индии, характеризующий ее с древнейшей ведической эпохи до настоящего времени. Веды и Веданта и есть Индия как таковая, *индуистская Индия*. Соответственно, все изменения, исторические трансформации, коллизии и драматические повороты политической судьбы индусов в последние три тысячи лет и вплоть до настоящего времени следует соотносить именно с этим солярным Логосом — религиозным, фило-

¹ Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997.

софским, социальным и политическим. Причем выражение этого Логоса в форме глубинной и прекрасно отрефлексированной детально разработанной *философии* составляет отличие именно индийской цивилизации, и является более ранним и даже более фундаментальным и нюансированным примером философской цивилизации, нежели цивилизация греческая. Вершины солярного созерцания, которые мы встречаем у Платона и Аристотеля, а также у платоников Средиземноморья, в ведическом круге, и особенно в философии Упанишад представлены в более ранней и чаще всего более совершенной и более законченной форме. В этом смысле тезис Рене Генона о том, что индийская традиция является прямой наследницей Примордиальной Традиции и отождествление им *Sophia Perennis* с *санатана дхармой* индусов можно считать вполне обоснованным. Аналогов Упанишад ни в одной индоевропейской культуре (не говоря уже об остальных) нет даже в отдаленном приближении, и если мы справедливо восхищаемся вертикальной мыслью платонизма, то сколь более вертикальной и солнечной, более аполлонической и совершенной является философия Упанишад.

Глава 9. Религия даса

Виды периферии

Если структура религии, культов, обрядов и социальных функций трех высших варн подробно описана в Ведах и огромном корпусе комментариев к ним, то о религии шудр и тем более чандал, неприкасаемых (далитов) мы имеем самые скудные сведения. Однако совершенно очевидно, что огромные массы древнего населения Индийского континента, проживавшего на нем до прихода ведических ариев, должны были иметь свои собственные религиозные системы, а кроме того, низшие касты, принудительно отстраненные системой варн от участия в индуистских религиозных обрядах и церемониях, не могли не испытывать на себе влияния индуизма и так или иначе перетолковывать его в своих социальных группах. Поскольку, скорее всего, обе эти группы — и посторонние для брахманического арийского индуизма племена автохтонов, и низшие касты (шудры и чандалы) — в определенной степени сливались в общую категорию «даса»¹, вначале означавшую «враги», а затем «слуги», то этот культурный круг можно условно назвать «кругом религии даса», включающим в себя широкие области неарийских племен (в первую очередь, дравидов², но также австронезийцев — например, народ мунда), сохранивших определенную автономию и дистанцию от индуизма, и культуры интегрированных в индуизм, но поставленных вне трех варн дваждырожденных, каст (шудр и чандал). Вероятно, к этой же категории следует отнести и трудно фиксируемые религиозные течения и тенденции древнейшей Индской цивилизации, которая исчезла вместе с падением городов в эпоху массовой миграции ариев, но, возможно, отчасти сохранилась в сельских местностях, где такого

¹ Синонимом термина «даса», *dāsa* в раннем санскрите было другое слово — *млечча*, также означающее народы и общества, находящиеся вне структуры варн. Однако этот термин сохранил свое значение и позднее, не приобретая, в отличие от термина «даса», смысла «работников», «помощников», низших каст, включенных в общество ариев, дваждырожденных. Слово «млечча», *mlēccha* означало те народы, которые оставались внешними, посторонними на всех этапах, включая те, с которыми индусы сталкивались в лице многочисленных волн завоевателей, приходивших в долину Инда и Ганга с северо-запада.

² *Jyengar T.R. Sessa. Dravidian India. New Delhi: Asian Educational Services, 1982.*

резкого перехода от одной цивилизации к другой не произошло и интеграция в арийский брахманизм затянулась на многие века и даже тысячелетия. Относительная открытость и гибкость индуизма оставляла место этим типам религии на периферии своего собственного пантеона, и в этой «промежуточной» зоне сложилась параллельная официальному индуизму «религия», гораздо менее артикулированная и оформленная, чем собственно индуизм, и подчас использующая фигуры, образы и обряды, заимствованные из индуизма, но перетолкованные в совершенно ином ключе.

Сложность и полиэтничность индийского общества, а также наличие определенной индуистской цензуры не позволяет достоверно реконструировать картину «параллельной индуистской религиозности», поэтому в этом отношении мы можем выдвинуть только самые предварительные и общие гипотезы, нуждающиеся в более точной верификации. При этом мы исходим больше из закономерностей ноологии, а также этносоциологии и антропологии, нежели из анализа эмпирического материала.

Культы даса

Можно предположить, что признаками «круга религии даса» является следующее: фигура бога Шивы, культ Великой Матери, некоторые теории и практики тантризма и шактизма, девициональный бхактизм и его обоснование в двайта-веданте, культы духов и бродячих влияний у шудр, элементы архаических доарийских религий у автохтонных племен.

Культ бога Шивы, который, хотя и был отождествлен с ведическим Рудрой¹ и получил фундаментальное развитие в брахманистской литературе, став одной из двух магистральных линий индуизма наряду с вишнуизмом, скорее всего, имеет автохтонные дравидские корни. Именно это утверждают представители современного религиозного движения тамилы, настаивающие на дравидских истоках шиваизма, который они считают продолжением доведической религии индийских автохтонов. Если эта гипотеза, получившая достаточно широкое распространение, верна, то весь круг индуистского шиваизма, составляющий значительную часть индуистской религии

¹ Это отождествление связано тождеством смысла индоевропейского слова «рудра», *rudra* и дравидского «шива», *śiva* — оба означают «красный», что дает повод говорить о дравидском происхождении фигуры Шивы. Термин «Шива», как прилагательное ведического бога Рудры, имеющего довольно зловещие черты (бог болезней, грома, смерти, уничтожения), встречается уже в Яджурведе и позднее постепенно вытесняет имя Рудра.

и философии в постведическую эпоху может рассматриваться как промежуточное поле и зона взаимных контактов между изначальной религией Вед, постведическим индуизмом и доарийской религией Индии.

Шиваитская гипотеза применительно к (автохтонной) дравидской религии прекрасно сочетается с интеграцией в индуизм доарийских культов *Великой Матери* или *Великой Богини*, элементы которых можно установить на основании археологических данных в Древней Индии. В таком случае широкий спектр того, что принято называть *шактизмом*, поклонением Шри Бхагавати или Парашакти, Великой Матери в ее различных выражениях и воплощениях, можно отнести к этим культам, типологически близким к «даса» и более открытым для них (менее строгим, нежели жесткие правила кастового индуизма). Особое значение могут играть культы черной богини Дурги и Кали, темной спутницы Шивы. Особенно следует выделить фигуру богини Матанги, которую почитают предметами, считающимися в индуизме «загрязненными», «оскверненными», «нечистыми»: объедками пищи, одеждой покойников, загрязненными месячными тканями и т. д. Матанги называется «богиней объектов» (Уччишта Дэви) и «богиней чандал» (Чандалини Дэви), и ее культ, как правило, был характерен для внекастовых социальных общин. В Непале чандалы до сих пор приносят Матанги соответствующие жертвы на специальных «алтарях», чваса, расположенных на кладбищах, перекрестках и свалках. Наряду с шиваизмом шактизм вполне может рассматриваться (в отдельных своих направлениях) как продолжение доарийской традиции. Так, во многих дравидских селениях жреческие функции выполняют женщины. Вероятно, принятый в индуизме обряд «пуджа» («подношение») также имел дравидские корни и изначально исполнялся исключительно жрицами. В центре многих дравидских селений находится святилище женского божества Амман (или Мариамман)¹, тогда как мужское божество Кавал Катвул (*kāval kaṭavuḷ*) имеет свое святилище на периферии. Кроме того, среди дравидов издревле зафиксированы особые формы сакральной женской одержимости, напоминающие поведение греческих менад или фиад².

К этой же категории шиваитских и шактистских культов относятся различные направления *индийской Тантры*, в которой ставится акцент на использовании эротической энергии в целях духовной реализации, но в некоторых случаях тантристские практики опуска-

¹ Другие типично дравидские (тамильские) женские божества Аламелу (или Аламелу Манга), Корпави.

² *Gächter O. Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

ются на уровень «сексуальной магии», существенно отклоняющейся от нормативов классического индуизма. Мирча Элиаде пишет по этому поводу:

Тантрический синтез, включавший много элементов доарийской, аборигенной духовности, распространился далеко за пределы Индии, достигнув через Тибет и Монголию крайнего севера Азии и через острова Индийского океана Южных морей. Но этот культурный феномен является относительно поздним, начало его совпадает с подъемом тантризма (шестой-седьмой век нашей эры). Если мы будем учитывать тот факт, что тантрический синтез, особенно его народные элементы (ритуальная магия, мантраяна и т. д.), поглотил значительное число элементов культуры аборигенов, то вывод напрашивается сам собой. Именно подвергшаяся сильному азиатскому влиянию Индия распространила так далеко свою духовную культуру, а не Индия Вед и Брахман¹.

Особенно показательны некоторые тантристские школы капаликов и агхори, представляющие собой сознательный и последовательный антиномизм в отношении всей структуры того, что считается нормативной сакральностью в ведической брахманистской традиции.

Особым направлением индуизма в постведическую эпоху становится *бхактизм*, то есть форма девиционального, эмотивно-психологического почитания Бога как личности, вызывающей чувство персональной преданности и аффективного стремления. В бхактизме доминируют эмоциональный подход и персонализация Бога, придание ему личностных и даже индивидуальных свойств. Жертвоприношение низшего эго в пользу высшего Я, Атмана, составляет важнейшую линию Веданты, но в бхактизме (как индуистском, так и буддистском, и джайнистском) личная преданность не компенсируется второй стадией утверждения трансцендентного Атмана, тождественного Брахману, поэтому сохраняется двойственность между любящим и преданным (жертвующим собой), бхактом, и (близким, но всякий раз все равно недоступным и далеким) объектом любви и преданности. В философской традиции метафизика бхактизма обосновывается двайта-ведантистской традицией Мадхвачарьи, ставящей акцент на личном боге, отождествляемом с Вишну. Этот бхактистский момент стилистически чужд изначальной индоевропейской традиции и отражает формы доарийской религиозности — дравидской или еще более ранней, австронезийской (народы манду).

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 290 – 291.

Это снова проникательно подмечает Мирча Элиаде:

Что же касается бхакти, то оно, без сомнения, по своей структуре является автохтонным, дравидийским или додравидийским; в любом случае, бхакти играло важную роль в индуизме, очищая его от крайностей магии и ритуальной схоластики. Бхакти адресовалось или Богу, или Великой Богине, или одной из множества грамадават, которые ее представляли¹.

Можно предположить, что часть индийских архаических доарийских племен преимущественно почитают божества, наделенные в классическом индуизме отрицательными или второстепенными характеристиками — *асуров, якшей, ракшасов*, а также *претха, бхути* и т. д. Согласно М. Элиаде:

Якши и якшини образуют большую группу местных божеств, в которую индуисты, в конце концов, включили все малозначительные религиозные формы, в основном — автохтонные. Термин *якша* впервые упоминается в «Джайминия-брахмане» (III, 203, 272), в которой он означает «поразительную вещь», и только начиная с «Грихья-сутры» он, как правило, начинает употребляться в значении «дух», «гений». «Махабхарате» *якши* уже довольно хорошо известны, и в одной из поздних, по времени создания, частей этой эпической поэмы говорится, что люди «саттвического» характера поклоняются богам (дэвам), люди «раджасического» характера почитают «*якш*» и «*ракшасов*», а те, чей характер «тамасический», — претов (призраков) и *бхутов* (духов мертвых, как правило, злых). Это является первой попыткой поглощения индуизмом значительного числа гениев и демонов автохтонных религий и их классификации. Лишь у немногих из *якш* были имена, но Кумарасвами считает весьма вероятным, что богини Ситала, Олабиби (богиня холеры), Семеро Матерей (отчасти связанных с Куберой, «царем» *якшей*), шестьдесят четыре йогини и дакини, некоторые виды дэви и почти все божества Южной Индии первоначально были *якшами*, то есть считались таковыми в брахманических кругах. Во всяком случае, *якши* и *якшини* были объектами автохтонных религиозных культов, поэтому и индуизм, и буддизм были вынуждены их ассимилировать (Харити, мать демонов, бывшая первоначально богиней оспы, стала весьма важной буддистской *якшини*)².

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 314.

² Там же. С. 311–312.

В некоторых течениях тамильских сепаратистов на Цейлоне мы видим стремление установить культ асуры Раваны, главного противника Рамы в эпосе «Рамаяна». Представители этой тенденции подчеркивают тот факт, что асура Равана описывается как брахмáн. В индуистских текстах такого рода ассоциации асуров с аскетами, подвижниками, могущественными и победоносными царями встречаются довольно часто. С другой стороны, «Упанишады» (в частности, «Брихадараньяка Упанишада»¹) толкуют бога Пушана как бога шудр. В Ведах Пушан связывается с солнцем, но затем становится все более и более периферийным и начинает выступать как покровитель дорог (скитаний, странствий), податель материальных благ и проводник умерших душ в царство Ямы, бога мертвых. Разгневанный тем, что его не позвали на обряд жертвоприношения Дакши, Шива выбивает Пушану зубы.

Сюда же могут относиться культы бога смерти Ямы. «Махабхарата» распределяет кастовые особенности культов таким образом: брахмáны почитают дэвов, кшатрии и вайшьи яшей, а шудры — претха и бхути, то есть дословно «теней» и «умерших душ».

Наконец, известно, что ряд архаических племен сохранили свои древнейшие культы и мифы в древнейшем состоянии, будучи практически незатронутыми индуизмом. Это более всего отражается в феномене «грамадэвата» — «деревенских божеств», преимущественно женских или андрогинных (Кадавал), который является широко распространенным явлением в Южной Индии, особенно там, где преобладают дравидские и австронезийские этнические группы. Это также составляет определенный полюс в «параллельной религии», который, будучи тщательно исследован, может обнаружить интересные аналогии с индуистской культурой через промежуточные формы постведического индуизма и локальные культы дравидского населения.

О культе «деревенских божеств» Элиаде пишет:

Грамадэваты представляют для нас особый интерес, потому что в их культ включены необычайно архаичные элементы. Вся религиозная жизнь Южной Индии сосредоточена вокруг этих местных божеств, являющихся как бы проявлениями Великой Богини. Именно этот тип культа повсеместно внедрился в ту разновидность индуизма, которая была распространена среди широких слоев населения; в поклонении грамадаватам Индия заново открыла свою религиозную ориентацию. Среди имен Великой Богини, под которыми она

¹ Radhakrishnan S. (ed.) The Principal Upaniśads. P. 170.

обнаруживает свое присутствие посредством этих «сельских богинь», мы отметим Илламу, Мариамму, Пидари и Амбику (от дравидийского корня, аммау «мать»). Повсеместно в качестве их идолов используются простые каменные изображения женского полового органа — «йони». Но Великая Богиня дравидов, в отличие от Кали-Дурги, не обладает какими-либо чертами оргиастичного и кровожадного божества. Следы существования древнейшего двуполого Великого Бога (Кадавала) все еще заметны, но его роль в культе крайне незначительна. Среди имен дравидийского Великого Бога мы отметим имя Йог, появившееся, вероятно, после его отождествления с Шивой¹.

Альтернативная идентичность Индии: историал дравидов и далитов

Этот неиндоевропейский пласт индийской религиозности чаще всего упускается из виду, так как индуистский историал отражает, естественно, точку зрения доминирующего культурного слоя — то есть брахманического ведического арийского общества, основанного на системе варн. Именно с этой позиции принято рассматривать индийскую цивилизацию на Западе: в центре внимания лежит корпус санскритских религиозных текстов и классический образ ведической и постведической Индии, сохраняющей свою идентичность неизменной практически вплоть до настоящего времени. До определенной степени это вполне оправдано, так как санскритская культура и представляет собой цивилизационную доминанту и лежит в основе индийского Логоса и той индийской экзистенциальной идентичности (индийского Dasein'a), на которой этот Логос строится. Но для полноты картины следует учитывать и этот второй полюс («религию даса»), такой же многоуровневый и многовекторный, как и сам индуизм, имеющий множество локальных вариантов. В XX веке носители этого начала в индийском обществе попытались в общих чертах (вос)создать особый историал, альтернативный брахманическому (хиндутве).

Двумя наиболее масштабными тенденциями в этом направлении были сторонники *гравидской идентичности* (вплоть до борьбы радикальных и сепаратистских тамильских экстремистов в штате Тамил Наду и особенно на Шри-Ланке²) и борцы за права низших каст и вне-

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 315.

² Главной организацией радикальных дравидских националистов, делающих ставку на терроризм, является базирующаяся на Шри-Ланке организация «Тигры освобождения Тамил Илама». Основателем «Тигров Тамила» был тамильский нацио-

кастовых социальных групп, чандал, *«галитов»* (Б.Р. Амбедкар¹). И хотя их модели представляют собой сплошь и рядом искусственные и неадекватные конструкции, либо копирующие перевернутые формы или цензурированные формы индуизма, либо имитирующие западные образцы, сам факт их существования и тематика, которую они поднимают, для выяснения глубинной индийской идентичности на всех ее уровнях имеют большое значение.

В частности, среди тамильских националистов широкое распространение получили версии о том, что дравиды были основным этническим субстратом цивилизации Хараппы и Мохенджо-Даро, которую, в свою очередь, эти круги сближают с Эламом, Шумером и даже доиндоевропейскими цивилизациями Средиземноморья. Некоторое сюжетное сходство «Рамаяны» и «Илиады» Гомера заставляет дравидских «идентитаристов» сводить их к общему истоку, отождествляя могущественного асуру Равану, похитителя супруги Рамы Ситы и царя Шри-Ланки, с Приамом, и настаивая на том, что противники дравидов, ведические арии, от лица которых написана «Рамаяна», исказили исторические события и «демонизировали» развитые и процветающие высококультурные дравидские царства Южной Индии, «патриотически» сопротивлявшиеся вторжению «белых варваров» скотоводов с севера. Другим направлением «реабилитации» «религии даса» является стремление ряда дравидских крутов доказать, что основа индуизма — основные боги, обряды, ритуалы и мифы были созданы в дравидской среде и лишь «узурпированы» индоевропейскими пришельцами. Так, в «расовом» ключе дравидскими тракуются все упоминания в мифах и священных текстах о «черном цвете» (в частности, имя восьмого аватары Вишну — Кришны, что означает, «черный») и особое прочтение индийской религии, где идентифицируется серия антиарийских сюжетов дравидской герменевтической борьбы за альтернативные смыслы.

Аналогичным образом предлагают переосмыслить индуизм и умеренные далиты (радикальные далиты советуют отбросить его вообще), рекомендуя процензурировать все, связанное с варнами, и сохранить

налист Велупиллаи Прабхакаран (1954 – 2009), поставивший своей целью создание независимого тамильского государства через практику организованного террора. Практика жертвы собственной жизнью как выражение скорби по погибшим товарищам у «Тигров Тамила», формально провозглашающих себя светским движением и даже стоящих на позициях «марксизма-ленинизма», называется «тиякам». Тамильскими террористами были убиты президент Шри-Ланки Ранасинге Премадаса (1993), премьер-министр Индии Раджив Ганди (1991) и многие другие политические деятели. Главные враги тамильских тигров — индоевропейский народ сингалов (дословно, «львов»), родственный индусам и исповедующий буддизм «малой колесницы», Тхерахавада.

¹ Gautam C. Life of Babasaheb Ambedkar. L.: Ambedkar Memorial Trust, 2000.

лишь те аспекты, которые имеют общесоциальный и кастово недифференцированный характер.

Кумари Кандам: концептуальный континент дравидов

Показательно, что в поисках дравидской идентичности большую роль играет символ мифического южного континента (Гондваны или Лемурии), который, по мнению дравидских идентитаристов¹, находился некогда на месте Индийского океана и соединял Индийский субконтинент с Мадагаскаром и Африкой, а также с рядом тихоокеанских островов. Согласно индуистской Матсья Пуране, этот континент назывался Кумари Кандам², и сам Ману был царем страны Дравидадеса на этом континенте. Дравиды утверждают, что являются выходцами с этого континента, жители которого отличались темным цветом кожи и говорили на языке, дальним ответвлением которого являются современные дравидские языки (тамильский, телугу и т. д.). Предки дравидов, по этой версии, расселились на Шри-Ланке и в Южной Индии в незапамятные времена (а раньше здесь проживали еще более древние этносы, остатками которых являются народы мунда, ведда³, андантийцы и т. д.), а по мере затопления Кумари Кандам (остатком которого является самая южная область современной Индии Пандиян) продвигались на север, в глубь континента, создавая там высокоразвитую городскую и аграрную цивилизацию, сходную с эламской и шумерской, задолго до вторжения индоевропейцев с северо-запада, хлынувших на субконтинент через горные перевалы в поисках новых пастбищ для скота с территории современного Афганистана. Соответственно, духовная и религиозная культура современных дравидов несет в себе остатки древнейшей доведической цивилизации, которые зашифрованы в локальных культах, обрядах, символических конструкциях и в самом дравидском языке, претендующем на статус «сакрального».

Некоторые современные тамильские националисты, в частности крупный дравидский интеллектуал и лингвист Деванея Панавар⁴ (1902 — 1981), считают, что именно дравидские племена были предка-

¹ *Jayakaran S.C. Lost land and the myth of Kumari kandam // Indian Folklore Research Journal. 2004.*

² *Ramaswamy Sumathi. The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories. Berkeley: University of California Press, 2004.*

³ Ведда — доарийское и даже додравидское население Шри-Ланки.

⁴ *Pavanar Devaneya. The Primary Classical Language of the World. Madras: Katpadi Estension, 1966.*

ми всего человечества, а все языки суть искаженные формы праязыка дравидов. Панавар строит следующую хронологию тамильского историала: 500 000 до Р.Х. — возникновение человечества; 200 000 — 50 000 до Р.Х. — эволюция и появление «человека тамильского», *homo dravida*, 200 000 — 100 000 до Р.Х. — появление тамизха — древнейшего дравидского языка; 100 000 — 50 000 до Р.Х. — расширение и совершенствование тамизха; 50 000 до Р.Х. — цивилизация Кумари Кандам; 20 000 до Р.Х. — остатки тамильской культуры мигрируют на континент (Индию) и создают там высокую культуру; 16 000 до Р.Х. — затопление Лемурии; 6087 до Р.Х. — второй тамильский Сангам, основанный королями Пандияна; 3031 до Р.Х. — тамильский князь династии Чера посещает Соломоновы острова, видит там сахарный тростник и начинает культивировать его в Тамилнаду; 1780 до Р.Х. — третий тамильский Сангам основан королями; V век до Р.Х. — появление первой исторически фиксированной тамильской грамматики толкхапий-ям.

Согласно тамильской версии, впервые системно изложенной тамильским поэтом Наккираром в VII веке от Р.Х., древние дравиды имели свои особые духовные и поэтические Академии (Сангамы), представляющие собой соборы духовных подвижников, происходивших один раз за долгие исторические периоды. Первые два Сангама (тамильских собора) состоялись на территории Кумари Кандам, пока этот континент еще не был затоплен. Первый из них, состоявшийся в городе Мадурай, согласно тамильской легенде, начался за 9000 лет до Р.Х., длился 4400 лет и состоял из 549 членов, которые наряду с людьми, включали индуистских и дравидских богов — Шиву, Куберу и Муругана. В Сангаме участвовали 4449 поэтов, 89 дравидских королей, предков исторических династий Чула, Чера и Пандиян. Тогда-то и была создана первая тамильская грамматика — аггатиам. Второй собрался на том же континенте в городе Капатапурам. Он длился 3700 лет, в нем было 59 членов, 3700 поэтов написали для него гимны, в нем участвовали 59 дравидских королей. Третий Сангам произошел уже на континенте, в месте, также называемом Мадурай (по аналогии с местом первого Сангама). Он длился 1850 лет, его составляли 49 членов, воспевали 449 поэтов, в нем участвовали 49 дравидских королей.

Данный «дравидский» южный историал не имел такого полноценного развития, как классический индуистский, но, тем не менее, его следует учитывать, чтобы получить более объемную и достоверную картину Логоса Индии. Целый ряд моментов этого дравидского нарратива позволяют заключить, что доминантной парадигмой здесь выступают фигуры либо маргинализированные, либо откровенно демонизированные классическим индуизмом — асуры, матриархаль-

ные культы и все то, что Веды считают нечистым, низменным и подлежащим или очистительным трансформациям в структурах арийской системы варн, или радикальному отвержению. Это позволяет гипотетически отнести дравидский Логос к матриархально-титаническому полюсу ноологии, к черной философии Великой Матери, обретающей здесь облик Матанги, богини Отбросов (Учишта Дэви) и богини Чандал (Чандалини Дэви).

Глава 10. Индийская структура

Семантическое ядро Индии

Можно обобщить структурно религиозные особенности различных пластов индийского общества, составляющих канву, в рамках которой происходят исторические трансформации и которая определяет их семантическое содержание. В терминах философии структурализма мы можем говорить в этом случае об «индийской структуре», которая остается неизменной в своем ядре на всем протяжении известной нам истории Индии, а сами изменения, затрагивающие производные аспекты, могут быть корректно расшифрованы лишь через их соотнесения с этим семантическим ядром в ходе выяснения коннотационных связей.

Индийская структура может быть описана по-разному, в зависимости от того, какие ключевые моменты мы выберем при ее построении (выявлении). Нам представляется наиболее содержательным взять за основу ноологический, религиозный и этносоциологический (включающий в себя доминирующую модель стратификации и политическую организацию)¹ срезы, которые сами по себе являются концентрированным выражением многофакторных и многоуровневых соответствий и семантических комплексов.

На приведенной схеме видны общие соответствия между «этажами» индийской цивилизации, которые следует рассматривать прежде всего синхронически, хотя, возможно, они и отражают определенные диахронические (то есть собственно исторические) закономерности.

Самое главное в этой структуре — это возможность связать между собой цивилизационные и культурные феномены, относящиеся к довольно далеким друг от друга областям — религия, политика, социальный уклад и т. д.

Так, на верхнем уровне мы видим собственно ядро индийской цивилизации, которое на протяжении, как минимум, трех тысячелетий делало Индию тем, чем она была и чем она является сегодня.

¹ Подробно сущность, принципы и основы этносоциологического метода изложены в кн.: Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

<p>арии кочевые воинственные племена индоевропейцев</p>	<p>ядро цивилизации</p>	<p>Веды Атман есть Брахман Упанишады</p>	<p>кастовое общество варны двиджа дваждырожденные</p>	<p>Логос Аполлона Брахман Праджapati</p>
<p>высшие этносоциологические слои цивилизации Хараппо Мохенджо-Даро?</p>	<p>Империя</p>	<p>постведический индуизм</p>	<p>брахманизм</p>	<p>Логос солярного Диониса Жрец Агни Индра Сомы</p>
<p>дравидаы</p>	<p>городская культура</p>	<p>шиваизм тантризм буддизм джайнизм</p>	<p>кшатрийские общества революция кшатриев</p>	<p>Титанизм</p>
<p>австролоиды (мунда, ведда, андаманты и т.д.) Океанская цивилизация</p>	<p>земледельческие общины</p>	<p>бхактизм шактизм аграрные культы культы асуров, претха, бхути Чандали-дэви Культы Великой Матери</p>	<p>даса джаты грана-сангха шудры чандалы архаические лесные племена</p>	<p>Цивилизация Деметры</p>
<p>этносы</p>	<p>политическое устройство</p>	<p>религия</p>	<p>социальный уклад, стратификация</p>	<p>ноология</p>

Схема индийской структуры

Именно этот сегмент является абсолютной доминантой цивилизации. И в данном случае мы можем практически безошибочно и заведомо определить ноологическую природу этой доминанты: мы имеем дело с чистейшей формой аполлонического солярного Логоса, воплощающего индоевропейскую модель в кристальный комплекс ведических положений и развитую метафизику Упанишад. Именно арийский Логос древнейших Вед и их четкая философская «финализация» в Веданте составляет фундаментальный дух Индии и определяет *осевую идентичность*. Цивилизация, для того чтобы говорить о ней, как о чем-то цельном, может метонимически быть описана через ее ядро, которое является ее Логосом, вершиной Ausdruck-стадии (по Л. Фробениусу).

Однако если мы примем ядро за всю цивилизацию, мы получим некорректное представление о ее структуре, так как сущность цивилизации еще не есть *вся цивилизация*, и, кроме доминантного полюса, есть и иные полюса, которые могут оказывать (и оказывают) на практике значительное влияние на всю культуру. Горизонты переплетаются друг с другом, аффицируя тем самым общий цивилизационный историа́л.

В случае Индии эти внутренние факторы локальных субдоминант цивилизационной идентичности настолько влиятельны и могущественны, что диалог между ведически-арийским ядром и автохтонными культурными структурами составляет *основное содержание* всей индийской истории. Он растянулся, как минимум, на два с половиной тысячелетия (если не дольше). Более того, этот диалог до сих пор не завершен и продолжается, причем подчас в довольно острой форме.

В индийской структуре мы фиксируем мощнейшую доминанту, ведическое ядро колоссальной духовной силы и не имеющей аналогов метафизической глубины. Солнце санскрита, его духовного наследия может быть вполне взято за высший образец всех остальных цивилизаций и Логосов аполлонического типа. Но вместе с тем в этом же цивилизационном пространстве мы сталкиваемся с не менее внушительным противовесом автохтонной субдоминанты, которая две с половиной тысячи лет выстраивает столь же основательные, тщательно продуманные и невероятно утонченные стратегии, но только отражающие структуры *совершенно иного Логоса*, достигающие кульминации в некоторых версиях индийского шактизма и культе Великой Матери. Это формирует *второе измерение индийской структуры*, оказавшееся под властью ведического ядра, но вступившее с ним с напряженный диалог, растянув битвы дэвов и асуров на два с половиной тысячелетия и придав ему совершенно

уникальные и *инклюзивные* черты. Эта инклюзивность резко отличается индусов от персов. Создание Мидии, а затем персидской Империи ариями-иранцами, родственными изначально индусам, не имело такой массивной, развитой, могущественной и хорошо организованной автохтонной цивилизации с прямо противоположной ноологической ориентацией, как на Индийском субконтиненте. Иранцы установили свой индоевропейский, маздеистский, солярный порядок довольно легко, и вся мощь их дуалистического аполлонизма обрушилась *вовне*, став энергией небывалого сакрального имперостроительства. Ангро-Манью, темное начало, было для иранцев чем-то радикально внешним — и метафизически, и религиозно, и геополитически. Внутри же своего общества они были солидарны, однородны (пусть лишь на уровне самосознания) и не имели большой культурной дифференциации. Их цивилизационное ядро было не только доминантным, но практически *единственным*; никакого серьезного и весомого внутреннего «другого» они не знали. И это определило иранскую структуру.

Индийская же структура, напротив, отличается тем, что «другое» дает о себе знать постоянно и непрерывно бросает вызов той инклюзии, которой отличается изначальный ведический Логос. Сам этот Логос построен таким образом, что ставит акцент на солнечном и высшем, на брахманическом типе человека как божественного солнечного существа, способного напрямую и без больших усилий видеть световые эйдосы сквозь феноменальные вещи и явления и склонного к эмпирическому и само собой разумеющемуся восприятию того, что атман есть Брахман. Для такого светового человека реализация божественности и полного освобождения от всех ограничивающих условий бытия является естественным, логичным и даже очевидным путем. Данный аполлонический тип искренне не понимает, как можно вкладывать бытие и свойство «реальности» в нечто преходящее (как кшатрии) или даже телесное и материальное (как вайшьи). Он видит в вещи нама-рупу, имя-форму, но форму *мгновенно* опознает как имя, а имя — как божественную идею, генаду. Так как это дается брахману легко и естественно, он не допускает, что для кого-то это может составлять проблему. Поэтому он не борется против тех, кто воспринимает мир иначе, но просто игнорирует их как недоразумение, подчас снисходя к их немощи и растолковывая на простых примерах то, что ему кажется само собой разумеющимся. Для ведического брахмана Абсолют является самым близким и понятным началом. И вся индийская цивилизация строится на этой брахманической *прозрачности*. Это — цивилизация, где в теории есть только брахманы, а все остальные занимают после них «почетное» сотое место, так

как у лжи, заблуждения, недостатка и ущербности иного места быть просто не может.

Таким образом, ведический аполлонизм брахманов одновременно чрезвычайно жесток (он отказывает невежеству, лжи и даже полуправде в праве на бытие) и чрезвычайно мягок, так как он воспринимает свою альтернативу («другого») как нечто, требующее не подчинения, порабощения, укрощения или уничтожения, но скорее снисхождения и печали о бессодержательном и досадном недоразумении. Брахманы считают Логос Аполлона единственным и просто не допускают, что может существовать что-то еще, кроме него. В этом заключается солярное могущество цивилизации Вед и Упанишад, заведомо упраздняющее любую гносеологическую и онтологическую альтернативу. Это могущество одновременно консолидирует цивилизацию, сводя ее к пылающему огненному центру метафизики высшего тождества (атмана и Брахмана — «тат твам аси»), и позволяет проникать в любые толщи феноменов, вплоть до самого дна материального мира (что выражено в крайнем экстремистском шиваизме и тантризме капаликов и агхори), без того, чтобы изначальная чистота трансцендентального единства, вообще безразличная к свету или тьме преходящего временного существования, была бы хоть отчасти аффектирована внешними условиями. Брахманический луч ариев вторгается в плоть Индийского субконтинента и его доведических обществ и пронизывает его *насквозь*: не столько тесня и уничтожая, подчиняя и покоряя, сколько *включая* в свой безапелляционный и не допускающий возражений строго солярный контекст. Именно так ведическая культура становится ядром индийской цивилизации и ее структурообразующим началом, ее неизменной осью, нижний предел которой уходит в глубины автохтонных культов, но не меняет при этом своей сущности.

В результате мы имеем дело с цивилизацией Абсолюта, построенной на предельной прозрачной и кристально ясной метафизике высшего тождества.

Полюс Великой Матери

Нижние этажи индийской структуры, вынужденные принять ведический луч и завороченные им, в некотором смысле «ослепленные» им, тем не менее, представляют собой чрезвычайно насыщенную культурную, религиозную и даже метафизическую *среду*. Эта среда, в свою очередь, состоит из нескольких полюсов, но прежде чем говорить о них, следует выделить основную субдоминанту, *второй Логос*, второй полюс индийского общества. В самом общем виде он может

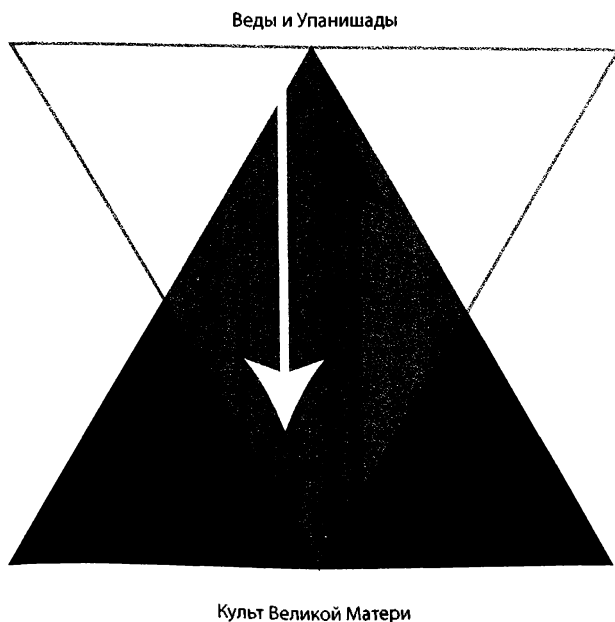
быть определен как полюс Великой Матери (Шакти) и титанический Логос асуров, с ней тесно связанный, но выступающий стилистически иначе.

Эта субдоминанта цивилизационным образом концентрируется в австронезийских формах океанического матриархата и отчасти в культурном круге дравидских этносов. Совокупно они составляют южный полюс Индии, тогда как ведические арии представляют ее северный полюс. Духовный ведический «Север» является доминантой и оказывает давление на «Юг». Но и «Юг» является пассивным лишь внешне, и постоянно ведет напряженную работу по реинтерпретации индуизма в особом дравидско-австронезийском хтоническом и матриархальном ключе. Это составляет высшую и смертельно опасную для обоих участников *игру двух ядер цивилизации*, пронизывающую все промежуточные пласты. Нисхождение ведического света в глубь материальной тьмы индийского леса есть отшельничество, выход ария, господина света за свои пределы, в лес (аранья), зону, находящуюся под властью асуров и ракшасов с тем, чтобы превратить в свет и благородное знание даже самые темные и далекие зоны, не способные стать препятствием великого освобождения. Но одновременно — и тайно, подспудно, так как речь идет о втором, субдоминантном полюсе — из сферы хтонической доарийской культуры, «из леса» выходят альтернативные земные (подземные) «демонические» могущества, которые в ответ на протянутый луч брахманизма стремятся проникнуть в глубь доминирующего полюса и постепенно трансформировать его содержание, перетолковать его в своем матриархально-титаническом ключе.

Это и составляет *драматический* аспект индийской структуры: в ней наличествуют два чрезвычайно активных и весомых центра, действующих параллельно и энантиодромически. Их подспудный и неявный диалог может быть проиллюстрирован беседой Шивы и Шакти (Парвати, Дурги, Кали) в отдельном жанре индуистской литературы — как в «Шива-Пуране», так и в многочисленных «Тантрах». Обычно Шакти задает вопрос, а Шива отвечает на него. Но, как правило, мы имеем дело с «северной», патриархальной версией в интерпретации этого диалога, то есть читаем его глазами ведических ариев, «индийского Севера». Однако возможно и альтернативное прочтение этих диалогов глазами Шакти (особенно Дурги и Кали), отголоски чего мы встречаем в многочисленных культах, церемониях и обрядах (в том числе, кровавых и включающих человеческие жертвоприношения и сезонные оргии), связанных с фигурой Богини, особенно в ее устрашающем грозном облике.

Промежуточной зоной является, по сути, вся индуистская цивилизация, особенно ее аграрные и отчасти городские центры, состав-

ляющие основные социокультурные формы индийского общества. Индоевропейские кочевники-скотоводы принесли с собой солярные Веды, ставшие источником излучения особой арийской культуры прежде всего на севере Индии. На противоположном полюсе находились лесные племена и архаические сельские общины, практикующие матриархальные культы. Вся Индуистская цивилизация развернулась между этими крайними формами: кочевники становились элитой аграрных обществ и образовывали города, строго следуя логике Вед и кастовым принципам варн; аграрные общества адаптировались к новой культуре, отчасти превращаясь в цивилизацию Деметры, то есть покорно принимая баланс сил и солярные пропорции индуизма, но отчасти формируя герменевтические контрстратегии, иной раз выражающиеся в титаническом восстании (революция кшатриев), антиномистских антиведических религиозных и философских реформах (настика), а порой в десемантизации и ресемантизации самого ортодоксального индуизма в религиозном (шактизм, бхактизм, тантризм, йога, отдельные направления крайнего шиваизма) или философском ключе (двайта-веданта, вайшешика, некоторые виды ньяи и мимансы).



Этот процесс можно представить в виде схемы, напоминающей сакральный секстагон, постоянно используемый в индийских мандалах.

Часть 2. Индийский историал

Глава 11. Вертикальная история

Индийское время, которого нет

Прежде чем рассматривать основные этапы истории Индии, следует обратить внимание на то, каким историалом оперируют сами индусы при осмыслении своего общества.

Сразу надо отметить, что Индуистская цивилизация принципиально *принижает фактор времени*. Время мыслится индусами как цикл, повторяющий одно и то же, и события не имеют никакого самостоятельного значения. Событие есть аномалия и катастрофа, поэтому в нормативных текстах оно либо находится на периферии, либо вообще отсутствует. В центре Индуистской цивилизации стоит принцип *вечности* (Sanātana Dharma — Санатана Дхарма). Только вечность *есть*, а то, что принадлежит времени, есть лишь постольку, поскольку *сопричастно* вечности. Следовательно, в центре внимания индуса лежит либо сама вечность, воплощенная в религии, обряде, жертвоприношении, философии и созерцании, либо то, что к ней относится по касательной. Отсюда подчеркнутый антиисторицизм индуизма, пренебрежение диахроническими секвенциями и цепочками.

Это радикально отличает индусскую традицию от иранской, где, напротив, метафизически обосновано время и история как производные от эсхатологии, культуры *ожидания*, составляющей сущность иранского Логоса¹.

Для индуиста ни одна причина не лежит на том же уровне, что и следствие. Поэтому то, что происходит в мире явлений, предопределено не другими явлениями (предшествующими), но чем-то иным, чем-то, что располагается строго *вертикально* по отношению к самому явлению. Это легко увидеть на основании классической для индуизма трехчастной антропологии или учения о трех телах человека.

У человека, согласно индуизму, есть три тела — плотное (стхула-шарира, *sthūla-śarīra*), тонкое (тело наслаждений, сукшма-шарира, *sūkṣma-śarīra* или линга-шарира, *līṅga-śarīra*) и высшее духовное (называемое карана-шарира, *kāraṇa-śarīra* — дословно «тело причины»). Каждое из этих тел доминирует в одном из трех режимов существо-

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

вания: плотное тело преобладает в состоянии бодрствования, тонкое — в состоянии сна со сновидениями, причинное — в состоянии сна без сновидений¹. Три тела имеют иерархическую структуру: высшим является причинное тело, низшим — плотное (тонкое располагается посередине). Плотное тело называется также «анатман», *anātman*, то есть нечто, «противоположное атману», «находящееся на противоположном конце нити, связывающей существо с его причиной (атманом)». Причинное тело, напротив, ближе всего находится к атману, является первой инстанцией его проявления. Причинное тело называется также «нирвикальпа рупа», *nirvikalpa rūpat*, то есть «никак не определенная форма»².

Все три тела экзистируют *синхронно*, так, что в бодрствовании при доминации плотного тела продолжается «просмотр сновидений» на уровне тонкого тела, и в глубине всего, не давая о себе знать на низших слоях сознания, пребывает самоотжественное, отвлеченное, вечно спокойное и сосредоточенное на своем высшем «я», атмане, причинное тело, карана-шарира. Когда человек неглубоко засыпает, внимание перемещается на тонкое тело, когда глубоко — на причинное (но всякий раз остальные тела продолжают существовать, хотя подчас и перемещаются на периферию внимания). Причем, с точки зрения индуизма, самым подлинным и по-настоящему наделенным бытием является именно *причинное тело*, а самым иллюзорным и даже необязательным — плотное.

То обстоятельство, что вершина этой синхронической картины названа *причинным телом*, объясняет нам структуру понимания времени индуизмом. Причина содержится внутри явления как непроявленное, но обладающее могуществом и бытием начало, которое и предопределяет события. Причинное тело вечно, оно есть до и после плотного тела. Оно есть даже до и после появления живой души — тонкого тела, дживы. Поэтому историю надо писать *вертикально*: двигаясь от явления к соприсутствующему ему на более высоком (глубоком) уровне причинному ядру. Последовательность проявленных телесных событий не образует семантической причинно-следственной секвенции, эта секвенция строится строго *перпендикулярно* — событие происходит потому, что этого требует его *смысл*, вызывающий его к наличию через посредство жизненного оживляющего начала — сновидения.

¹ Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте.

² В самой полной модели сакральной антропологии упоминается также четвертое тело — *turūpa*, сокращение от *saturūpa* или *chaturtha*, то есть дословно «четвертое». Это собственно и есть высшее Я, Сверх-Я, Радикальный Субъект, превосходящий все формы дуальности.

На основании этой антропологии разворачиваются соответствующие ей космология и онтология. Здесь точно так же каждая вещь взаимодействует с другой, следует за другой или предшествует ей лишь в той мере, в какой она является сгущением стоящей в ее центре вневременной вечной инстанции, ее божественного *священного смысла*. Событие, таким образом, является следствием не другого события, но *следствием самого себя*, только в своем причинном внутреннем измерении. Все разворачивается от центра к периферии и снова обратно к центру. А если вещи и события связаны между собой, то только на уровне своих внутренних причин, которые должны обосновывать эту связь. Такая картина способствует *расчленению времени* и, кроме всего прочего, делает его *реверсивным*, дробным и легко поддающимся перестановке местами моментов прошлого и будущего. Если событие есть только его смысл, причем в умаленном онтологически выражении, то *смысл может существовать и без события* или при необходимости проецироваться на различные события — прошлого и будущего, организуя диахронические цепи в соответствии с вечной причинностью.

Именно так следует понимать и теорию перевоплощений и циклов. Речь идет не о поступательном линейном времени, в рамках которого душа (субъект) механически меняет тела, переходя от жизни к новой жизни в следующем временном отсеке, но о проекции причинного тела (высшего Я) и его душевной оболочки (дживы, тонкого тела) в различные секвенции плотных тел, причем, так как линейного времени самого по себе нет, то эти проекции совершенно не обязательно должны быть последовательны — «следующая» логическая манифестация вполне может осуществиться в условном «прошлом», так как все зависит от смысловой насыщенности контекста, характера среды манифестации, а не от диахронической последовательности.

В такой антропологии темпоральность становится второстепенной, а событие вообще упраздняется. Вместо него постулируется смысл, который может наличествовать и вообще без всякого события. Следовательно, строго говоря, в обществе, основанном на такой парадигме, нет и не может быть истории. История здесь полностью заменяется философией, которая оперирует с вертикальным временем и техниками духовной реализации.

Время как проекция атмана

Эта специфика ведической антропологии и космологии, получившая эксплицитное и развернутое толкование в корпусе Веданты, и особенно в Упанишадах, делает структуру индийского историала

совершенно особой: время есть вертикальная проекция высшего «Я», атмана, для человека и точно такая же проекция высшего Божества, Брахмана, для мира. Все, что происходит с человеком, имеет причину в его атмане (в его высшем Я). Все, что происходит с миром и в мире, полностью предопределяется логикой манифестации Брахмана. Брахман предстает имеющим четыре слоя:

- 1) сам *Брахман*, Brahman, включающий в себя проявленную и непроявленную стороны: Сагуна Брахман, Saguna Brahman и Ниргуна Брахман, Nirguna Brahman¹;
- 2) *Ишвара*, Īśvara (Брахман как высшее унифицирующее Божество);
- 3) *Хираньягарбха*, Hiraṇyagarbha («золотой зародыш»), плавающее в примордиальных водах мировое яйцо, которое, расколовшись на две части — золотую и серебряную — дает Небо и землю, а желток становится солнцем;
- 4) *Виравдж*, Virāj, рационально оформленный и упорядоченный в соответствии с логикой дхармы телесный мир.

Любое природное явление есть элемент Виравджа, который есть внутри себя «золотой зародыш», а тот — Ишвара как конкретное выражение всеобъемлющего и не имеющего границ и определений Брахмы. Пальцы на ладони не являются следствием существования руки, а внутренние органы — результатами тела: все это создается вместе как проявления единого самостоятельного и цельного Начала, которое и дает всему смысл и заставляет все сбываться.

По учению Упанишад, Атман в своем высшем пределе — как Парам-Атман — соединяется с Брахманом, поэтому антропология в высшей инстанции сливается с онтологией и космологией, что снимает саму возможность истории — причинно-следственных связей и, соответственно, событий как чего-то уникального и неповторимого, в такой картине мира и человека нет и не может быть. История при любой попытке ее выстроить немедленно становится вертикалью и сливается с мышлением, духовной реализацией, сакральным философским созерцанием. В такой радикально солярной и аполлонической перспективе учитывается *только* смысл и семантическая последовательность по оси абсолютное/относительное. Здесь нет ни одноразового творения, ни линейного времени, ни даже эсхатологического ожидания: *мир есть обратная сторона Бога*, его сгущение, его периферия, но не нечто от него жестко и строго отличное. Мир не совпадает с Богом потому, что не есть Он сам, не есть Его центр, но и не отличается от Него радикально, так как вне Бога немыслимо вообще

¹ Такая дуальность Брахмана отражает в Веданте изначальную индоевропейскую модель Митры-Варуны или апофатический и катафатический аспекты Первоначала. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

ничего. Но так как Бог имеет две стороны — проявленную и непроявленную, сам мир — как майя, могущество, как божественная динамика, шакти, сила — *отчасти есть, а отчасти его нет*. Он не может быть в полном смысле, но не может и не быть. Он есть вторичное следствие, ответ от огня, который горит вечно и вечно в своем центре хранит черный центр непроявленности.

Индуистское учение о циклах: кальпы, манвантары, юги

Отсутствие события и горизонтальных диахронических причинно-следственных связей в индуистском Логосе приводит, по сути, к *упразднению истории* и даже самих предпосылок для ее появления. В индийской культуре нет логического места для поступательности, линейного времени и возможности приписать событию свойство одноразовости и необратимости. Здесь нет даже эсхатологического горизонта, наличествующего у других индоевропейских культур (прежде всего у иранской¹). Это придает чрезвычайную устойчивость индийской идентичности, которая обосновывается всем аисторическим строем индуизма. Вместо истории есть логика круговращения, практически ничем не отличающаяся от смены сезонов года. Каждое лето сущностно повторяется, меняясь в деталях, которыми для обращенного к сущности индуиста вполне можно и даже нужно пренебречь. Поэтому даже если нечто чрезвычайное случается, сбывается, то индуистское сознание немедленно ищет ему семантическую ячейку в вечном ансамбле созерцательного неизменного знания, то есть переводит *историческое* в *сезонное*.

На этом построено индуистское учение о циклах — кальпах (эрах, эпохах). Все эпохи представляют собой круг или сечение открытой с обеих сторон спирали, сужающейся кверху и расширяющейся книзу. Каждый круг — большой или малый — имеет строго идентичную структуру — рождение, детство, зрелость, старость, смерть (весна, лето, осень, зима). С точки зрения вертикальной семантической структуры, это может быть описано как движение от центра к периферии и возвращение к центру или спуск и снова подъем, исход/возвращение. Самая главная идея цикла состоит в *балансе*, в равновесии, то есть в нулевой сумме отклонений, компенсирующих друг друга. Покой важнее движения, он первичен. Первоначало статично и истинно. Поэтому всякое отклонение от него — проявление — кинетично и отчасти иллюзорно. Однако поскольку в статичной истине содержится

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

все, в том числе и возможность самоотрицания, то отклонение от статики получает основание в полноте истока, но поиск истины обязательно возвращает к ней то, что удалилось. Это и есть цикл: его смысл состоит в том, что все происходящее в нем уравнивается парами противоположностей: детство — старостью, рождение — смертью, победы — поражениями, добро — злом. Цикл возникает через удаление от предельно концентрированного смысла в поле, где единое раскалывается на две отделившиеся противоположности, ни одна из которых не обладает более самодостаточным значением. Чтобы обрести смысл в полной мере, необходимо вернуться к истоку, к вечности, к тому, что логически и онтологически предшествует появлению. Отсюда комплиментаризм всех исторических нарративов индуизма — даже самых драматических и антагонистичных. Так, например, противостояние Кауравов и Пандавов в «Махабхарате», их кровавое столкновение разрешается в финальной *гармонии*, где обе стороны (и темная и светлая, и греховная и добродетельная) обретают свои надлежащие места. В эсхатологической (довольно поздней) «Калки-Пуране»¹ битва десятого аватара (воплощения) Вишну Калки с черной богиней Кали, воплощающей в себе «темный век», заканчивается тем, что Калки узнает черты своей вечной шакти в дочери противостоящего ему царя Раджа Шашидвайя, женится на ней и *финальная битва постепенно перерастает в брачный пир*.

Поэтому между большими и малыми, темными и светлыми циклами в индуизме принципиальной разницы не существует: постижение истины в равной степени трудно и просто, открыто и закрыто в любой эпохе, хотя методы его разнятся в соответствии со структурой каждого века.

Индуизм видит циклическую картину следующим образом. Существует ночь Брахмы и день Брахмы. В период ночи Брахмы мира нет, в период дня — есть. Так как Брахма вечен, то его дни и ночи не следуют друг за другом, но сосуществуют, выражая два его аспекта — непроявленный и проявленный — Сагуна Брахман, *Saguna Brahman* (Брахма с качествами) и Ниргуна Брахма, *Nirguna Brahman* (Брахма без качеств). В каждом дне Брахмы (махакальпа) содержится 1000 калп². В каждой калпе — 14 манвантар³ — 7 манвантар удаления и 7 манвантар возврата. В каждой манвантаре — 4 юги (сатья-юга, трета-юга, двапара-юга и кали-юга).

¹ *Chaturvedi B. K. Kalki Purana*. New Delhi: Fusion Books, 1969.

² Термин «kalpa» означает как длительный период времени, так и нечто упорядоченное, оформленное, определенное, ограниченное.

³ Термин «manvantara» дословно означает «эпоха человека, Ману, или человеческого».

Современное человечество живет в конце кали-юги 7-й манвантары (после которой должен начаться цикл возврата) кальпы Варахи (Белого кабана). По реконструкциям Рене Генона в книге «Формы Традиции и космические циклы»¹ длительность одной манвантары составляет 64 800 лет, а длительность кали-юги — одну десятую от этого числа, то есть 6480 лет. Согласно Генону, начало кали-юги приходится на период первой половины IV тысячелетия до Р. Х., тогда как индуистская хронология указывает дату 3102 год до Р.Х. (битва при Курукшетре), а саму длительность кали-юги определяет как 4320 с постоянно варьирующимся количеством полей. Так как хронология для индусов не имеет большого значения, то все эти цифры носят символический характер и связаны с замеченными еще древними индусами закономерностями циклического характера — в частности, с явлением предварения равноденствий, в результате чего каждые 72 года точка равноденствий смещается относительно зодиакального пояса на 1 градус, вызывая, таким образом, расхождения между «зодиакальными домами», с которыми оперирует астрология, и самими созвездиями, смещающимися относительно своих «домов» на один знак в течение 2100 лет.

С точки зрения индуистской теории циклов, важно то, что внутри манвантар соблюдается *нисходящий* порядок смены юг: юги соответствуют золотому, серебряному, медному и железному векам Гесиода, и это отражается на качестве земной среды и на сокращении их длительности. Сатья-юга длится четыре десятых манвантары, трета-юга — три, двапара-юга — две, а кали-юга — одну. Параллельно этому ухудшаются параметры человеческого бытия, становясь все хуже и хуже, а так как индуизм рассматривает в качестве антитез порядок/беспорядок, сакральное/профанное, иерархическое/хаотическое и т. д., то логика смены юг означает переход от порядка, сакральности и иерархии к беспорядку, профанизму и хаосу. Последняя юга — кали-юга — в свою очередь, представляет собой нисхождение, только на сей раз в рамках и так самого нижнего цикла: это эпоха разрушения, смещения, хаоса, беззакония, несправедливости и упадка по преимуществу. В конце кали-юги должно произойти пришествие десятого аватара бога Вишну — Калки, короля мистической страны Шамбалы². На этом кали-юга седьмой манвантары завершится и начнется новая сатья-юга следующей — восьмой — манвантары. Но для индусов это событие, вполне аналогичное приходу мошиаха для евреев, Второму Пришествию — для христиан и явления третьего Спасителя-Саошьян-

¹ Guénon R. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

та — для зороастрийцев¹, не имеет ключевого значения. Это не более чем приход весны после зимних холодов. Истина может и должна быть постигнута с любых стартовых позиций — в том числе и самых неблагоприятных. Верх и низ, божественное или демоническое состояния, золотой век или железный — все это безразлично перед лицом высшего идеала индуизма: тотального освобождения, мокши (mokṣa), состоящего в полном отождествлении Атмана и Брахмана, высшего «Я» человека с Абсолютом. А этой перспективы одинаково трудно и одинаково легко достичь в любой точке космоса и в любой момент циклического времени. Так, в кали-югу индуизм предлагает специальные практики и учения, призванные реализовать «освобождение» (мокша) парадоксальным путем преступления установленных брахманических правил — через нарушение запретов, беззакония и трансгрессии, а не через классические пути религиозного благочестия. Это парадоксальное учение получило название «пятая Веда»² и известно как Тантра. Здесь сочетаются методы крайней аскезы с практиками осознанного нарушения индуистских табу — пищевых и этических (центральное учение Тантры «панчататтва» или «панчамакара» предполагает употребление в пищу мяса и вина, строго запрещенных индуизмом, а также рыбы, зерновых культур и внебрачного ритуального соития с женщиной, майтхуна, что также жестко порицается индуистской этикой³).

Таким образом, индуистская циклология хотя и констатирует аномальные условия бытия последних периодов кали-юги⁴, не придает им фатального значения и не ставит акцент на избавлении и финальной реставрации, которые будут сопряжены с приходом Калки. Это случится, так как должно случиться по внутренней (вертикальной) логике устройства мира, где за каждым уходом следует возврат, а за каждым падением — взлет. Но принципиального значения это не имеет: в любом случае в золотом веке или в железном люди живут *на крайней периферии самих себя*, в изгнании на дальний рубеж своего высшего «Я», и поэтому, быть может, пребывание в критических

¹ Мы видели, что все эти формы эсхатологии, в свою очередь, структурно воспроизводят именно иранскую парадигму культуры ожидания. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания; Он же. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

² Guénon R. Le cinquième Vêda // Guénon R. Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.

³ Тантрические учителя подчеркивают, что практика «панчататтвы» сильных делает еще сильнее, а слабых окончательно разрушает.

⁴ O'Flaherty, Doniger W. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Oakland: University of California Press, 1980.

условиях воплощения даже отчасти полезнее для того, чтобы ускорить процедуру возвращения к самому себе и вспомнить о своей истинной природе. В такой ситуации единственным ценным историкалом становится не идентификация места настоящего момента в логике цикла (хотя она в индуизме присутствует и однозначно определяется как пребывание внутри кали-юги, то есть в периоде, где правит демон Кали, Kali¹), но указание пути возврата к Брахману, Первоистoku, вне которого любая история начисто лишена смысла.

Путь отцов и путь богов: с двух сторон от истории

Вертикальный историкал запечатлен в развитой Упанишадами теории двух путей солнца в годовом круге — восходящего от зимнего солнцестояния до летнего и нисходящего — от летнего до зимнего. Первая половина называется «путем богов», «дэваяна», *davayana*. Путь богов является открытым сверху и, достигая кульминации (точки летнего солнцестояния), душа человека, следующего «путем богов», делает *еще один шаг выше*, превращая круговое движение в линейное, направленное в сторону высшего «Я», Атмана, за все пределы². Альтернативный путь — «путь отцов», «питрияна», *pitriyana*. Он символизируется второй нисходящей половиной года и представлен как циклическое, замкнутое движение, в ходе которого душа ритмически воплощается в земную оболочку и развоплощается, но лишь для того, чтобы воплотиться снова. Эти воплощения могут иметь относительно улучшающийся или относительно ухудшающийся характер, но никак не приближают существо к финальному освобождению. Питрияна — циклическое время, в ходе которого создается и затем пожинается — карма, судьба человека. Грехи, совершенные в одном воплощении, исправляются в другом, но постепенно накапливаются новые и т. д. Так история становится кармической системой, заставляющей вращаться существо *на орбитальном удалении от своей собственной сущности*: близкие орбиты порождают серию блаженных воплощений, дальние — пребывание в телах индивидуумов низших каст или

¹ Следует обратить внимание на то, что название кали-юга, Kali Yuga, происходит от имени демона Kali, чье имя означает «страдание», «смещение», «боль». Одна из воплощений Шакти бога Шивы — богиня Кали, Kālī, в имени которой обе гласные долгие, несмотря на созвучие, является противницей демона Кали, Kali или персонафицированного персонажа Кали-Юга, главного врага Калки, Kalki, десятого аватара.

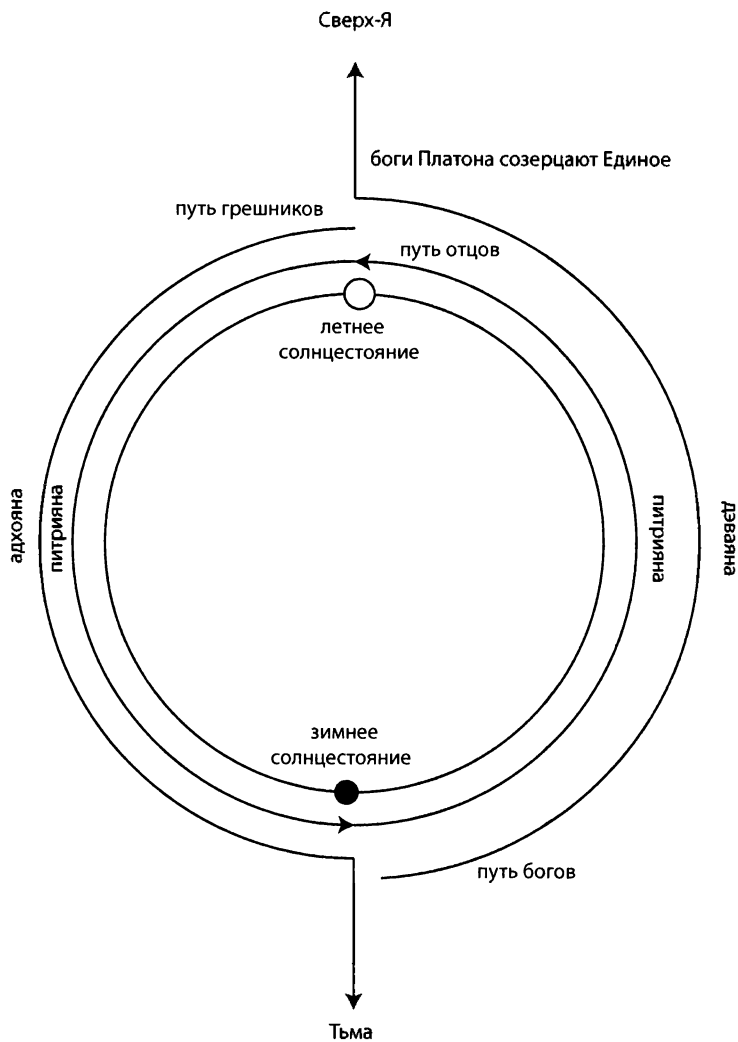
² Эта же топология описана в диалоге Платона «Федр», где описано движение колесницы богов к высшей точке небосвода, где боги спешиваются и созерцают то, что находится выше самого высокого предела. См.: Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. А также: Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

даже животных. Но большого смысла в таком круговращении нет, поэтому кармические истории имеют мало веса в глазах индусов; гораздо важнее для них двинуться *в сторону абсолютного центра*, а это предполагает траекторию «дэваяны», радикального выхода за пределы циклического времени. Но и это не порождает истории, так как строго перпендикулярно любому циклическому процессу. Боги также представляют собой лишь орбитальные движения вокруг собственного центра, как и все остальные существа — с той лишь разницей, что эти орбиты максимально близки к центру, тогда как орбиты людей, животных и асуров, напротив, относительно далеки. Но путем богов может идти каждый, кто решится *вернуться к самому себе*. Однако и это не порождает истории и не становится событием, так как каждый путь всегда является уникальным и неповторимым, а его имитация приведет лишь к пародии: это не история, а радикальный выход за ее пределы. В такой ситуации получается, что кармический «путь отцов» (питрияна) слишком механистичен для того, чтобы быть историей, а «путь богов» (дэваяна) слишком исключителен и в определенном смысле скрыт, так как о его успехе или провале невозможно судить извне.

В некоторых индусских источниках говорится также об еще одном пути — «адхояна», *adho yana*, дословно «путь вниз» (то есть «путь грешников»). Это предельный случай того, когда центробежные силы полностью побеждают центростремительные, и существо настолько далеко уходит от самого себя, от своего центра, что окончательное теряется, растворяясь на периферии космического мрака. В этом случае можно описать это как падение души, приводящее к пробое онтологического дна и выходу из цикла перерождений, но не вверх, в точку «летнего солнцестояния», а вниз — в точку «зимнего солнцестояния». Но и этот «путь грешников» не порождает собственно истории, так как есть результат постепенного (энтропического) угасания жизни и смысла, не несущего в себе ничего принципиально нового или содержательного.

Тексты Упанишад подчеркивают, что «путь богов», дэваяна, залит солнечным светом, «путь отцов», питрияна — лунным, а «путь грешников», адхояна, пролегает во мраке.

Эти три модели можно представить на схеме, гомологичной карте-календарю, к которой мы не раз обращались в разных томах «Ноомахии».



Циклические представления индусов,
заменяющие собой линейную историю

Глава 12. Конвенциональная история Индии

Формальная периодизация

Учет того, как история и время понимаются внутри самой индийской культуры, с точки зрения ее ортодоксального индуистского ядра, следует принимать к сведению для понимания отношения индусов к диахронической стреле событий, так или иначе навязанной им в качестве меры иными цивилизациями, и в первую очередь западной, в ходе английской колонизации. Если гипотетически предоставить индусов самим себе, то времени и истории в их культуре большого внимания уделяться не будет. Отсюда безразличие индусов к точным датам древних эпох, где допустимы какие угодно аппроксимации и анахронизмы. Но так как Индия вовлечена (в значительной степени помимо своей воли) в международный контекст, где преобладает эксцессивный историцизм западноевропейского типа, определенная периодизация индийской истории все же существует, и сами индусы вынужденно с ней оперируют.

Эта периодизация в наиболее конвенциональной версии выглядит следующим образом:

1. *Ведический период* (1500 – 600 лет до Р.Х.). Он представляет собой постепенное, но уверенное и устойчивое расширение доминанции индоевропейского ядра арийских кочевников, вторгшихся на территорию Индийского субконтинента через горные перевалы на северо-западе страны из земель современного Афганистана и Средней Азии. В этот период Веды существуют в форме устной традиции и передаются вербально.
2. Второй период можно назвать *постведическим*. Он длится с VI века до Р.Х. до II века до Р.Х. и характерен расширением сельских общин и клановых федераций (гана-сангхи) и первых королевств (махаджанапад), объединенных в государство Магадхи (особенно при династии Нанда) как прообраз будущей Индийской Империи. В этот же период (около V века до Р.Х.) Панини¹ формирует сан-

¹ Панини родился и жил в Северной Индии, в государстве Гандхара. Он составил первую грамматику санскрита. «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). Считается, что знания в области структуры языка он получил напрямую от бога Шивы.

скритскую грамматику, возникают течения джайнизма, буддизма и философские течения (санкхья, вайшешика, чарвака, миманса, Веданта и т. д.).

3. Следующий этап включает обширный период с II века до Р. Х. до X века по Р.Х. (в контексте Индии он может быть рассмотрен как *Средние века*).
4. С X по XVIII век индийской истории проходят преимущественно под эгидой *исламских завоеваний*.
5. С XVIII века по середину XX Индия оказывается в положении *Британской колонии*.
6. А с 1947 года начинается история нового государства современной *независимой Индии*. В этот же период возникают другие постколониальные государства — Пакистан, Бангладеш, Непал и т. д.

Следует обратить внимание на то, что для ядра индуистского мировоззрения эти этапы имеют весьма второстепенное значение. Принципиальным является лишь соблюдение основных норм Индуистской цивилизации — принципа варн, ведических и постведических жертвоприношений, передачи философской и метафизической линии обучения и посвящения. Все остальное, тем более в эпоху кали-юги, имеет относительный и малозначимый характер.

История для индуиста несет в себе вектор упадка, аномалии, отступления от норм. Кали-юга в целом осмысливается как *крайне неустойчивая* космическая и социально-политическая ситуация: «корова дхармы» (закон, миропорядок) в этот период «стоит на одной ноге», тогда как в двапара-югу — на двух, в трета-югу — на трех, а в сатья-югу — на четырех. Это означает, что всякие перемены в такой ситуации могут вести *только к худшему*, но и противостоять им слишком активно, с точки зрения брахманической этики, было бы неправильно — ведь такая позиция обнаруживала бы несогласие со священной логикой устройства мира: если кали-юга должна наступить, то противиться этому глупо и даже неблагочестиво, так как предполагает постановку под сомнение разумности устройства мироздания и нисходящей логики временных циклов (юг).

Буддисты и джайны как «еретические» версии религии, сложившиеся на основе индуизма и заимствовавшие у него многие основополагающие идеи, предлагают вообще не обращать внимание на циклические процессы (так как все это не более чем фатальное движение колеса самсары), а ортодоксальные индуисты, фиксируя кали-югу как аномальное состояние цикла, строят свои теории на том, чтобы найти и в этих условиях точку опоры для осуществления акта освобождения (мокши), являющегося основной задачей индуизма как такового. Иными словами, задача индуиста не улучшить земное

существование и даже не препятствовать его ухудшению, но как можно более эффективно и быстро *покинуть* его, вернувшись по «пути богов» (дэваяна) к Абсолютному Началу, Брахману.

Таким образом, в сознании самого ортодоксального индуиста все 6 основных этапов индийской истории мыслятся одновременно как:

- *движение по нисходящей* (показательно, что многие брахманы не поддерживали прогрессивный либеральный национализм Ганди, полагая, в полном соответствии с логикой кали-юги, что за освобождением от английского владычества, самого по себе абсолютного негативного, наступит еще более темный и извращенный период);
- *сохранение перманентной и самотождественной в самой себе идентичности* (принцип «санатана дхарма», Sophia Perennis, позднее «хиндутва», чьей самой совершенной формой является кодекс смарта-индуизма, то есть традиции, основывающейся на смрити, и особенно адвайта-ведантизм Ади Шанкары);
- нечто совершенно *второстепенное и безразличное по отношению к перманентной неизменности Брахмана* (это подталкивало индуистов к поиску прямых и наиболее эффективных путей освобождения, специально адаптированных к темной эпохе, кали-юге, синтезом чего является «пятая Веда»¹, то есть индуистский тантризм).

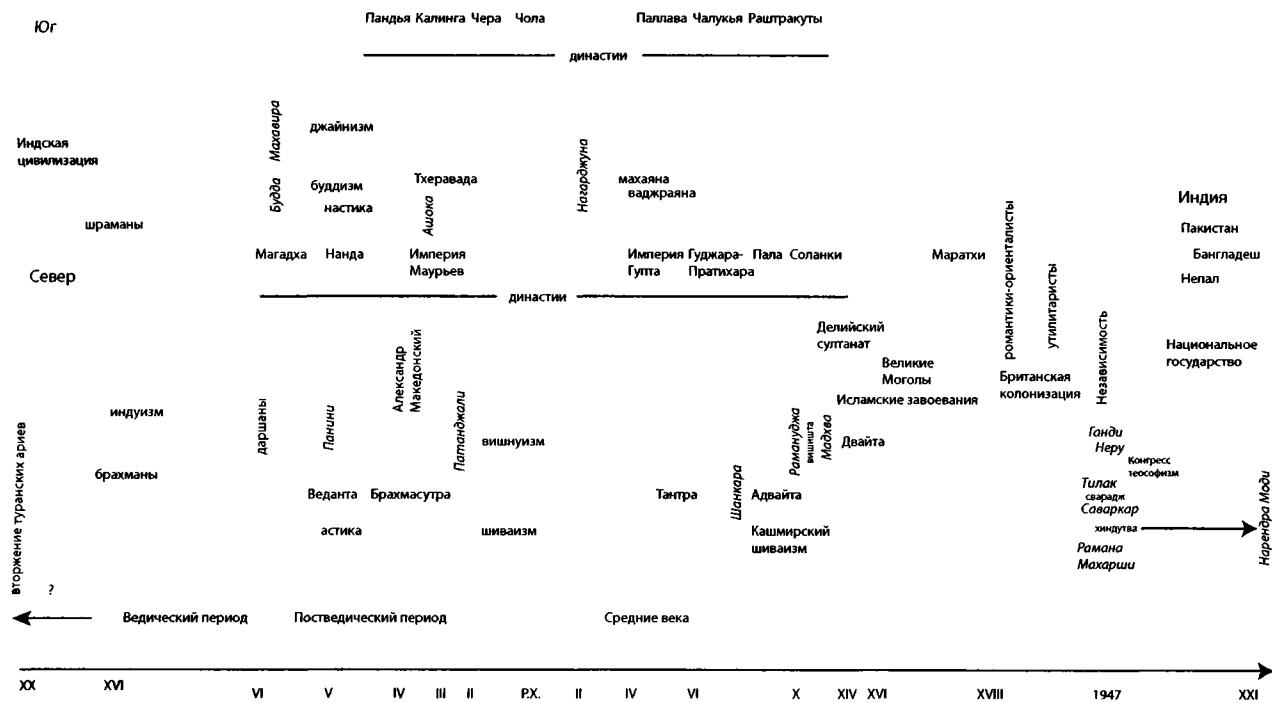
Все три момента синхронически входят в структуру историа ортодоксального индуизма, а их пропорции зависят от конкретной исторической ситуации.

Все остальные формы интерпретации истории обязательно выходят за пределы ортодоксии и должны быть интерпретированы на основе дополнительных влияний, либо «гетеродоксальных», либо внешних. Это касается и создания могущественных государств, где доминирующей идеологией становится либо джайнизм и буддизм (династия Маурьев), либо солнцепоклонничество скифско-туранского стиля (солярная секта «саура» раджпутов), либо ислам и его версии, либо (в поздние эпохи) искусственные формы национализма, скопированные с западных образцов.

Ведический период: цивилизация варн

В период с 1500 по 500 год до Р.Х. ведическая религиозная культура и арийская идентичность трехфункционального общества, построенного на основе варн, превращается в цивилизационную пара-

¹ Guénon R. Le cinquième Vêda // Guénon R. Études sur l'Hindouisme.



Схематическая карта индийской истории

дигму всего индийского пространства, распространяясь с севера на юг и с запада на восток, интегрируя в себя автохтонные элементы. Эта интеграция происходит неспешно: отчасти речь идет о военных завоеваниях обществ и народов «даса»; отчасти — о распространении культурного и религиозного влияния через практики обмена и торговли; отчасти — о включении в индуистское общество локальных этносов, структурированных на основе «джати»; отчасти — о развитии военных союзов с местными князьями (раджами).

В отличие от Персидской Империи речь идет не о стремительных завоеваниях и о жестко централизованном государстве со строго определенной административной вертикалью (хотя «Махабхарата» сообщает о том, что старший из рода Пандавов Юджистхира проходит ритуал посвящения не просто в «цари» (раджасуя), но в статус «Универсального Императора» (самраджья) и «Господина земли» (партхивья), что предполагает признание другими царями его абсолютного превосходства¹), но о постепенной проекции из нескольких очагов субконтинента индуизма как доминирующей религиозной, философской и обрядовой формы, объединяющей разнообразные этносоциальные группы вокруг оси ведической цивилизации. Индия, аналогично эллинской культуре до Александра Великого, разворачивается вокруг культурного полюса, а военные завоевания, которые также имеют место в этом процессе, лишь закрепляют эпизодически плавное и неотвратимое наступление индуизма, которое в определенном смысле не останавливается вплоть до настоящего времени.

Этот ведический период, с точки зрения самой индийской культуры, можно рассматривать как экстенсивное распространение уже наличествующей изначально религиозно-философской идентичности, построенной на основе «вертикального времени», где все внимание сосредоточено на философском и мистическом акте *броска в сторону Атмана*. При этом кастовое общество с доминацией брахманов, расширение зоны влияния санскрита и построение вокруг ведического корпуса вспомогательных направлений (математики, лингвистики, филологии, астрономии, логики, философии и т. д.) сопровождают эту глубоко метафизическую ориентацию, постоянно обращая взгляд индусов от временного к вечному, от земного к небесному и божественному.

Это — настоящее наступление светлых богов и того высшего начала, чьим проявлением сами эти боги являются. В этот период окончательно редактируется ведический корпус (Самхиты, Брахманы,

¹ Dumézil G. Mythe et epopee. I, II, II. P.: Gallimard, 1995. P. 728.

Араньяки и Упанишады). Особое значение имеют Упанишады, так как в них индийский Логос обретает свое наиболее законченное и философски оформленное выражение.

Так как мы уже сделали краткий обзор ведического Логоса и Упанишад, то можно пропустить детальное описание исторических аспектов ведического периода, самым важным в котором были не столько исторические, сколько метафизические и философские аспекты. История необходима нам для построения геософской карты тогда, когда не хватает памятников развитой философской мысли, где структуры цивилизационного Логоса представляли бы в готовом и разработанном, обобщенном и оформленном виде. Лишь в этом случае мы вынуждены извлекать семантические ряды из войн, вторжений, нашествий, политических и этнических трансформаций. Когда же, как в случае Индийской цивилизации, мы имеем дело с грандиозным масштабом философской рефлексии, все остальное отступает на второй план.

Постведический период: гана-сангхи и махаджанапады

Постведический период индийской истории принято помещать в границы с VI века до Р.Х. до IV века до Р.Х.

В этот период (когда на территории Индии появилось несколько махаджанапад — независимых государств) окончательно формируется структура Индуистской цивилизации на пространстве всего субконтинента. Кастовое общество, брахманическая религия и ведийская культура постепенно все больше расширяют зону своего влияния на те регионы, где продолжали существовать общества ино-го, доарийского типа.

Важно, что в эту эпоху происходит постепенная *трансформация* индуистской культуры, включающая в себя следующие основные моменты:

- повышение роли *аграрного фактора* по сравнению с изначальной кочевой природой ранневедического общества ариев (а это означает усиление роли аграрных культов и обрядов с параллельным сдвигом интерпретационных систем самого ведического корпуса в сторону оседлых культур);
- появление и рост значения *крупных городов*, которые порицались брахманической этикой Вед, ориентированных на кочевничество (эта городская форма оседлости дублировала сельскую оседлость крестьянских общин — гана-сангха и привносила новые элементы в культуру);

- влияние неарийских автохтонных этнических культур и обществ на индуизм с привнесением разнородных стилистических элементов в религии, обрядах и философии (особенно ощутимым было дравидское наследие, а также связанная с ним или параллельная инерция Индской доведической цивилизации, сохранившейся в аграрных районах субконтинента);
- конфликты и трения с разнородными социально-культурными группами, как арийскими, так и неарийскими, приобретающими самостоятельное развитие и кристаллизацию внутри индуизма или на его периферии (наиболее наглядно это проявилось в оформлении самостоятельных кшатрийских групп, стремящихся отвоювать более высокие позиции в брахманической ведической культуре — Рене Генон назвал это явление «революцией кшатриев»).

Безусловно, эти явления существовали и в тот период, который принято называть «ведическим», но в полной мере они проявили себя в VI — IV веках до Р.Х., когда эти тенденции стали приобретать ясную и выразительную форму, зафиксированную в религиозных и политических реформах и появлении новых философских школ и учений. Все они (и «гетеродоксальные» религии, и создание политических образований, и новые философские течения) были тесно связаны между собой, и поэтому семантически они объединяются в одну эпоху — и хронологическую, и идеологическую. При этом стоит постоянно помнить, что ведическая парадигма продолжала оставаться осью всего индийского общества, хотя в этот период ей пришлось столкнуться с серьезными вызовами.

Социологический плюрализм индийского общества

В постведический период можно идентифицировать несколько наиболее распространенных форм организации индийского общества. Ядром является кастовая модель, основанная на системе варн и ярко выраженной доминации брахманов.

Наряду с зонами, где эта модель полностью укрепилась, существовали и другие социальные пространства, в которых влияние варн и ведической культуры было менее заметно.

В первую очередь это были сельские общины и кланы, объединенные в форму гана-сангха или гана-раджа. Они были организованы по принципу джата (социальных страт неведического происхождения) и чаще всего имели два класса: кшатрия-раджакула и даса-кармакара. К первому относились высшие слои, ко второму — низшие. Гана-сангхи имели чаще всего одного династического правителя (раджу)

и могли распространять свое влияние на довольно обширные территории. Наиболее влиятельными гана-сангхами были владения кланов Шакья (из которого вышел царевич Гаутама, Будда), Колия, Малла, а также Вриджи (из ветви джнатрика этого клана происходил Махавира, основатель джайнизма) и Вришни. Наряду с раджей гана-сангхи управлялись советами старейшин, представлявших наиболее влиятельные кланы. Гана-сангхи отличались тем, что в них доминировали аграрные, а не скотоводческие традиции, и соответственно, изначальное ведическое учение переосмыслялось в терминах, более близких к сельским условиям, а также перетолковывалось в духе автохтонных и часто доведических религиозных традиций. При этом в структуре гана-сангхи строго прослеживалась разделительная черта между окультуренной территорией, полем (собственно — гана) и лесом (араньяка). Гана расширяла свое влияние, наступая на лес. При этом леса Индии были населены архаическими племенами (часто австронезийского этнического субстрата — как народ мунда), что превращало социокультурную и хозяйственную оппозицию гана/араньяка в этническую.

Гана-сангха представляли собой особые социокультурные пространства, где индуизм преобладал, но подвергался процессу постепенной и растянутой на многие века реинтерпретации. Тот факт, что самые радикальные реформаторы индуизма и создатели влиятельных гетеродоксальных учений — царевич Сиддхарта Гаутама (буддизм) и Махавира (джайнизм), были выходцами именно с гана-сангхи (а буддистская община и стала носить впоследствии это имя — сангха), о многом говорит.

Другой социально-культурной и политической формой, развивавшейся параллельно гана-сангхе в постведический период, были независимые королевства, представлявшие собой прообразы государств и иногда рассматриваемые историками как полноценные государства. Хотя кшатрии и раджи правили и в гана-сангхах, их власть там была существенно ограничена советами клановых старейшин, и условия разрозненных сельских общин, в каждой из которых была своя аристократическая прослойка, не способствовали концентрации власти в одних руках. Поэтому государства образовывались параллельно и, следуя иной логике: их полюсом становились *крупные города*, создаваемые как военно-стратегические пункты и центры сбора дани ведическими ариями и, позднее, воинственными группами кшатриев (часто представлявших собой индоевропейских кочевников, вторгающихся на территорию Северной Индии из пространства Турана). В городах власть раджей становилась более независимой от сельских старейшин и кланов, что позволило устанавливать контроль

над довольно обширными территориями, превосходящими по масштабу пространства гана-сангх.

Первые государства Индии

Наиболее крупными политическими образованиями в период VI — IV веков до Р.Х. были государства Каши (в районе Бенареса), Косала (к северо-востоку от Каши) и Магадха в Южном Бихаре. Все они конкурировали между собой за влияние над пространством Северной Индии и особенно долины Ганга, и в эту конкуренцию была активно вовлечена гана-сангха одного из сильнейших кланов того времени Вриджи во главе со знатно племенем Личчави. Кроме того, буддистские источники перечисляют в VI веке до Р.Х. еще несколько «махаджанапад», существовавших до рождения Будды: Анга (на востоке в низовьях Ганга), Чеди, Ватса, Куру (по верхнему течению реки Джамны), Панчала (на севере по верхнему течению Ганга), Маччха, Шурасена, Ассака (на юге), Аванти (на западе на плоскогорье Мальва), Гандхара и Камбоджа (обе на крайнем северо-западе). Возможно, буддистский текст Ангуттара-никая¹, где дан этот список, смешивает территории, контролируемые влиятельными гана-сангхами, и собственно государства.

Государства сосуществовали с иными формами социально-политической организации, и в них система варн была более строго выражена, нежели в гана-сангхах, а система более древних доведических джати (социально стратифицированных кланов) адаптирована к кастовому ведическому принципу. При этом индуизм в его наиболее ортодоксальной брахманической версии не был сосредоточен в каких-то конкретных центрах; он пронизывал своими лучами все общество, обеспечивая единство культуры, подобно тому, как эллинская цивилизация, также бывшая полицентричной, обладала, тем не менее, единым стилем и единой духовной структурой.

Среди государств в V веке до Р.Х. — с 493 года до Р.Х., когда раджей стал Аджатараштру — начинается подъем первого индийского государства, претендовавшего на нечто напоминающее имперскую политику. Речь идет о государстве Магадха. Его столицей был город Раджагриха. Крупнейшим царем государства Магадха был правитель Бимбисара (558 — 491 до Р.Х.) из династии Харьянка. Бимбисара завоевал восточное государство Анга.

Бимбисаре наследовал его сын Аджатараштру (493 — 461 до Р.Х.), который захватил и подчинил себя другие сильные королевства —

¹ The Book of the Gradual Sayings. 5 volumes. Bristol: Pali Text Society, 1932 — 1936.

Косала и Каши. После упорной борьбы с конфедерацией кланов, объединенных гана-сандхой Вриджа, цари Магадхи добились победы и над ними и установили практически единоличный контроль над всей долиной реки Ганг. Крепость Паталиграма, основанная на Ганге, позволяла царям Магадхи контролировать стратегические пространства всей Северной Индии.

Потомки Бимбисара и Аджатараштру были менее удачливы и нестойчивы в строительстве государства, и их династию сменил вице-раджа Шишунага (444 — 363 до Р.Х.) и его дети, а затем власть в Магадхе захватил Махападма Нанда, основав новую династию — Нанда. Некоторые историки считают государство Нанда первой формой образования имперского типа в Индии. Территории Империи Нанда включали в себя обширные зоны Северной Индии от Пенджаба и Синда на западе до Бихара и Бенгали на востоке.

Нанда был первым из индийских царей, который не принадлежал к касте кшатриев, и, напротив, был выходцем из варны шудр, то есть занимал нижайшее положение в системе индийского общества. Однако в политическом смысле властители династии Нанда оказались эффективными, существенно усилили могущество государства Магадха, раздвинули еще больше его границы, упорядочили сбор податей и налогов, создали огромную и хорошо дисциплинированную армию, насчитывающую по греческим источникам 20 000 всадников, 20 000 пехотинцев, 2000 боевых колесниц и 3000 боевых слонов. Армия Александра Великого¹, подошедшая к границам владений Дхама Нанды, не решились вступать в бой с таким мощным противником и, покорив более слабые северо-западные королевства Пенджаба (владения царей Гандхара, Такшашилы, сдавшегося Александру без боя, и Пора, напротив, оказавшего активное и мужественное сопротивление), отступили.

В этот же период в V веке до Р.Х. выходец из северо-восточного королевства Гандхара, бывшего до походов Александра Македонского частью Персидской Империи (и соответственно, там была распространена персидская версия арамейского письма), Панини создает первую грамматику языка санскрит, «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). С этого момента устное учение Вед получает письменное оформление.

Самые ранние системы письма, использовавшиеся для записи священных текстов и политических указов, появляются в IV — III ве-

¹ Греческая армия Александра Македонского вторгается в в Индию в 326 — 325 годах до Р.Х., завоевывает Пенджаб, но удерживается там ненадолго. На захваченных войсками Александра территориях Средней Азии позднее, после ослабления государства Селевкидов, возникает Греко-Бактрийское царство, наследником которого (после вторжения юзэжи) стало Индо-греческое царство, просуществовавшее с 180-х годов до Р.Х. по 10 год от Р.Х.

ках до Р.Х. Одна из них — кхароштки — была принесена в Индию из Средней Азии, из зоны иранской культуры. Считается, что в основе письма кхароштки лежала арамейская система. Практически в то же время появляется еще одна система — брахми. Многие современные индийские историки считают алфавит брахми древнейшим, оригинальным и сложившимся в первой половине I тысячелетия до Р.Х. на территории Индии. Большинство же считает его разновидностью арамейского письма, сложившейся либо самостоятельно, либо при посредстве письма кхароштки. Позднее на основе северной разновидности письма брахми гупта и нагари уже в VIII веке по Р.Х. сложилась система деванагари, которой пользуются индусы вплоть до настоящего времени как для записей текстов на санскрите, так и на современных языках, развившихся из пракрита — в частности, хинди.

Санскрит как язык соответствовал диалекту, на котором говорило население Северо-Западной Индии, и для записи намного более архаичного по языку корпуса Вед, ранее передававшегося только вербально и по памяти, эту грамматику пришлось подстроить под нужды священного языка. Параллельно с ведическим санскритом, ставшим основой литературного знания последующих поколений индусов, был распространен и другой разговорный язык индоевропейского происхождения, называемый обобщенно пракрит. Он имел две версии — западную (шаурацени) и восточную (магадхи). Будда проповедовал на диалектике восточной версии пракрита — магадхи, а позднее буддистский канон был составлен на основе родственного диалекта — пали.

Глава 13. Логос шраманы: джайнизм и буддизм

Появление джайнизма: Махавира

Официальной религией индийского государства династии Нанда в IV веке до Р.Х. стал *джайнизм*. Джайнизм, как и буддизм, возник на севере Индии. И хотя джайны возводят свою традицию к глубокой древности, скорее всего, основателем этого течения (возможно, лишь систематизировавшим и обобщившим более древние учения) был Вардахмана или Джина (Победитель) Махавира (599 – 527 до Р.Х.), принадлежавший к варне кшатриев и относившийся к гана-сангхе Виджара. Махавира с юности посвятил себя аскетическим практикам и обосновал особое учение, утверждающее, что единственной и главной целью всех живых существ является «спасение» и «освобождение», которое может быть достигнуто только с помощью радикальной аскезы и отказа от всех мирских забот и попечений.

Джайнизм в своих истоках представляет явление, проистекающее из ведической культуры. Идеал санньясина (как четвертая символическая стадия жизни нормативного ария) имеет строго ведические корни и соответствует метафизике Упанишад. Отсюда идея удаления от дел, общества, отказ от обычных попечений домохозяина, от исполнения публичных функций и полное сосредоточение на вопросе личного освобождения (мокша).

Однако существует версия, что концепция отшельничества первых джайнов имеет иное происхождение и восходит к традиции, *параллельной* ведической — к *шрамане*. Шрамана представляла собой продолжение доарийской религии, либо связанной с цивилизацией Хараппа и долиной Инда, либо дравидской по своим корням и берущей свое начало в долине Ганга. Сами джайны (равно как и буддисты) настаивают на том, что шрамана имеет источник параллельный ведической цивилизации и более древний, а в четвертую стадию жизни брахмана она была инкорпорирована позже, в ходе разработки Веданты (Упанишад), когда и сложился идеал санньясина¹. Это следует

¹ Согласно этой точке зрения, именно к традиции шраманы восходят учения о самсаре, колесе воплощений и идеал освобождения (мокша), играющий главную роль как в Упанишадах, так и в буддизме и джайнизме.

иметь в виду, чтобы лучше понять природу «гетеродоксального» индуизма (настики — куда входят джайнизм, буддизм, философские школы чарвака и адживика).

Призванием брахмана является непричинение вреда живым существам, то есть идеал сакрального миролюбия (ахимса). То, что все существа имеют живую душу, дживу, также следует из ведического наследия и комментариев к Ведам.

Все это ложится в основу джайнизма, ставящего во главу угла аскезу, отшельничество, нестяжание, миролюбие, тщательное воздержание от того, чтобы наносить какой бы то ни было вред любым живым существам и т. д. Это рассматривается как путь к полному освобождению от перерождений (мокша).

Гетеродоксия: аскетический эксклюзивизм

Теоретически джайнизм можно было бы причислить к особому направлению в индуизме, соответствующему его наиболее внутренним и духовным практикам реализации. Но в отличие от множества течений аскетического индуизма, причем подчас активно полемизирующих друг с другом, джайнизм выдвигает ряд тезисов, заставляющих относить его последователей к «гетеродоксальным» течениям. Дело в том, что джайнизм настаивает на том, что его утверждения являются эксклюзивной истиной, и тем самым жестко и формально противопоставляет себя тем направлениям в индуизме, которые иначе толкуют различные моменты учения. Так, например, джайнизм отрицает авторитет Вед на том основании, что там предписывается совершение кровавых жертвоприношений животных. Следовательно, они отбрасывают авторитет всего ведического комплекса и заменяют его текстами основателя джайнизма Махавиры, который считался двадцать четвертым основоположником учения, тиртханкара, дословно «строителем моста». Вместо Вед джайны признают кодекс Пурва¹, содержащий учение Махавиры и различные Агамы, комментарии к нему. Таким образом, они противопоставляют себя индуизму и отвергают его фундаментальную метафизическую и текстологическую основу.

Аскетическую практику джайны также противопоставляют всем остальным видам деятельности и считают, что достижение мокши возможно лишь тогда, когда человек полностью посвящает себя аскезе, ведет монашеский образ жизни и отказывается от всех иных

¹ Джайнская секта Дигамбара считает, что и Пурвы и Агамы исчезли в эпоху великого голода, и вместо них опираются на двадцать пять текстов, составленных великими учителями (ачарья).

занятий. Изначально джайны представляли собой исключительно такие монашеские общины и лишь позднее, по мере расширения популярности этого течения, стали допускать мирян, чья задача была помогать аскетическим общинам. Но, порицая любые формы неаскетических практик, джайны бросали прямой вызов системе кастового общества и варнам, на которых основывалась вся ведическая цивилизация. Здесь снова нарушался главный принцип индуизма: сочетание холизма для одних типов людей и определенных периодов жизни и личной аскетической реализации для других типов и других периодов (об этом подробно говорил Л. Дюмон¹). У джайнов же аскеза бралась как нечто исключительное и совершенно необходимое для достижения мокши, а другие формы занятий и жизненных попечений *порицались*. Индивидуализм, таким образом, в данном случае не сочетался с холизмом инклюзивно, но противопоставлялся ему как нечто эксклюзивное. С социологической точки зрения, такой подход был совершенно революционным и антиномистским.

Наконец, принцип ахимса, являющийся отличительной чертой джайнизма, сами джайны толковали в его крайней интерпретации: так как весь мир полон живыми существами (дживы), то человек может в любой момент стать причиной их гибели (будь то животные или даже насекомые, включая мельчайших). Поэтому джайны категорически отрицали земледелие (пахота может служить причиной смерти червей и жуков) и даже носили особые маски на лице, предохраняющие от того, чтобы дыхание случайно не стало причиной гибели крохотных мошек. Большинство традиционных профессий, ремесел и ритуалов отвергались также по этой причине.

Одна из двух сект джайнизма, секта дигамбара на основании таких же соображений отрицала ношение одежд, поэтому их называли «одетыми в небо», то есть голыми. Многие изображения джайнских святых и тиртанхаров представлены полностью обнаженными. Другая, более умеренная секта, шветамбара (дословно «одетые в белое»), соглашалась на ношение одежд — но только белых.

Боязнь невзначай причинить вред живым существам заставляла джайнов передвигаться особым образом, подчас расчищая перед собой путь специальным веником, чтобы шаги не стали причиной гибели ползающих по земле тварей².

¹ Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст.

² Заметим, что опасение наступить на землю лежит в основе многих обрядов и ритуалов из круга Кибелы, чьи адепты передвигались с помощью прыжков — как раз для того, чтобы не причинить вреда детям Великой Матери — змеям, червям и насекомым. Отсюда берут свое начало жрецы-акробаты, засвидетельствованные в культах Кибелы.

Единственной формой деятельности, которую джайны считали приемлемой для себя, была торговля и финансовые операции, в частности, ростовщичество. Поэтому общины джайнов постепенно сконцентрировались в городах и крупных торговых центрах и стали ядром финансового капитала. Показательно, что до настоящего времени именно джайнские кланы в Индии контролируют основные банки и финансовые институты, что делает их позиции в индийском обществе весьма влиятельными, несмотря на небольшой процент тех, кто являются адептами этой религии.

Джайны отрицали ведических богов и считали, что для достижения мокши наличие или отсутствие богов полностью безразлично. Онтологию они строили вокруг своей сотериологической схемы. Джайны утверждают, что мир состоит из дживы (живого начала, сознания) и адживы (неживого начала, к которому относится пространство/акаша, время/кала и материя/пудгала). Показательно, что джива мыслится здесь как законченный индивидуум, атом, и именно на этом строится особая радикальная версия джайнистской ахимсы. Из взаимодействия дживы и адживы рождается карма (судьба, рок), которая подменяет собой дживу, становясь ее маской (бандха). Это предел отчуждения, когда карма полностью довлеет над дживой, привязывая ее к адживе. С этой точки начинается обратный путь. Он состоит из трех состояний: самвара (методы остановки потоков кармы), нирджара (сжигание кармы), мокша (достижение полного освобождения).

Циклология джайнов основана на том, что существует бесконечно вращающееся колесо времени (калачакра), имеющее восходящую (утсарпини) и нисходящую (авасарпини) стадии. В центре мира располагается «всемирный правитель», чакравартин (вращающий колесо). Всего таких властелинов 12, самый великий из них Бхарата, по имени которого, утверждают джайны, Индия названа Бхарата-варша.

Джайны в своих текстах описывают 63 парадигмальных существ:

- 24 тиртханкара (строители мостов), помогающих людям достичь освобождения в каждую эпоху,
- 12 чакравартинов (вращающих колесо времени) и
- по 9 баладэвов, васудэвов и пративасудэвов.

Баладэвы описаны как святые и благие «ненасильственные герои», 8 из которых достигли освобождения, а девятый отправился на Небо. Васудэвы тоже благие, но «насильственные герои», а пративасудэвы — «неблагие негодяи». Васудэвы, в конце концов, убивают пративасудэвов, но и те, и другие идут в ад (адхо лока), так как джайны осуждают насилие даже в благих целях.

лы, а также в Эфесском храме Артемиды, чье жречество сохранило многие традиции архаических матриархальных мистерий.

Все люди, согласно джайнизму, делятся на джайнских монахов (и монахинь) и джайнских мирян (и мирянок). Остальные рассматриваются как безнадежно погруженные в карму и не способные к освобождению.

Джайнская революция: в сторону Модерна

В отношении истины джайны придерживались релятивистской теории (анекантавада), согласно которой любой человеческий разум может схватить только фрагмент реальности, что они описывали параболой пяти слепых, составляющих себе представление о том, что такое слон, ощупывая его различные части. Только кевала-джана, всезнающий мудрец, достигший освобождения, обладает иным, абсолютным знанием. На этом основании джайны построили модальную логику — сьядваду, названную так по санскритской частице «сьяд», «если», «как бы», призванной подчеркнуть относительность любого утверждения. Сьядвада строилась на семи логических тезисах:

syād-asti — «как бы есть»;

syād-nāsti — «как бы нет»;

syād-asti-nāsti — «как бы есть и не есть»;

syād-asti-avaktavyaḥ — «как бы есть и описуемо»;

syād-nāsti-avaktavyaḥ — «как бы нет и неописуемо»;

syād-asti-nāsti-avaktavyaḥ — «как бы есть и не есть и описуемо»;

syād-avaktavyaḥ — «как бы неописуемо».

Этот пример показывает, насколько нюансированными были системы индуистской философии, включающей в себя, помимо метафизики, сотериологии и детального описания методов духовной реализации, еще и подробный анализ не просто законов мышления и традиционной логики, но сложнейших модальных релятивистских моделей, в западной философии освоенных лишь в XIX — XX веках (в частности, благодаря феноменологии Э. Гуссерля и трудам его учителя Ф. Brentano).

Структура джайнизма даже в самом первом приближении демонстрирует типологическое сходство с характерными признаками того, что принято считать *обществом Модерна*. Согласно Л. Дюмону¹, именно западное общество поставило индивидуализм и холизм, причем лишь начиная с эпохи европейской Реформации, *на одну плоскость* и стало последовательно утверждать индивидуализм *вопреки* холизму². К тому же это происходило параллельно с укреплением атеистических и рационалистических тенденций и расцветом финансового капита-

¹ Дюмон Л. Эссе об индивидуализме.

² Кульминацией этого является идеология либерализма и «прав человека».

лизма, основанного на торговле и банках, то есть процентном росте. Все это сопровождалось распространением гуманистических идей, настаивающих на том, что спасение человека зависит целиком и полностью от него самого. В структуре Ноомахии мы идентифицируем такой тип цивилизации как строго *титанический*¹. Но аналогичные черты мы встречаем в джайнизме:

- противопоставление индивидуализма холизму (как в обществе, так и в представлениях о материи — атомизм);
- дуализм души/тела (джива/аджива), вполне аналогичный картезианской картине субъекта и объекта;
- отрицание божеств и ритуалов (теизма) или низведение богов до статуса помощников тиртханкары;
- приоритет городской культуры и торговли и даже ростовщичества, являющегося основой капиталистических буржуазных обществ;
- гуманизм как опора только на собственные силы.

Показательно, что на титаническую сущность индийского джайнизма указывают и некоторые современные исследователи, в частности, специалист по индийскому обществу, американец Николас Гиер в своей книге с выразительным названием «Духовный Титанизм»². В ней одну из глав он специально посвящает джайнизму как ярчайшей форме титанизма, основанной наряду с другими формами (к которым он причисляет культ асуров, буддизм и философию санхьи) на индуистской традиции, но противостоящей вместе с тем осевой метафизике Вед и Веданты³.

В джайнизме мы можем увидеть и одно из проявлений того феномена, который Р. Генон назвал «*революцией кшатриев*»⁴. Сам Махавира был выходцем из касты кшатриев. Кроме того, джайнизм с самого основания был поддержан правителями города Питхунда, бывшего столицей королевства Калинга. В этом городе, как утверждают джайны, с древних пор хранилась статуя Ришабхи, считающегося в джайнизме первым из 24 тиртханкаров. В Питхунде был культ Ришабхи, называемого также Калинга Джина (Победителем из Калинги). Вероятно, значительная часть жителей этого королевства были джайнами. Калинга располагалась на юго-востоке Индийского

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014; Он же. Ноомахия. Геоософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

² Gier N.F. Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives. N.Y.: New York Press, 2000.

³ Gier N.F. Jaina Superhumanism and Gnostic Titanism // Gier N.F. Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives. P. 79 – 111.

⁴ Guénon R. Autorité spirituelle et pouvoir temporel. P.: Guy Trédaniel; Editions Véga, 1984.

континента (современный индийский штат Одиша — ранее Орисса, где преобладает индоевропейский язык ория, сложившийся на основе прапракрита).

После подчинения Калинги правителям династии Нанда Махападама Нанда перенес эту статую в столицу Империи Магадху. Династия Нанда (выходцы из сословия шудр, но ставшие раджами, аналогом кшатриев) покровительствовали джайнизму или даже сами были его приверженцами. Уже после свержения династии Нанда представителями династии Маурьев, новые Императоры Индии также проявили к джайнизму интерес. Так, первый из династии Маурьев Чандрагупта (343 — 274 до Р.Х.) принял джайнизм от джайнистского ачарьи Бадхрабаху, проповедовавшего джайнизм в Южной Индии. Позднее внук буддистского царя Ашока, который, напротив, поддерживал другую гетеродоксальную религию, буддизм, Сампрати также обратился в джайнизм и вошел в историю как строитель множества джайнистских храмов и святилищ.

После эпохи Ашоки при царе Харавела (193 — 170 до Р.Х.) из династии Чеди государство Калинга снова приобрело независимость и восстановило и даже многократно преумножило свою мощь, создав на юго-востоке Индии огромную Империю. Харавела разбил тамильскую конфедерацию на юге, победил бактрийского царя Греко-индийского царства Деметриуса и установил сюзеренитет над ранее доминировавшей в Индии Магадхой при первом правителе династии Сунга, Пушьямитре. В его царствование джайнизм процветал, а статую Ришабхи снова вернули в Калингу. При Харавеле Калинга стала могущественной морской и торговой державой, и колонисты из этого королевства расселились на Шри-Ланке, в Бирме, в Малайском архипелаге и на Мальдивах.

Становление в Индии крупных государств, таким образом, связано с джайнизмом и буддизмом, что едва ли является случайностью. Причем их основатели были либо кшатриями, либо выходцами из низших каст. Ядро ведической цивилизации заключалось в соблюдении строгой иерархии варн и полноты ведической традиции. И грана-сангха, и раджа-сангха, где сплошь и рядом продолжали существовать автохтонные системы джата (сословий и кланов, но не варн!), строились по иному принципу. Пока они оставались в контексте доминирующего брахманизма, это не представляло собой вызова цивилизационным основам индуизма. Но когда эти социально-политические формы начинали претендовать на самостоятельность и главенство, они входили с ведическим ядром в противоречие. Это могло проявляться как в религиозной сфере (гетеродоксальные религии, отрицающие варны — джайнизм и буддизм), так и в философской (чарвака)

и политической (что и было «революцией кшатриев»). В случае джайнизма мы видим одновременно все эти признаки, которые полностью описываются термином Н. Гиера «духовный титанизм»¹.

Появление буддизма: царевич Сиддхартха

Буддизм, ставший одной из мировых религий, распространившись далеко за пределы Индии — в Китай, Корею, Японию, Тибет, Монголию, Среднюю Азию, Индокитай и обширную зону Тихоокеанского региона, представляет собой сложное и многоуровневое явление. Буддизм возник в Индии одновременно с джайнизмом и в довольно сходных культурных, исторических и социальных условиях. Между джайнизмом и буддизмом очень много общих черт, что облегчает нам описание места и роли буддизма в Индийской цивилизации, так как самый общий обзор джайнизма нами уже проделан.

Буддизм, как и джайнизм, относится к «гетеродоксальным» течениям в классическом индуизме, так как он *отрицает Веги, почитание богов* и общество, построенное на основе *варн*. Вместо Вед высшим авторитетом наделяются записи проповедей царевича Сиддхартха из клана Шакья и другие священные источники, связанные так или иначе с изложенным Гаутамай учением.

Царевич Сиддхартха принадлежал к гана-сангхе или гана-радже и происходил из варны кшатриев. Его отцом был король Судходхана. Традиция буддизма Тхеравады утверждает, что местом его рождения был город Лумбини (в современном Непале), а его детство прошло недалеко от этого города в местечке Капилавасту.

Юный Гаутама 29 лет жизни провел во дворце, так как его отец хотел, чтобы он наследовал ему и стал раджей. Но в 29 лет Гаутама покинул дворец и увидел 4 зрелища: старика, больного человека, труп и аскета (согласно буддистской версии, это был представитель традиции шрамана). Далее царевич Гаутама предпринял практику аскезы (снова в традиции шрамана, параллельной, как считают буддисты, ведически-брахманической), но не смог с ее помощью решить проблему *страдания* (дуккха). Тогда под деревом боддхи в городе Бодх Гаяя он получил *пробуждение* (откуда его титул Будда, Пробудившийся) и ему открылся Средний Путь, следуя которым можно преодолеть страдание².

Страдания коренятся в незнании (авидья), а незнание лечится постижением Восьми Благородных Истин:

¹ Gier N.F. Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives.

² Evola J. La dottrina del risveglio. Milano: All'insegna del Pesce d'Oro, 1965.

- правильный взгляд и правильное намерение составляют область мудрости, праджна;
- правильная речь, правильное действие и правильный образ совокупно формируют этику (сила);
- правильное усилие, правильное сознание и правильная концентрация формируют область спасительных медитаций (самадхи).

Все эти линии вполне укладываются в традиции ведической аскетики, которая также уделяет большое значение корректности речи (богиня речи — Вач упомянута еще в Ригведе), могуществу мысли и важности мудрости, этике и концентрированной медитации на истоках мира — Брахмане. Равно как и Средний Путь между радикальной аскезой (представленной шраманой) и полным потворством телесным желаниям не является чем-то неожиданным и новым для индуизма и, более того, составляет основную линию наставлений Араньяк и Вед, в отличие от шрамань, чья чрезмерность, возможно (довольно мягко и иносказательно), порицается брахманизмом в многочисленных историях про экстремальные аскетические практики асуров (титанов), использующих их для противостояния богам-дэвам.

Самадхи как предельная форма концентрации и медитации (дхьяна) также является классической практикой индуизма, так как представляет собой как раз то состояние, в котором Атман отождествляется с Брахманом, снимая всякую двойственность (термин самадхи и означает «объединение», «соединение», «собираение воедино»). В ведической традиции это называется также «видеха мукти», полное поглощение высшим «Я» низшего, что происходит у обычных людей в момент смерти, а у аскетов еще при жизни, давая им освобождение («дживан-мукта»).

Для того чтобы утверждать все эти положения, совершенно не обязательно отрицать Веда. Но учение Будды состоит как раз в том, что эта смягченная и уравновешенная (как раз в ведическом инклюзивном духе) форма шрамань и аскетическая медитация, направленная на достижение самадхи и освобождения, жестко противопоставляются ведическому брахманизму в ультимативно-альтернативном ключе. Буддизм, точно так же как и джайнизм, ставит вопрос жестко — или ведические ритуалы и брахманизм, или отшельничество; или занятие обычными и сакрализованными кастовым обществом занятиями, или сосредоточение исключительно на пробуждении и освобождении. Снова, как и в случае джайнизма, то, что в ведической (брахманической) культуре является комплиментарным, здесь превращается в кшатрийское противопоставление. Веда допускают и приветствуют аскезу и идеал санньясина, но при этом допускают и приветствуют исполнение классических функций кастового обще-

ства: обрядовые и интеллектуальные функции жрецов и административные и военные функции раджей и кшатриев. Гаутама же отказывается выполнять кастовый кшатрийский долг (быть царем), но при этом привносит кшатрийский агрессивный темперамент в область религии и метафизики. С точки зрения индийской структуры, мы имеем феномен, чрезвычайно сходный с джайнизмом — *революцию кшатриев*¹.

Точно так же как и у джайнов обосновывается буддистами отказ от варн. Варны лишь удаляют человека от поиска спасения, но не освобождают его от страданий (коренящихся в переменчивости мира, в потоке дхарм, который Гаутама как кшатрий воспринимает и переживает очень остро) и, напротив, погружают в него все глубже и глубже. В духе аскетики шрамамы буддизм развивает учение о колесе самсары и цепочке перерождений (что в целом также соответствует учению Упанишад) и призывает к тому, чтобы радикально и резко выйти за ее орбиту. Только это может и должно быть целью и смыслом жизни, утверждают буддисты, и поэтому единственной нормативной формой социальной организации общества должна быть аскетическая община отрекшихся от мира монахов (и монахинь), сосредоточенная исключительно на поиске пробуждения и освобождения и устроенная на демократических началах равноправия. Это и есть буддистская *сангха*, само название напоминает термин, которым назывались различные формы кланово-общинной организации индийских обществ, где система варн еще соседствовала с автохтонной и периферийной для ведической культуры брахманизма системой джата.

Изначальный буддизм мыслился исключительно как дело монашеских общин, но позднее он распространился и на тех мирян, которые помогали буддистским сангхам и поддерживали их политически, социально и материально.

Буддистская циклология, так же как и учение джайнов, строится на принципе появления вселенских спасителей и «пробудителей» (будд)². В каждом историческом цикле есть свой Будда. В настоящем цикле им является Гаутама. В грядущем появится новый Будда — Майтрея, который обновит учение и адаптирует его к новым космическим и циклическим условиям³. Кроме Будд, буддизм Ма-

¹ Guénon R. Autorité spirituelle et pouvoir temporel.

² Впрочем, эта идея характерна только для буддизма Махаяны (большая колесница), тогда как Тхеравада (буддизм малой колесницы, Хинаяны) настаивает на том, что Будда является уникальным и неповторимым явлением.

³ Фигура Майтреи и буддистская эсхатология в целом, вероятно, сложились под прямым влиянием иранской традиции, где культура ожидания и образ грядущего

хаяны¹ признает бодхисаттв², пробужденных существ, которые специально покидают нирвану, чтобы помочь обрести путь спасения другим существам, осознанно меняя блаженство и истину на ограниченные условия существования в круге сансары (из любви и сострадания). Эти темы регулярного прихода «вселенских спасителей»³, центральные для буддистского (равно как и джайнистского) историала, в индуистском контексте представлены теорией аватар, нисхождений высшего Начала (чаще всего Вишну) в человеческий облик.

Классический буддизм Тхеравады (ранний буддизм и линия Хинаяны) выделяет особую категорию пратьека-будд, то есть существ, которые получили озарение и пробуждение спонтанным образом и реализовали нирвану самостоятельно с опорой только на самих себя. При этом пратьека-будда может не открывать своей природы другим и не помогать им в деле пробуждения (в отличие от бодхисаттвы, главной целью которого является помощь в пробуждении всем существам).

Половинная метафизика

Все перечисленные моменты могли бы быть рассмотрены как духовное течение внутри индуизма или как особое аскетическое направление Индийской цивилизации (поскольку никаких принципиальных отличий ни в целях, ни в средствах, ни в приоритетах между буддизмом и индуизмом пока мы не заметили — впрочем, именно так и поступили индуисты впоследствии, объявив Будду девятым аватарой бога Вишну, пришедшим в мир для того, чтобы испытать на верность своих последователей), если бы буддизм не настаивал на своей эксклюзивности, не возводил бы свои идеи в догматы и не развил бы на их основании строго фиксированную семантически метафизику, осознанно и намеренно входившую в прямой конфликт с учением Вед. Буддизм метафизически атаковал индуизм, в то время как индуизм, напротив, был в целом настроен примирительно и инклюзивно (что соответствует его общему подходу) и реагировал лишь в крайних случаях (которые все же были исторически не так редки).

Спасителя стоит в центре всего сакрального мировоззрения. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

¹ Махаяна представляет собой особое — более позднее — направление в буддизме, которое мы более подробно рассмотрим в отдельной главе.

² Буддисты Хинаяны не признают этой категории.

³ Снова иранское влияние.

Смысл *метафизической* атаки буддизма состоял не только в критике Вед и системы варн, не только в призыве к аскетической практике и новым нормам общежития в контексте сангхи, не только в акценте, поставленном на страдании (дуккха), не слишком остро переживаемого солярными брахманическими ариями¹, но в догматическом утверждении строго негативной и апофатической сущности Абсолюта, достижимого лишь через *нирвану*, полное погашение сознания, и несуществования, иллюзорности «Я» (атмана), откуда главный буддистский принцип — анатман.

Генон видит в этом резкое отклонение от метафизической ортодоксии и переход от бытия к становлению, то есть к распаду структур вечности и, следовательно, нигилизм. Он пишет, имея в виду гетеродоксальные учения, и в том числе буддизм:

Всякая концепция, которая отрицает неизменное начало, помещая все бытие в становление, содержит в самой себе противоречие. Такая концепция является антиметафизической, так как сфера метафизики и есть сфера неизменного, находящегося по ту сторону природы или «становления». Поэтому она будет чисто «темпоральной», построенной исключительно на принципе последовательных секвенций. (...) Теории такого типа существовали и в Древности, как у греков, так и в некоторых течениях буддизма².

И далее в сноске Генон добавляет:

Вот почему буддисты этих школ называются *sarva-vaināshika*, то есть теми, кто «признает текучесть всех вещей»³.

Тем самым Генон подчеркивает, что принцип «анатман» и рассмотрение бытия как постоянно изменяющегося и не имеющего в себе ничего постоянного (*sarva-vaināshika*) является не просто религиозной, но именно *метафизической ересью*. И это уже выпад не против самих Вед и варн, но против осевой для индийского Логоса метафизики

¹ Здесь можно провести параллель между центральностью темы страдания (дуккха) в буддизме и концепциями раннехристианских гностиков, с которыми полемизировал Плотин. Солярный аполлонический Плотин видел сквозь телесный мир, космос, его эйдетический образец, нозтическую световую Вселенную и не мог понять отчаяния своих знакомых гностиков, проповедующих дуалистический платонизм («двайта-платонизм») и ополчившихся против «злого демиурга». См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

² Guénon R. Autorité spirituelle et pouvoir temporel. P. 75 — 76.

³ Ibid. P. 76.

Упанишад, против Веданты как философской финализации всей ведической традиции. Мы имеем здесь дело с глубинной сменой *метафизической парадигмы*, происходящей на фоне общего религиозного и доктринального, а также культурного и цивилизационного стиля.

Веданта основана на принципе тождества Атмана и Брахмана. Это тождество она ставит выше, чем уровень божественного бытия, полагая, что состояние дэвов, хотя и намного превышает человеческое, но не является наивысшим и абсолютным. Именно поэтому, в частности, боги и отправляют Индру учиться у Праджапати. При этом вся структура Упанишад представляет проблему в недуральном (адвайтическом) сечении: все явленное не есть Абсолют, но отрицание всего явленного, тоже не есть Абсолют, и явленное и неявленное вместе не есть Абсолют. Атман не есть Абсолют. Но то, что внутри Атмана, *может* прорваться и взлететь к Абсолюту, по ту сторону явленного и неявленного, а также их суммы. Отказ от явленного может привести к неявленному, но это не выход, так как явленное явилось из неявленного не просто как случайное или бессмысленное отпадение, породившее глупую «бесконечную» длительность непрестанно вращающегося колеса сансары, несущую в себе лишь страдание. Такая механическая картина правильна лишь наполовину. Непроявленное выше проявленного, и стремиться к нему надо. Апофатическое выше катафатического: Ниргуна Брахма (Брахма без качеств) первичнее Сагуна Брахмы (Брахмы с качествами) — со всем этим Упанишады согласны. Но тут присутствует и иная линия: есть солнечный луч, бьющий в сердце ария, дваждырождающий его, конституирующий, пусть и обратным, энантиодромическим образом, но с какой-то важной и великой целью. Поэтому и боги прекрасны и достойны почитания и жертв: ведь они явлены как блеск, свет и могущество Абсолюта, и их явление не механика, а этап (самый высший) милосердного и благодатного нисхождения Брахмана в конечную точку — в человеческое сердце. Учение об Атмане фундаментально для классического индуизма, так как включает в себя *обе половины полноценной метафизики*: тезис о незначимости имманентного перед лицом трансцендентного и тезис о значимости имманентного как выражения и проявления трансцендентного перед лицом последней истины — истины о *недвойственном тождестве*. Буддизм же отрицает именно это учение, настаивая только на его половине.

Тезис буддизма таков: если мы рассмотрим окружающий нас мир как то, чем он является на самом деле, мы увидим, что он есть ничто (пустота) — ничто перед лицом Абсолюта. Но Абсолют не должен пониматься как другое нечто, лишь более совершенное и счастливое,

чем колесо сансары. Любое нечто всегда несет в себе дуккха, страдание. Поэтому если бы за пределом данного нечто было бы другое нечто, это ничего не изменило бы. Поэтому только осознание вскрытой пустоты (ничто) как сущности самого Абсолюта, остановка на нем и ведет к высшей форме пробуждения и спасения — нирване, к финальному погашению наличия в отсутствии. Вся эта последовательность метафизически безупречна. Но это лишь сегмент полноценной метафизики, описывающий фазу возврата, *эпотрофí*, финального спасения, но полностью упускающий из виду не менее важную фазу исхождения, *прóбодос*, ее причину и ее миссию. Позднее, в буддизме Махаяны (большая колесница)¹ и в тантрической версии буддизма, Ваджраяне (алмазный путь), а также в иных неиндийских культурных контекстах буддистская доктрина будет существенно развита, и целостность метафизической картины, более напоминающей Упанишады, будет восстановлена (включая позитивное переосмысление «Я» в духе учения о «высшем тождестве»)², но ранний буддизм Хинаяны (малая колесница) строго придерживается именно такой версии, жестко бросающей вызов Логосу Упанишад.

Такой ранний буддизм дуалистичен и выражает (как и джайнизм) урезанную (и поэтому «еретическую») версию индуистской метафизической парадигмы.

Сделав это уточнение, следует обратить внимание на то, что буддизм развил обширную и чрезвычайно детализированную философскую систему, оригинальные формы логики, множество конкретных методов и практик концентрированной медитации, различные и подчас чрезвычайно оригинальные космологические и онтологические теории. Особое внимание буддизм всегда уделял гносеологии, так как операции с мышлением лежат в основе всей буддистской сотериологии. Изменить состояние человека в мире, снять бремя боли и страдания возможно только через трансформацию сознания (впрочем, это утверждают и Упанишады, и индуизм в целом).

¹ Основатель школы Мадхьямика и самый яркий и фундаментальный мыслитель буддизма Махаяны Нагарджуна (II — III века от Р.Х.) фактически восстановил обе половины полноценной метафизики, выдвинув в буддистском контексте типичный адвайта-ведантический — глубоко парадоксальный принцип: *сущность сансары — шуньята* (пустота), *сущность нирваны — шуньята* (пустота).

² Это характерно в первую очередь для той эволюции, которую буддистское направление дхьяна получило в Китае (чань-буддизм) и Японии (дзэн-буддизм). В Тибете буддизм тесно переплелся с древней религией бон-по и рядом шаманистских традиций, что еще более усложнило его структуру.

Глава 14. Махаджанapaды, Империя Маурьев и настика

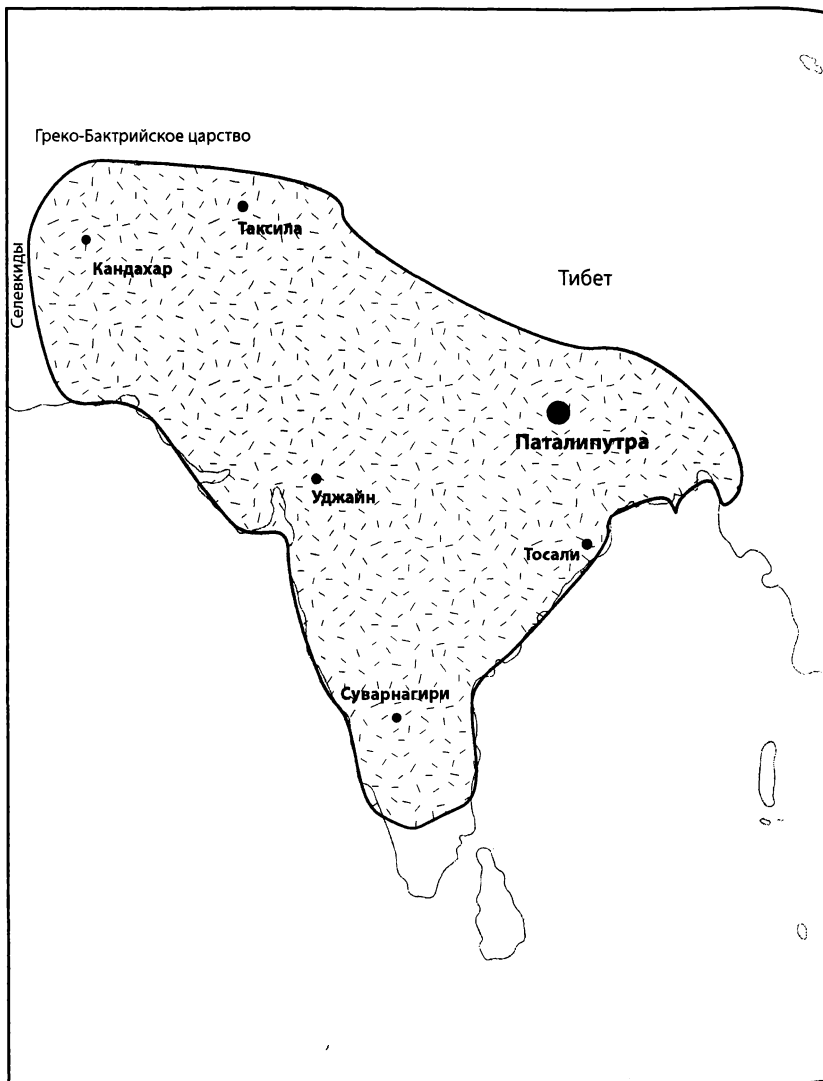
Династия Маурьев

Ключевым моментом в истории буддизма в Индии становится падение династии Нанда и захват их столицы Паталипутры основателем династии Маурьев — Чандрагуптой (340 — 298 до Р.Х.) в 322 году до Р.Х. Чандрагупта был выходцем из племени вайся (называвшегося также маурья). Он начал в государстве Магадха гражданскую войну за власть с опорой на брахмана Чанакья из Ткашашилы, личного врага династии Нанда и ее последнего правителя Дхана Нанды. О том, к какой касте относился Чандрагупта, существует несколько противоречивых мнений. Одни источники представляют его как родственника Нанда (династии, основанной шудрами). Другие (преимущественно буддистские) связывают его с кланом шакья, то есть делают родственником Сиддхарта Гаутамы (Будды). Третьи говорят о его смешанном происхождении от благородного отца (кшатрия) и женщины из касты шудр (дочери Вришала). Третьи утверждают, что он был кшатрием.

Маурьи приступили к геополитической экспансии в тот период, когда греки Александра Великого, захватившие северо-запад Индии, начали отступать. Маурьи параллельно этому присоединяли оставшиеся греками территории к своей стремительно разрастающейся Империи. К 320 году государство Маурьев уже распространило свою власть на всю Северную Индию.

Основатель династии Чандрагупта, в ходе завоеваний территорий, ранее принадлежавшие элинам, столкнулся в 305 году до Р.Х. с войсками Селевка I Никатора (ок. 358 — 281 до Р.Х.), политического наследника части Империи Александра Македонского, и отбросил греков за пределы Индии. Позднее Чандрагупта заключил с Селевком I союз (взяв в жены греческую принцессу, дочь Селевка I). Подаренные им Селевку I 500 боевых слонов сыграли решающую роль в сражении при Ипсе (301 год до Р.Х.) между диадохами, правителями различных частей царства Александра Великого¹.

¹ В битве принимали участие войска Антигона Одноглазого и Деметрия Полиоркета, с одной стороны, и войска коалиции Кассандра (Македония), Птолемея (Египет), Селевка I Никатора (Вавилония и сатрапии Ирана) и Лисимаха (Фракия), с другой.



Империя Маурьев в середине III века до Р.Х.

Империя Маурьев уже при Чандрагупте стала самым крупным политическим образованием в истории Древней Индии. Она просуществовала с 317 по 180 год до Р.Х. Ее границы распространялись от Северной Индии, объединенной уже при династии Нанда, практически на весь Индийский субконтинент (включая полностью Декканское плоскогорье) за исключением Шри-Ланки и южной оконечности континента, где располагались дравидские государства династий Пандиа, Чола и Чера. На востоке она простиралась до территории Бенгали и Ассама, на западе — до Пакистана, Белуджистана, Восточного Ирана и Афганистана (включая современный Герат и Кандагар), на севере — до Кашмира.

Уже при первом властителе династии Маурьев Чандрагупте происходит небывалое доселе *объединение практически всего индийского субконтинента* под властью единого правителя, то есть создание полноценной Индийской Империи.

Показательно, что Чандрагупта на поздних этапах под влиянием джайнского проповедника Бхадрабаху принял джайнизм и закончил свою жизнь на юге Индии в джайнском монастыре Шравана Белгола (современная Карнатака). Считается, что причиной его смерти стал тяжелейший ритуальный пост (сантхара).

Биндусара и адживика

Сын Чандрагупты Биндусара (320 — 272 до Р.Х.) продолжил строительство Империи и присоединил практически все территории субконтинента, кроме двух зон — южной оконечности Индии, где располагались дружественные Маурьям дравидские государства династий Чола, Пандиан и Чера, и области Калинги на юго-востоке, обладавшей традиционно значительным суверенитетом (даже в положении вассала Магадхи) и большой военной мощью.

Показательно, что и этот Император (равно как и его жена, царица Рани Субхадранги) исповедовал «гетеродоксальную» по отношению к ведическому индуизму философию, относящуюся к разряду «настика», то есть к учениям, отрицающим Веды, и так же, как джайнизм и буддизм, берущую свое начало в традиции шрамана. Но на сей раз это была не религиозная, а «секулярная» философия — *адживика*¹.

В центре этой философии стояло представление о неизменном и неумолимом *роке* (нияти), который независим от действий человека (карма), а, следовательно, цикл перевоплощений заведомо предо-

¹ Basham A. L. History and Doctrines of the Ājīvikas. Delhi: Mooltilal Banarsidass Publications, 2002.

пределен и не может быть изменен. Это учение во многих аспектах напоминает греческую Стою, так как ее адепты настаивали на «стоическом» принятии рока, и их особая «обреченная аскеза» была направлена лишь на то, чтобы как можно дальше отстраниться от новых кармических отягощений, что, впрочем, было также заведомо предопределено нияти (роком, судьбой).

Истоки адживики восходят к Маккхали Госалу, который жил в эпоху основателя джайнизма Махавиры, двадцать четвертого тиртханкары и был с ним знаком. Госала считался чрезвычайно опасным конкурентом для ранних буддистов и джайнов, так как его философия, строящаяся на принципах шрамана (то есть на той же традиции, из которой происходили и джайнизм, и буддизм), обладала особой мощью и притягательностью развитой логической системы, которая в буддизме и джайнизме сложилась намного позже. Главным тезисом учения Госалы является формула «человеческое усилие бесполезно» (*n'atthi purisikāra*). Это вытекает из главенства рока. Но фундаментальность рока отменяет понятие причины. Это выражено в следующем резюме учения адживиков, приводимом Элиаде, цитирующим «Саманнафала-сутту»:

Не существует... причины порочности тварей, ни главной, ни косвенной; они стали порочны без основания и причины... [Не существует такой вещи, как] собственные действия, или... действия другого, или... человеческие усилия. Нет такой вещи, как могущество или энергия, или человеческая сила, или человеческая способность. Все животные... твари... существа... души лишены собственных силы, могущества и энергии. Их безжалостно гнет судьба, неизбежные обстоятельства, зависящие от того, к какому роду принадлежит их индивидуальная сущность¹.

И Элиаде заключает:

Иными словами, Госала был противником общеиндийской доктрины кармы. По его мнению, каждое существо должно пройти цикл в 8 400 000 махакальп, в конце которого его ждет спонтанное, не требующее усилий освобождение².

Таким образом, учение адживики есть отрицание идеи кармы, то есть фундаментальной ответственности человека за свои действия,

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 177.

² Там же.

последствия которых, будучи соотнесенными с вечным законом дхармы, и определяют череду перерождений.

Философия адживики была структурно чрезвычайно близка к джайнизму и раннему буддизму, при том, что введение принципа абсолютности рока их качественно отличала. Ее приверженцы, как члены джайнистской дигамбары, отказывались от ношения одежды, практиковали крайние формы аскезы, вплоть до самоубийства (к которому прибегали тогда, когда начинали ощущать физическую и умственную слабость), жестко выступали против системы варн, почитания богов и осуществления каких бы то ни было ритуалов. При этом, согласно некоторым источникам, отношения с противоположным полом не рассматривались Госалой как нечто несовместимое с аскетической практикой.

Сам Госала считался наделенным магическими способностями: так, повествуется, что он убил одного из своих учеников при помощи «магического огня». А джайнские тексты сообщают, что он погиб в ходе магической дуэли с Махавирой.

В некоторых источниках есть упоминания, что они все же почитали либо двух богов, либо одного — Вишну и/или Шиву. В дравидской версии адживики есть упоминание о почитании двух богов под именами Окали и Оккали, что, возможно, уходит в глубокую архаику и культ близнецов.

Адживики считали время иллюзией, так как прошлое, настоящее и будущее уже существуют здесь и сейчас, и лишь кажутся последовательными (отсюда вытекает невозможность спасения в будущем, что противопоставляло их учение буддизму и джайнизму, где сотериология играла ключевую роль). Кроме того, адживики считали, что душа, джива, представляет собой атом, индивидуальность и не может быть разделена или расколота.

Император Ашока и буддистский триумф

Создание крупных государств в Индии в эпоху махаджанапад связано с устойчивым антиведическим настроем, что выражается в приверженности большинства династий и правителей к тем или иным видам настики и через них к традиции шраманы. Это подтверждает гипотезу тех историков, которые видят в шрамане продолжение доведической традиции цивилизации Инда, знавшей города и государственность, основанные на совершенно иных принципах, нежели общество ведических ариев со своей солярной метафизикой, Логосом Упанишад и системой варн.

Это наблюдение подтверждается правлением сына Биндусара, величайшего правителя Индии царя Ашока (268 — 232 до Р.Х.), который

выбирает в качестве идеологии своей Империи, достигшей при нем максимального расцвета, снова одну из традиций настики — буддизм. Буддизм также отвергает Веды и брахманизм, как и джайнизм деда Ашоки Чандрагупты, равно как и предшествующих властителей династии Нанда и как «нигилистическая» философия адживики, признающая лишь неумолимый рок, которую исповедовал отец Ашоки Биндусара. При этом внук Ашоки, Сампада, снова перешел в джайнизм, а еще один правитель Паталипутры из династии Маурьев Дашратха снова стал оказывать поддержку адживике. Все эти перемены симпатий государственной власти Маурьев (как до них Нанда) оставались к контексте *настики*. Таким образом, вся история махаджаналад имеет ярко выраженный антиведический и антибрахманический вектор, и вместе с тем правящие династии постоянно обращаются к тем или иным видам традиции шрамамы как ко *внутрииндийской цивилизационной альтернативе*.

При Ашоке буддизм достиг точки своего высшего расцвета в Индии. Царь всячески поддерживал буддистские общины, щедро помогал буддистской сангхе, чем навлек на себя гнев политической элиты и значительной части населения. Он принял буддизм и сам, став буддистом-миряннином (упасака).

При Ашоке в Патне (вероятно 250 год до Р.Х.) состоялся Третий буддистский собор, на котором активно и горячо обсуждались вопросы буддистского вероучения и канона. Собор проходил под началом буддистского монаха, доверенного лица Императора и его духовного наставника Тхера Моггалипутта Тисса (ок. 327 — 247 до Р.Х.). На соборе были введены определения, какое учение считать ортодоксальным буддизмом, а какое «еретическим» направлением, что было ранее совершенно чуждо буддистской сангхе, допускавшей в одних и тех же монастырях довольно широкое разномыслие в вопросах вероисповедания. Значение этого собора, однако, признают лишь буддисты Тхеравады (более или менее совпадающие с традицией Хинаяны); для других течений (в первую очередь, для появившихся позднее махаянистов) он большого вероучительного значения не имел. Ашока активно поддерживал миссионерскую деятельность буддистов и сам направлял буддистских проповедников в разные сопредельные страны. В некоторых странах — в Гималаях, Кашмире и на Шри-Ланке — миссия увенчалась таким успехом, что эти страны стали верными приверженцами буддизма на многие века. Буддистские общины были созданы на всем пространстве Центральной Азии, в Бактрии и даже в греческих землях (греки названы в индийских миссионерских документах того времени ионийцами), где буддистские центры существовали вплоть до эпохи Климента Александрийского, упоминаю-

щего об их наличии в Александрии. Показательно, что этот христианский автор называет буддистов «бактрийскими шраманами» (*Σαρμαναίοι Βάκτρων*)¹. Климент Александрийский, говоря о философах Индии, различает традицию брахманов и шраманы (он называет ее приверженцев «сарманами»).

Среди гимнософистов или голых философов, различаются два рода. Они называются сарманы, другие же — брамины. Некоторые из сарман выбрали лесное жительство; такие ни в городах не живут, ни крова не имеют, одеваются в древесную кору, питаются желудями и древесными плодами, воду же пьют из пригоршней. Ни брака не знают, ни деторождения, подобно нынешним энкратитам. Из индусов некоторые следуют заповедям Будды, которому за выдающиеся заслуги воздают божеские почести².

Вначале Ашока относился к буддизму прагматически и поддерживал не только их, но и адживиков (которым он раздавал пещеры для поселения), и джайнов³. Но после войны с государством Калинга, в которой погибли сотни тысяч воинов с обеих сторон, и огромные территории были подвергнуты этническим чисткам и разграблениям (Калинга пала после упорного отчаянного сопротивления), он углубился в буддистскую этику и, возможно, под ее влиянием приостановил дальнейшую имперскую экспансию, предпочитая выстраивать отныне политику договоров и союзов (что проявилось в его отношениях с дравидскими государствами юга Индии — Чола, Кералупутра и Сатьяпутра). При этом именно буддизм стал восприниматься им как государственная религия, которой он оказывал всяческую административную и политическую поддержку, строил за государственный счет тысячи монастырей, пагод и буддистских святилищ на территории всей Индии.

После смерти Ашоки Империя стала слабеть, разделилась на две автономные половины — Западную, с центром в Паталипутре, и Восточную — с центром в Таксиле. А в 180 году до Р.Х. династия Маурьев прекратила свое существование.

Это принято считать концом постведической эпохи и началом индийского Средневековья.

¹ Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1. С. 207.

² Там же. С. 116–117.

³ Показательно, что Рене Генон считал Ашоку ярким представителем «революции кшатриев».

Шрамана-Логос

Учитывая типологическую близость в контексте индийской структуры всех рассмотренных нами направлений настилки, к которым осталось только добавить философскую школу, известную как чарвака, *sāṃvāka* (дословно «наслаждение», а также «пища» или «сладкая речь») или локаята, *lokāyata* (дословно «секулярность», «светскость»), открыто проповедовавшую крайний нигилизм и материализм, признавая достоверными лишь материальные предметы и явления и чувственные вещи¹ — и их общее противостояние Ведам и Упанишадам, можно предположить, что в постведический период мы столкнулись с выходом на поверхность *альтернативы* доминирующему индийскому Логосу Вед и Упанишад. Эта альтернатива получила широкое и разнообразное воплощение как в религиозной сфере (джайнизм, буддизм), так и в философии (адживика, чарвака), и, самое главное, в политике, поскольку обе крупнейшие в истории Индии Империи — Могадха Нанда и государство Маурьев — в качестве доминирующей идеологии неизменно выбирали именно ту или иную форму *настилки*. Следовательно, в постведическую эпоху можно зафиксировать кристаллизацию *второго Логоса Индийской цивилизации*, чьи корни уходят в традицию шрамана и, возможно, еще глубже, к доарийской цивилизации Хараппы и Мохенджо-Даро и/или к древним дравидским обществам, отступившим перед натиском ариев с севера, но постепенно восстанавливающим свои структуры — изнутри индийского общества, где ведическая доминанта и структура варн все равно оставались главенствующими.

Этот *второй* Логос отвергает в Логосе Вед и Упанишад:

- почитание арийских ведических богов;
- важность и обязательность соблюдения и исполнения ведических обрядов;
- организацию общества по принципу варн;
- парадоксальную метафизику «высшего тождества»;

¹ Предшественником чарваков был индийский философ Аджита Кесакамбали. Показательно, что, несмотря на свой материализм и скептицизм, чарваки, по сообщению М. Элиаде, принимали активное участие в оргиастических культах и крайних антиномистских практиках из круга капаликов и агхори, а также низшего «народного тантризма» (включая оргии на кладбищах, ритуальный каннибализм и т. д.). Брахманы считали материалистическое учение чарвака ярким выражением *философии асуров*, то есть чистым титанизмом. Это школа давно прекратила свое существование в Индии, не оставив больших следов, в отличие от иных направлений настилки. При этом учение приверженцев локаяты имеет множество общих черт с философией Демокрита и Эпикура, а также с европейским материализмом и скептицизмом Нового времени. А поскольку чарвака доводит нигилистические тенденции, присущие всей настилке, до самых крайних выводов, она может рассматриваться как наиболее полная и законченная версия древнеиндийского титанизма, более завуалированного и смягченного в иных течениях, вытекающих из традиции шраманы.

- инклюзивно-брахманический характер ведического начала;
- солярно-аполлоническую структуру, пронизывающую все шрути и смрити (то есть ортодоксальный индуизм) и составляющую ее фундаментальную семантическую и топологическую ось.

Вместо этого Логос шраманы в его различных версиях, включая джайнизм, буддизм, адживику и чарваку, выдвигает альтернативные тезисы:

- отвержение богов или признание их второстепенными сансарическими созданиями, пребывающими в иллюзии в не меньшей, а то и в большей степени, нежели люди;
- бессмысленность обрядов и преступность жертв (непричинение вреда и ненасилие);
- отказ от кастовой и социальной иерархии, утверждение равенства и презрение к любой деятельности, кроме монашеского созерцания;
- отвержение принципа Атмана, представление о «Я» как о временной иллюзии;
- восприятие реальности как чистого становления, где все подвержено изменению, течению и растворению;
- эксклюзивное противопоставление своего учения как истинного всем остальным и особенно ведическим и брахманическим — как ложным;
- титаническая структура аскетического гуманизма, отвергающего вертикальную иерархию, идущую *сверху вниз* (луч солнца, падающий в правый зрачок и достигающий человеческого сердца — в Упанишадах), и утверждающего достижение сверхбожественного состояния с опорой только на индивидуальные аскетические усилия — *снизу вверх*.

Во всех этих принципиальных пунктах мы видим прямое и полное противоречие, что позволяет говорить о *конflikте* Логосов — Логоса брахманического и Логоса шраманического, или Логоса астики (Вед и Веданты) и Логоса настики. В постведический период эти два полюса явно обнажились, причем духовная доминанта брахманизма в целом сохранялась, но альтернативный полюс заявил о себе в эту эпоху во весь голос, выдвинув в лице шраманических религий, философий, идеологий и политических организаций (Империй и династий) серьезный и основательный, глубоко продуманный и метафизически оформленный проект *альтернативного пути Индийской цивилизации*.

Историады настики

Историад, построенный на принципах шраманы, постепенно интегрировался в индийскую культуру и стал ее составной частью.

Согласно ему, главной нитью этой культуры были не Веды и особенно не Упанишады, но *другая сторона индийской цивилизации*, имеющая древнейшие корни, оперирующая особыми категориями, подчас близкими (иногда тождественными) по форме терминами (универсальный закон/дхарма, Император/чакравартин, аскеза, освобождение/мокша, поток бытия/сансара и т. д.), но при этом *отрицающая брахманизм* как нормативный комплекс, как Логос, считая его и его культурно-философское, социально-политическое и религиозно-обрядовое выражение чем-то внешним, ложным и не имеющим отношения к магистральной оси индийской истории. Эта история мыслится здесь как вечное учение, уходящее корнями в незапамятные доведические времена и непрерывно продолжающееся в джайнизме и буддизме, которые и берутся в качестве *субъекта* истории. Так, для джайнов Индия есть родина Махавир, которые заложили основу индо-джайнской цивилизации, а все остальное рассматривается ими как нечто второстепенное и случайное, как своего рода ересь по отношению к джайнизму, «джайнская гетеродоксия». Поэтому джайны имели свои версии общеиндийских текстов — Пуран, хроник, популярных легенд и мифов, переписанных исходя из *джайнского историала* (особой популярностью пользовалась отредактированная джайнскими поэтами «Рамаяна»). В них совершенно по-иному расставлены акценты, перераспределены роли героев и злодеев. Однако этот джайнский историал не находится в оппозиции к Индии, к ее культуре и особенно к санскриту. Напротив, именно джайнские монастыри были центрами популяризации утонченной санскритской литературы, в первую очередь философской и сотериологической, но также отчасти светской, политической, административной и технической. Оппозиция была лишь в отношении к ведическому брахманизму, рассматриваемому как *искажение* джайнского Логоса, его извращение. При этом множество правителей, поддерживающих джайнизм, начиная с династии Нанда или Чандрагупты, напротив, всячески превозносились, и их мифологизация и прославление, включение в цепочки священных правителей, восходящие к родам древних героев, становились частью последовательного исторического нарратива.

Параллельно джайнскому историалу складывался *буддистский историал*, который также, будучи версией историала шраманы, ставил во главу угла буддистскую сангху. Буддисты (особенно представители Махаяны) возводили свои истоки не только к Будде Гаутаме, но также к цепочке более древних будд. Дхарма интерпретировалась ими как универсальный закон, находящий свое чистое выражение в буддистском каноне. Оптимальным типом политической власти они считали фигуру царя-буддиста, буддистского «чакравартина» (на язы-

ке пали), чьим образцовым воплощением считался Ашока. При этом буддисты развивали логику, философию, онтологию, гносеологию, а также различные области культуры и искусства, и буддистские монастыри становились важнейшими центрами социальной, духовной и интеллектуальной жизни Индии. Буддисты считали именно Индию центром духовного пробуждения, отождествляя свой Логос и свою сотериологическую доктрину с индийской историей. Как и у джайнов, у буддистов брахманизм выступал как аберрация, извращение и «ересь» в сравнении с учением Будды, и брахманическую идентичность Вед и особенно учение Упанишад, а также нормативы кастового общества они рассматривали как отклонение и девиацию от магистрального вектора исторического бытия Индии как *буддистской цивилизации*.

Раванавада: гештальт Раваны

Показательно, что джайны и буддисты имели свои версии популярных Пуран — в частности, любимого всеми индусами эпоса «Рамаяны». Будучи одной из важнейших частей позднего брахманического индуизма (смрити), Пураны считались выражением и развитием духа ортодоксально ведической культуры. Но джайны и буддисты в своих версиях давали оригинальные интерпретации этих же историй, проникнутые этикой и метафизикой своих собственных шраманических учений. Буддистская версия изложена в тексте канона Трипитаки (Дасаратха Джатака, 461 раздел) и содержит ряд отличий от индуистского повествования. Джайнские версии «Рамаяны» содержатся в агамах, священных текстах джайнов, в частности, в Падмапуране, а также в корпусе Трисастисалакапурса Чаритра (агиография 63 святых), написанной джайном Хемачандрой, в Сангхадасе Васудевахинди и Уттарпуране Гунабхадара. Главные герои «Рамаяны» — Рама, его жена Сита и царь/асура Равана — соответствуют трем типам джайнской антропологии: баладэвам (не осуществляющим насилия добрым существам), васудэвам (осуществляющим насилие добрым существам) и пративасудэвам (осуществляющим насилие злым существам). При этом в отличие от индуистской версии Равану убивает васудэва Лакшмана, друг и помощник Рамы, а не сам Рама. После этого Рама отказывается от царства (до этого он был чакравartiном, благим царем в джайнском понимании) и становится аскетом-джайном, в конце концов, достигая мокши. А Лакшмана и Равана, оба осуществлявшие насилие, попадают в ад. Но, искупив там свою вину, они переродятся в будущем благими аскетами, и, что показательно, асура Равана станет *будущим тиртханкарой джайнов* (аналогом Буд-

ды будущих времен у буддистов — Майтреи). Показательно, что мы видим здесь попытку позитивной реинтерпретации Раваны, царя асуров и правителя Шри-Ланки, главного злодея классического индуизма, и даже приписывание ему миссии будущего «спасителя». Нечто аналогичное мы видим в тамильских (хотя и индуистских) версиях «Рамаяны» (в частности, чрезвычайно популярная версия тамильского поэта Камбана), где Равана также рассматривается если не как положительный, то, по меньшей мере, амбивалентный персонаж.

Этот момент чрезвычайно показателен с точки зрения Индуистской цивилизации. Джайнизм и буддизм, как и вся традиция шрама-ны, исторически происходят из Северной Индии и именно там приобретают свои характерные черты и свою метафизическую структуру. Там же в преобладающей индоевропейской среде и в области распространения пракрита, пали и санскрита, они воплощаются в корпус текстов и доктрин. Лишь позднее джайнизм и буддизм проникают южнее в область с доминацией дравидского населения и, соответственно, неиндоевропейских языков. Но именно на юге субконтинента джайнизм и буддизм глубоко укореняются и часто сохраняются в качестве культурных доминант. Мы видели, что дравидский полюс «даса» представляет собой ядро *альтернативного прочтения Индийской цивилизации*, что станет более наглядно в последующие эпохи. Но в случае с «Рамаяной» и другими Пуранами мы видим, что все альтернативы брахманизму — и со стороны шрама-ны, и со стороны дравидской идентичности — типологически *сближаются*, образуя исторически и концептуально различный, но в равной мере антиведический и антибрахманический комплекс, совокупно формирующий *альтернативный историа*, всякий раз оригинальный и особый, но при этом обязательно отличный и в крайних случаях прямо оппозиционный в отношении брахманизма и ведизма. Показательно, что фигура асуры Раваны, царя Ланки играет в случае тамилы и в случае джайнов важную символическую роль.

Это позволяет выделить гештальт демона Раваны как обобщающий символ всей настиги и основанного на ней историа. В этом случае парадигма альтернативного Логоса и учение, обобщающее все виды антиведических теорий, может быть условно обозначены как Раманавада, «учение демона Раваны».

Глава 15. «Бхагавад-гита» и метафизика вишнуизма

Теория Тримурти

В период с V по II век до Р.Х. складывается первая устная редакция важнейшего корпуса индуистской культуры «Бхагавад-гиты»¹, составляющего центральную часть эпоса «Махабхараты»². «Махабхарата» и, соответственно, «Бхагавад-гита» относятся к категории смрити, священных текстов, имеющих второстепенное значение по отношению к боговдохновенным текстам шрути, куда входят Самхиты, Брахманы, Араньяки и Упанишады (то есть Веды в широком понимании). И, тем не менее, учение «Бхагавад-гиты» считается настолько важным для индийской культуры, что оно постепенно заняло в ней одно из центральных мест, предопределяя сам дух Индуистской цивилизации, и вошло в разряд основных источников индийского брахманического образования.

«Бхагавад-гита» рассматривается как основной текст в вишнуитском направлении индуизма (вайшнава), в центре которого стоит почитание бога Вишну, рассматриваемого как высшее божество. В постведическую эпоху Вишну почитался наряду с Брахмой и Шивой в форме Тримурти, трех божеств, где каждому соответствовала одна из метафизических, космологических и эсхатологических функций.

Брахма считался ответственным за *творение* Вселенной. Его культ не получил девotionalной окраски и сохранился лишь в контексте общей доктрины Тримурти.

Вишну считался божеством, ответственным за *поддержание священного порядка* (дхармы) в мире. Его культ приобрел в Индии широкое распространение и стал основой бхактизма, религии, основанной на личной преданности (девоционализм). В вишнуизме более

¹ Существует и много других переводов на русский язык этого фундаментального текста. В частности: Бхагавад-гита / Пер. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999, или Бхагавад-гита / Пер. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: АН ТССР, 1956.

² Все 18 книг «Махабхараты» изданы в настоящее время на русском языке с 1950 по 2005 год в издательствах АН СССР, АН ТССР, Наука и Ладомир. Наиболее адекватными являются переводы частей «Махабхараты», сделанные Б.Л. Смирновым, опубликованные в 9-томном издании ашхабадским издательством «Илым» с 1956 по 1972 год.

всего развита теория аватар, то есть воплощений Божества в человеческом (или животном) образе. Так, восьмым аватарой считается Кришна, главный герой «Махабхараты» и «Бхагавад-гиты», который выступает в роли водителя боевой колесницы Арджуны, предводителя войска Пандавов в битве на Курукшетре, с чего и начинается кали-юга, «темный век». Именно Кришна излагает в «Бхагавад-гите» основные метафизические и философские учения.

Кульг Вишну был обращен прежде всего к варне кшатриев, и сама «Бхагавад-гита» считается относящейся, в первую очередь, именно к этой касте. Сам Арджуна является кшатрием, и Вишну-Кришна излагает в своей речи перед началом битвы против Кауравов индуистскую метафизику, адаптированную для этой варны. При этом в вишнуизме доминирует тенденция рассматривать Вишну как высшее Божество и персонифицированный синоним Брахмана, то есть Абсолюта.

Третьим богом Тримурти был Шива, который чаще всего выступал как бог варны брахманов и особенно санньясинов-муни, то есть брахманов, находящихся в стадии последней из четырех традиционных жизненных стадий (ашрамов), связанной с высшей реализацией и сосредоточенной на полной погруженности в учение Упанишад.

«Бхагавад-гита» состоит из 18 «йог», то есть разделов, в которых Кришна-Вишну открывает Арджуне сущность индуистской религии в ее постведическом аспекте. Среди других текстов смрити «Бхагавад-гита» наделена особым значением и весом, а вишнуиты вообще причисляют ее к шрути, то есть к богоданным откровениям.

Йога действия

В первой йоге («Арджуна-висада йога» — «Печаль Арджуны») Арджуна обращается к Кришне, делясь с ним сомнениями о том, стоит ли вступать в битву, которая приведет к гибели многих родственников и друзей, оказавшихся на стороне Кауравов, и которая обязательно закончится неисчислимыми потерями с обеих сторон. Здесь мы видим проблематизацию идеала «ахимсы», «ненасилия», свойственного индуизму в целом и особенно шраманам. Некоторые индийские комментаторы замечают, что если бы колесничим Арджуны был не аватара Вишну, но аватара Будды (или Махавиры), он дал бы на эти вопросы прямо противоположные ответы. Не исключено, что «печаль Арджуны» имеет в своей основе как раз полемический момент этической и метафизической оппозиции брахманизма и шраманизма. Колеблясь перед тем, вступать или не вступать в битву,

Арджуна актуализирует буддистско-джайнистский комплекс идей, то есть стоит перед выбором: астика/настика.

Во второй йоге («Санхья йога») Кришна описывает различные пути (йоги), ведущие к истине и Абсолюту и передает ему учение о бессмертии души (джива).

В третьей части («Карма йога») Кришна описывает сущность ведического понимания действия, карму. В духе индуизма (и по контрасту с шраманизмом) карма описана здесь не в чисто негативных терминах (как совокупность действий, только вовлекающих в сансару, усугубляющих страдания и препятствующих освобождению), но как ритуальное выполнение сакрального долга. Кришна учит, что не сами действия (карма) приносят вред, но *привязанность к их результатам* и зависимость от успехов или неудач. Действие должно быть исполнено в соответствии с вечным законом (санатана дхарма), как предписывает долг каждой из варн. Тот, кто поступает так, не препятствует освобождению (мокше), но способствует ему, так как поступает в соответствии с требованиями вселенского божественного порядка.

Итак, всегда совершай без привязанности должное дело;

Высшего достигает, кто не привязан, принимаясь за дело¹.

tasmād asaktaḥ satatam
kāryam karma samācara
asakto hy ācāraṇ karma
param āpnoti pūruṣaḥ

Убивая врагов, кшатрий не совершает греха, так как следует своей внутренней природе. Более того, он *не может* сделать ничего из того, что не заложено в универсальном порядке и не соответствует воле высшего Бога, самого Вишну. Злом является лишь привязанность к результатам действия, зависимость от победы или поражения, успехов или неудач. Карма-йога — это духовная и метафизическая реализация через сакральный долг, записанный в системе варн. По сути, в этом главное учение «Бхагавад-гиты» и самый полный и выразительный ответ индоевропейского солярного ведического Логоса вызову со стороны альтернативного Логоса шрама. Кришна приносит здесь классическую формулу: «без всякого желания выгоды, свободный от воли к обладанию, сражайся, не впадая в оцепенение!»² («nirāśīr nirmamo bhūtvā yudhyasva vigata-jvaraḥ»), резюмирующую этику варн и особенно этику кшатриев. Рожденный в касте воинов призван убивать, рожденный в касте брахманов — совершать ритуалы, почитать богов и погружаться в созерцание. Рожденный в касте вайшьев должен создавать мате-

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: АН ТССР, 1956. С. 94.

² «От самости, от возжелений свободный, сражайся, оставив горячку». См.: Бхагавад-гита / Пер. Б.Л. Смирнова. С. 98.

риальные вещи и произведения искусства. Рожденный в касте шудр должен исправно трудиться и честно служить. Рожденный в касте чандал должен стараться выполнять все (трудные) предписания, чтобы улучшить свою карму и в следующий раз воплотиться в более высокой касте. *Все существующее существует в структуре дхармы.* Истинное освобождение не есть восстание на дхарму и протест против варн, но *освобождение внутри дхармы* — через строгое и твердое исполнение долга. Только это путь к свободе (мокша). И никак не наоборот. В этом параграфе «Бхагавад-гиты» сосредоточена суть ведического мировоззрения.

Недвойственность имманентного

В следующей части («Джнана-карма-санньяса йога») Кришна излагает теорию аватар, подчеркивает значение учителя, гуру.

Кришна, описывая природу Божества, то есть самого себя, высказывает здесь глубинную адвайтистскую диалектику между созерцанием (недействием) и действием. Недействие (созерцание) выше действия, но, тем не менее, и действие является необходимым. В этом и состоит смысл иерархии, соподчинение не означает эксклюзии. Поэтому Кришна говорит Арджуне:

Кто в бездействии действие,
а в действии бездействие видит,
Тот мудрец средь людей; пре-
данный, все дела он закончил¹.

karmaṇy akarma yaḥ paśyed
akarmaṇi ca karma yaḥ
sa buddhimān manuṣyeṣu
sa yuktaḥ kṛtsna-karma-kṛt

Действие и недействие представляют собой две стороны одного и того же (как *πρόδος* и *ἐπιστροφή* неоплатоников). Бог не подлежит изменению, в нем нет различий. Но он конституирует изменения и различия, оставаясь ими незатронутым. В этом состоит и логика появлений разумных душ в телах и их новое исчезновение. Само Божество также появляется в форме своих аватар (в людях или иных существах), живет, меняется и снова возвращается к своей неизменной сущности. Но такая аватарическая реализация, вхождение Божества в поле действия (кармы) ничего не меняет в нем самом. Оно остается не затронутым действиями, то есть пребывает в недействии (акарма). На этом универсальном законе единства действия и недействия и строится вся Индуистская цивилизация. Они сущностно неразличны, недвойственны. Их различие коренится в майе и, в пределе, в авидье, то есть в невежестве.

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 98.

Далее в «Карма-санньяса йоге» Арджуна возвращается к вопросу о соотношении аскетических практик санньясына и карма-йоги, а Кришна объясняет, что оба пути ведут к одной цели, но карма-йога при этом предпочтительней. Это развивает недувальный подход, являющийся главным метафизическим содержанием проповеди Кришны.

В шестой части, «Дхьяна йога», Кришна излагает техники концентрированного сосредоточенного созерцания и способы, которыми оно достигается.

В седьмом разделе («Джнана-виджнана йога») Кришна основывает метафизику Абсолюта в его соотношении с творением посредством творческой силы, майя. Здесь снова излагается учение о недвойственности, но на сей раз между Первоначалом и миром, при том, что мир рассматривается и как само Первоначало, и как не само, а лишь его творческое проявление, одновременно скрывающее и открывающее его.

Природу Божественности Кришна объясняет как нить, на которую нанизаны все вещи мира:

Все на Мне нанизано, как жемчуг на нити.

Я вкус в воде, Каунтея, Я блеск луны и солнца,

Я во всех Ведах живоносное слово, звук в эфире, человечность в людях.

Я чистый запах в земле, в огне — сиянье,

Жизнь во всех существах, Я подвижников подвиг;

Я вечное семя существ, постигни, Партха;

Я мудрость мудрых, Я великолепие великолепных;

Я сила сильных¹.

mayi sarvam idaṁ protaṁ
sūtre maṇi-gaṇā iva
raso 'ham apsu kaunteya
prabhāsmi śaśi-sūryayoḥ
praṇavaḥ sarva-vedeṣu
śabdaḥ khe pauraṣaṁ nṛṣu
puṇyo gandhaḥ prthivyāṁ ca
tejaś cāsmi vibhāvasau
jīvanam sarva-bhūteṣu
tapaś cāsmi tapasviṣu
bijaṁ mām sarva-bhūtānām
viddhi pārtha sanātanam
buddhir buddhimatām asmi
tejas tejasvinām aham
balaṁ balavatām cāha.

Будучи радикально трансцендентным, Божество вместе с тем присутствует в проявленном мире, составляя его основу, его сущность и его онтологическое и семантическое ядро, его световую жизнь, делающую все, что есть, тем, что оно есть, и наделяя бытием.

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 109 — 110.

Кришна показывает, что сама имманентность, воплощенная в наличии материальных стихий — гун, также не имеет иного источника, кроме как само Божество. Имманентность (или совокупность гун, свойств) и есть майя, то, что вводит в заблуждение невежд.

Три состоянья весь мир преходящий в заблуждение вводят,

И мир не знает Меня: вечный, Я пребываю над ними.

Божественна Моя труднооборотная, из гун состоящая, майя;

Те, что ко Мне стремятся, преодевают майю.

Ничтожные люди, безумные, творящие зло, ко мне не стремятся:

Они полагаются на природу асуров, их майя лишила знания¹.

tribhir guṇa-mayair bhāvair
ebhiḥ sarvam idaṁ jagat
mohitaṁ nābhijānāti
mām ebhyaḥ param avyayam
daivī hy eṣā guṇa-mayī
mama māyā duratyayā
mām eva ye prapadyante
māyām etāṁ taranti te
na mām duṣkṛtino mūḍhāḥ
prapadyante narādhamāḥ
māyayāpahṛta-jñānā
āsurāṁ bhāvam āśritāḥ

Здесь излагается то же учение, что и в Упанашидах, где речь шла об обучении богов (дэвов) и асуров у Праджапати. Асуры или подобные им люди обманываются имманентностью (майей) и останавливаются в своих поисках причин и истоков на ее стихии. Они довольствуются стихиями и полностью упускают из виду трансцендентное измерение, скрытое под покровом наличия. Но майя не самостоятельна и не автономна — вопреки «учению асуров», черной философии Кибелы. Поэтому Кришна использует выражение «моя майя» (*mama māyā*), не простая «майя», но «моя», то есть принадлежащая Божеству. Поэтому-то она и называется в шлоке *daivī* — «божественной». Мир не Божество, но он божественен. Мир не содержит Бога, но Бог содержит мир. И те, кто следует в сторону Божества, движется по ту сторону майи, к тому, что пребывает вне ее и над ней. Но в то же время это не просто бегство от имманентности. Ведь майя, это «моя майя», то есть «могущество Божества». Майя и имманентность следует толковать недualmente, адвайтически. Имманентность есть план Божества, а не досадная случайность, это исход Бога из самого себя, его *прободс*, траектория этого исхода, путь, лестница является, в свою очередь, и дорогой возврата, *эпистрофэ*. Плоха не имманентность сама по себе, плохо восприятие имманентности только и исключительно как имманентности, то есть ее отсечение от трансцендентности. Корень зла в невежестве и это главное заблуждение асуров (титанов), авидья.

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 110.

По ту сторону Абсолюта

Восьмая глава («Аскара-брахма йога») описывает смерть, как ее понимает индуизм. Здесь излагается идея двух посмертных путей — питрияна, путь предков, и дэваяна, путь богов, следуя которыми, души либо возвращаются снова в мир, достигая «жилища Луны», чандра-лока, либо выходят за пределы круга воплощений, в божественные миры — брахма-лока.

Кришна прямо соотносит время смерти с годовым символизмом.

При огне, свете дня, при светлой луне, при полугодье движения солнца на север,

Покидая тело, постигшие Брахмо люди идут в Брахмо.

При темной луне, при полугодье движения солнца на юг, в дыму, ночью

Отходя, йогины лунный свет получают и возвращаются снова.

Считаются постоянными эти два пути преходящего мира — светлый и темный;

Первым идут без возврата, возвращаются снова, идя по другому¹.

agnir jyotir ahaḥ śuklaḥ
 śaṇ-māsā uttarāyaṇam
 tatra prayātā gacchanti
 brahma brahma-vido janāḥ
 dhūmo rātris tathā kṛṣṇaḥ
 śaṇ-māsā dakṣiṇāyaṇam
 tatra cāndramasam jyotir
 yogī prāpya nivartate
 śukla-kṛṣṇe gatī hy ete
 jagataḥ śāśvate mate
 ekayā yāty anāvṛttim
 anyayāvartate punaḥ

Эти два пути, соотносимые с периодом подъема солнца (движение к северу) в годовом символизме (от зимнего солнцестояния к летнему) и с периодом его пути на юг (от летнего солнцестояния к зимнему), снова отсылают нас к карте-календарю, который служил своего рода схемой онтологии и космологии еще для индоевропейских предков индусов.

Повторение цикла рождений по кругу происходит из-за того, что люди не до конца при жизни постигают истину и в момент смерти не могут сосредоточиться на главном — на вертикальном пути к истоку. Поэтому правильная смерть является залогом постижения истины. Смерть, по «Бхагавад-гите», не конец и не начало — этот центральный момент в структуре познания, в который подводится баланс между имманентным и трансцендентным, мудростью и заблуждением, духом и плотью. Поэтому именно сам этот момент — умирание — обладает наивысшим значением и требует всей жизни для того, чтобы как следует к нему подготовиться. Смерть — это высшее искусство, так как от собранности и состояния духа в момент смерти и зависит все —

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 114.

либо в существе световая природа оказывается доминирующей и тогда он идет по пути богов (дзваяна), чтобы необратимо выйти за предел телесности и никогда не возвращаться снова, либо телесность оказывается сильнее и в этом случае душа попадает в циклический переворот новых рождений и смертей (питрияна). Но тот момент, когда дорогу можно выбрать, это именно момент смерти. В таком случае только смерть становится событием — все, что до нее, и все, что после нее, предопределено цепочкой кармы.

В этой части «Бхагавад-гиты» содержится также важнейшее указание на то, как индуизм понимает чистую трансцендентность — Абсолют. Очевидно, что Абсолют не совпадает с областью проявленного, наличия, имманентности, что вытекает из вертикально-небесной отеческой структуры индийского Логоса. Но более пристальное внимание на области Непроявленного также приводит к необходимости различать в том, что не проявлено, два аспекта — то, что радикально *превосходит* как проявленность, *так и не проявленность*, и то, что представляет собой лишь не проявленность как таковую. Это Кришна разъясняет следующим образом:

Миры, включая мир Браммы, подлежат возрожденью, Арджуна,

Кто же Меня достиг, не возвращается вновь, Каунтея.

Кто знает день Браммы, из тысячи юг состоящий,

И ночь, состоящую из тысячи юг, тот сутки постигнул.

Из не проявленного, при наступлении дня, все проявленное возникает;

Оно исчезает в том, что Непроявленным именуют, при наступлении ночи.

Это множество существ, повторно возникая помимо воли,

Исчезает при наступлении ночи, возрождается при наступлении дня, Партха.

Выше этого не проявленного есть Бытие иное,

Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет.

Оно называется Непреходящим; Высшим путем Его именуют.

ā-brahma-bhuvanāl lokāḥ
punar āvartino 'ṛjuna
mām upetya tu kaunteya
punar janma na vidyate
sahasra-yuga-paryantam
ahar yad brahmaṇo viduḥ
rātriṁ yuga-sahasrāntām
te 'ho-rātra-vido janāḥ
avyaktād vyaktayaḥ sarvāḥ
prabhavanty ahar-āgame
rātry-āgame pralīyante
tatraivāvyakta-samjñāke
bhūta-grāmaḥ sa evāyaṁ
bhūtvā bhūtvā pralīyate
rātry-āgame 'vaśaḥ pārtha
prabhavaty ahar-āgame
paras tasmāt tu bhāvo 'nyo
'vyakto 'vyaktāt sanātanaḥ
yaḥ sa sarveṣu bhūteṣu
naśyatsu na vinaśyati
avyakto 'kṣara ity uktas
tam āhuḥ paramām gatim

Не возрождается тот, кто его достиг: yaṁ prāpya na nivartante
это верховная Моя обитель¹. tad dhāma paramaṁ mama

Здесь важно, что миры Брахмы также подлежат исчезновению и появлению. Даже на самых высших уровнях чистого небесного бытия действует закон ритма. И хотя циклы здесь огромные (ночи и дни Брахмы), принципиально это ничего не меняет. Непроявленность и проявленность, будучи полюсами, относятся вместе с тем к одной онтологической плоскости. Жизнь и смерть, день и ночь связаны друг с другом нераздельно; одного нет без другого, и это самый общий закон. И хотя непроявленное (ночь) предшествует проявленному (день), эта непроявленность, в свою очередь, является имманентной. И вот здесь Кришна говорит о другой непроявленности (авьякта — *avyaktaḥ*). За пределом первой непроявленности (ночи Брахмы) есть нечто еще. «Бхагавад-гита» называет это выражением *анья-бхава*, *anyaḥ bhāvaḥ*, «иное сущее» или «иная природа». Оно находится радикально выше (*paras tasmāt*) пары проявленное-непроявленное. Оно является *непроявленным для самого непроявленного* (*avyaktaḥ avyaktāt*). Это и есть чистая трансцендентность, которая здесь определена как «вечное непроявленное» (*sanātanaḥ avyaktaḥ*) в отличие от «ночи Брахмы» (смерти), которая является «временно непроявленным» (ведь за ней следует день и новое рождение). Еще одно название этой инстанции *akṣaraḥ*, дословно «неуничтожимое». Эта область чисто трансцендентного не гибнет даже при полном уничтожении мира (*махапралайе*), оставаясь неизменной и незатронутой игрой ритма всплеск и утасаний.

Наличие этой инстанции объясняет логику «пути богов». После смерти идущие этим путем не просто возвращаются в непроявленное (авьякта), но проходят сквозь него — ко второму непроявленному, выходя за границы имманентного Абсолюта к иному горизонту.

Таким образом, в восьмой главе «Бхагавад-гиты» мы видим высшую кульминацию ведической метафизики, определяющей главную ось всего индуизма.

Конституирование вишнуизма

Девятая часть «Бхагавад-гиты» называется «Раджа-видья-раджа-гухья йога». Здесь начинается вторая половина всего учения «Бхагавад-гиты», в которой закладываются основы вишнуистского течения в индуизме.

Здесь как высшее Божество выступает Вишну, исполняющий все три функции Тримурти — создание мира, его поддержание и его

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 113–114.

уничтожение. На этой йоге основан вишнуизм как религиозное течение в рамках индуистской традиции. Здесь происходит переход от ведической метафизики к более конкретной версии индуизма — к вишнуистской доктрине, в которой высшее трансцендентное начало, выходящее за пределы имманентного Абсолюта Брахмана, отождествляется с конкретным небесным божеством пантеона, приобретающим исключительное значение и верховную власть.

Показательно, что в этой йоге акцент ставится на преданности (бхакти), почитании и прославлении Бога Вишну, а собственно метафизика и духовная реализация отходят на второй план. Если в структуре Упанишад и ранней Веданты личные аспекты Божества играли второстепенную роль, в контексте вишнуизма это меняется, и образ бога Вишну, вобравший в себя глубинную метафизику Вед, становится главной фигурой культа и доктрины. И соответственно, мы видим усиление роли девициональных практик — почитания, прославления и преданности.

Следующая десятая йога, «Вибхути-вистара йога», развивает тему высшего Божества Вишну-Кришны и закрепляет в сознании Арджуны метафизику почитания Кришны как аватара. Здесь Кришна перечисляет разные классы богов, небесных существ, асуров, зверей, родов людей, растений, гор и вод, в каждом из них идентифицируя себя как самая центральная и главная фигура, как ось, пронизывающая все срезы мира — от божеств Неба до существ материальных глубин. Мир есть мир Вишну, поскольку в сущности каждой вещи скрыто его тайное присутствие.

Показательно, что в этой йоге среди божеств (Адितьев) Кришну и называет имя Атмана, высшего Первоначала — Вишну.

Я — Атман, пребывающий в сердцах
всех существ, Гудакеша,

Я — начало, середина, конец всего
мира.

Из Адитьев Я — Вишну¹.

aham ātmā guḍākeśa
sarva-bhūtāśaya-sthitah
aham ādiś ca madhyaṁ ca
bhūtānām anta eva ca
ādityānām ahaṁ viṣṇur

Тем самым вишнуизм приобретает системное выражение, легитимизированное статусом «Бхагавад-гиты» как священного текста, обладающего в Индии высшим авторитетом.

Одиннадцатая йога, называемая «Вишва-рупа дарсана», описывает эпифанию вселенского тела Вишну, который предстает перед Арджунной не в облике человека, но в своем подлинном божественном виде — во всемирной форме или форме форм, вишварупа.

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 122.

Там, в теле бога богов тогда увидел Пан-
дава многораздельный мир целокупно¹.

apaśyad deva-devasya
śārīre pāṇḍavas tadā

Эта эпифания призвана визуальным образом установить связь между Абсолютным и относительным, в чем и состоит сущность божественности, как ее понимает индуизм.

Созерцание бога богов является кульминацией бхактистского пути.

В следующей двенадцатой «Бхакти-йоге» как раз и излагаются основы бхактизма, то есть формы почитания Божества как личности и формы девоциональной преданности ему. Эта глава систематизирует переход от чисто ведической метафизики к вишнуизму, который наметили предыдущие разделы «Бхагавад-гиты», придавая ему законченный систематизированный вид. В этой главе видно, что вместе с вишнуизмом мы вступаем в постведическую эпоху, так как Веды и Упанишады традиционно делают упор на ритуале и знании, а эмоциональную сферу оставляют без рассмотрения. В вишнуистском бхактизме почитание Первоначала приобретает девоциональный характер, а строгая метафизика приобретает некоторые черты чувственной мистики.

По мнению ряда исследователей, бхактизм (особенно в своей вишнуистской форме, известной как течение Бхагавата) является продуктом синтеза арийского ведического начала с культурными и духовными тенденциями доиндоевропейского (в первую очередь, дравидского) населения. Однако в контексте «Бхагавад-гиты» этот аспект еще прочно встроен в строго ведическую систему знаний и идей. И все же мы видим, как постепенно число мистических элементов в «Бхагавад-гите» нарастает от главы к главе, начиная со второй половины этого принципиального текста.

Поле и знающий поле: индийский субъект

Тринадцатая йога («Кшетра-кшетраджна») вводит чрезвычайно важную для индуизма в целом тему пары субъекта/объекта. Эта пара порождает все как сочетание активного и пассивного начала.

Знай, где бы какое существо, подвиж-
ное иль неподвижное, ни зарождалось,

Это происходит от соединения Поля
с Познавшим Поле².

yāvat sañjāyate kiñcit
sattvaṁ sthāvara-jaṅgamam
kṣetra-kṣetrajña-samyogāt

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 125.

Поле объекта, горизонт манифестации описан как кшетра, *kṣetra*, дословно «поле». Человек обретает самосознание и проявляет признаки субъекта, начиная отличать себя от этого поля, воспринимая себя как того, кто «знает поле», кшетраджна, *kṣetra-jña*.

Но «знание поля», эмпирически представляясь индивидуальным (дживой, душой, «ахам», «я»), на самом деле есть момент вселенского сознания. Поэтому исток «знания поля» следует искать на еще более глубоком и высоком уровне, что и составляет вектор индуистской реализации. Истинно знающий поле трансцендентен не только объекту, но и индивидуальному субъекту.

Когда Кришна описывает поле, он фактически перечисляет все уровни, составляющие содержание бытия и космоса в оптике индуизма.

Непроявленное, буддхи, творец
личности, великие суги,

Одиннадцать органов чувств,
пять их пастбищ,

Влечение, отвращение, прият-
ное, неприятное, связи, сознание,
крепость —

Вот перечислено вкратце Поле¹.

*mahā-bhūtāny ahaṅkāro
buddhir avyaktam eva ca
indriyāṇi daśaikam ca
pañca cendriya-gocarāḥ
icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ
saṅghātaś cetanā dhṛtiḥ
etaḥ kṣetraṁ samāśena
sa-vikāram udāhṛtam*

Поле начинается с Непроявленного (*avyaktam*) и заканчивается низшими телесными предметами (*indriya-go-saṅghāḥ*), проходя через инстанции высшего разума (*buddhiḥ*), инстанции создающей эмпирическое «я» (*ahan̄kara*, *ahaṅkāraḥ*), стихии (*mahā-bhūtāni*) и чувства (*indriyāṇi*). То есть «полем» является все вообще. Но при этом «всё вообще» в ведической метафизике не что иное, как объект. И всегда наряду с ним, в трансцендентном соотношении со всем есть нечто, что от него отлично — нечто большее, нежели всё. Это и есть «знающий поле». Он и называется Высшим-Я, Атманом. К нему в полной мере подходит название Радикальный Субъект, поскольку он является более глубинным, внутренним, более корневым (*radix*), нежели все инстанции субъектности — от индивидуальной формы до высшего разума (*buddhiḥ*) и даже еще выше — в непроявленное (*avyaktaḥ*). Радикальный Субъект — это то, что делает субъект объектом, полем, демонстрирует ему определенный дефицит сознания (и следовательно, бытия).

Важно, что Кришна указывает на различные способы вскрытия Радикального Субъекта.

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 136.

² Там же. С. 134.

Сосредоточением иные Атма-
на сами в себе созерцают,
Другие — усилием мысли,
иные — усилием действий,
Иные, не зная Его, внимая дру-
гим, почитают¹.

dhyānenātmani paśyanti
kecid ātmānam ātmānā
anye sāṅkhyena yogena
karma-yogena cāpare
anye tv evaṁ ajānantaḥ
śrutvānyebhya upāstate.

Эти способы на самом деле неравнозначны. Самый прямой и самый сложный одновременно путь — созерцание Атмана в самом себе. Это чистая практика «высшего тождества». Следующая ступень — усилие мысли. Хотя это тоже привилегированный способ, связанный с радикальными нозтическими практиками, он все же не столь непосредственный, как в случае прямого обнаружения Атмана внутри себя. Еще более далеким и опосредованным является путь через действия, что и составляет собственно карма-йогу. И наконец те, кто не может идти этими путями, призван довериться авторитету. Собственно бхактизм соответствует как раз последней позиции: не в силах вскрыть Радикального Субъекта в самих себе, определенный тип людей начинает почитать его (любить, следовать за ним и т. д.) в форме определенного гештальта. Это и есть девоция, «преданность», «передача себя другому». Но в контексте индуизма, в том числе и вишнуитского, такая «экстериоризация» Радикального Субъекта никогда не отрывается от метафизики, и бхактизм сохраняет связь со строго трансцендентным знанием. Тем не менее бхактизм имеет в себе тенденцию к подобной экстериоризации, и в ряде крайних случаев (например, у Рамануджи и Мадхвы) почти полностью утрачивает метафизику, превращаясь в мистический культ, то есть в такую религиозную форму, где Радикальный Субъект почитается как Радикальный Объект, теряя какую бы то ни было связь с внутренним «Я» и становясь предметом культа, целиком ориентированного вовне.

В четырнадцатой йоге («Гунатрья-вибхага йога») Кришна совершает экскурс в философию санкхьи, описывая три основные гуны, состояния материи, *prakṛti* (тамас, раджа, саттва). Философию санкхьи мы рассмотрим более подробно ниже.

Пятнадцатая часть «Пурушоттама-йога» или «Йога достижения Высочайшего Духа» дает образ мира как дерева, растущего корнями вверх, а кроной вниз. Поняв, что телесная Вселенная есть лишь игра Божества, познающий способен подрубить это дерево «топором непривязанности» (снова обращение к карма-йоге) и тем самым выйти за пределы мира, устремившись к Абсолюту (брахма-лока).

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 136.

Здесь Кришна снова говорит о двух субъектах — о двух пурушах, puruṣaḥ.

Есть два пуруши в мире: преходящий и Непреходящий;

Преходящий — во всех существах;

Непреходящий именуется Стоящим на Вершине;

Но Высочайший Пуруша — иной, Запредельным Атманом Его именуют;

Непреходящий Владыка, обладая тремя мирами, их держит,

Так как Я превосхожу преходящее, а также Непреходящего выше,

То в мире и в Веде Я утвержден, как Пурушоттама¹.

dvāv imau puruṣau loke
kṣaraś cākṣara eva ca
kṣaraḥ sarvāṇi bhūtāni
kūṭa-stho 'kṣara ucyaṭe
uttamaḥ puruṣaḥ tv anyāḥ
paramātmety udāhṛtaḥ
yo loka-trayaṃ āviśya
bibharty avyaya īśvaraḥ
yasmāt kṣaram atīto 'ham
akṣarād api cottamaḥ
ato 'smi loke vede ca
prathitaḥ puruṣottamaḥ

В каждой вещи есть отблеск субъекта или логоса (пуруша, puruṣaḥ). Но в области имманентности эта субъектность является относительной. Лишь непреходящий пуруша или пурушоттама, субъект субъекта, человек человека, дух духа является Радикальным Субъектом или Высшим-Я, Парам-Атманом, таким «Я», которое выше, чем всякое «Я».

Следующий шестнадцатый раздел «Дайвасура самапад-вихагна йога» содержит дуалистически окрашенную антропологию, где речь идет о том, что люди могут нести в себе как божественные (дэвы), так и демонические (асуры) черты. При этом с помощью сознания (боддхи, buddhiḥ, Логоса) человек способен делать свободный выбор между этими импульсами, что утверждает индуистскую этику своего рода внутриантропологической титаномании: соблюдение дхармы, воплощенной в Ведах и в индуистском учении в целом, рассматривается как модель божественного поведения, переход на сторону богов; нарушение ее законов относит человека к армии асуров.

Каждое рождение есть не просто возможность выбора своего лагеря в титаномании между дэвами и асурами, но и результат ранее совершенных поступков в предшествующих циклах. Поэтому Кришна говорит об «асурическом лоне».

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 142–143.

Попав в асурические лоно, затмеваясь
от рождения к рождению,
Не достигнув Меня, они следуют са-
мым низким путем, Каунтея¹.

āsurīm yonim āpannā
mūḍhā janmani janmani
mām aprāpyaiva kaunteya
tato yānty adhamām gatim

«Асурическое лоно» не только утроба женщины низшей касты или относящейся к народу, вообще не связанному с индусами (родиться среди такого народа для индусов было катастрофой). Это любое «поле», то есть сектор онтологии, где темные телесные законы (гуна тамас) оказываются сильнее духа и сознания. Поэтому «асурическим лоном» может быть общество, культура или природная среда. Души (дживы) людей попадают в божественные или «асурические» лоно в соответствии с логикой Первоначала: каждый возникает там, где ему место, и это место определено метафизической дистанцией от полюса Радикального Субъекта — и по аналогии — субъекта вообще.

При этом асуры (титаны) отличаются еще и тем, что их субъектность довольно активна и проявлена, но при этом их общая структура остается слишком плотной, тяжелой и грубой, что препятствует взлету в небеса Атмана. Будучи наделенными субъектностью, и даже подчас в высокой степени, асуры радикально отвергнуты именно Радикальным Субъектом, и именно эта глубинная оппозиция отбрасывает их в «асурическое лоно», препятствующее взлету и возвращению, ёлстрофѣ. Таким образом, «асурическое лоно» есть хтоническая или гипохтоническая среда, которая делает поле таким, что оно восстает на «знающего поле». Конечно, выбор лагеря дэвов возможен и для таких асурических типов, но в общей структуре мироздания такая трансгрессия является исключительным случаем. Можно предположить, что подобные исключения связаны с добровольным испытанием самого Радикального Субъекта, спускающегося в толщу материи, чтобы доказать свое всемогущество и свою абсолютную незатронутость онтологическими условиями — свою неприступность и неразрушимость — akṣaraḥ.

В семнадцатой главе, «Сраддхатрья-вибхага йога», Кришна возвращается к теории гун в их соотношении с верованиями, мыслями, делами и типами пищи. Это снова отсылает нас к санкхье и системе символических соответствий, на которой основана индуистская культура в целом.

В заключительной (восемнадцатой) главе «Мокша-санньяса йога» Кришна описывает самый прямой путь достижения финального освобождения (мокша) и кульминацию аскетической практики (сан-

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 146.

ньяса) через концентрацию на высшем Принципе, то есть на нем самом. Здесь бхактистский вишнуизм достигает своего метафизического апогея, поскольку девициональный подход сливается с горизонтом радикальной метафизической реализации.

Проблема, поставленная в начале этой главы, касается выяснения отношений между радикальной аскетической практикой, к которой призывает шрамана, и традиционной ведической метафизикой, которая совмещает идеал освобождения (мокши), выхода за пределы всех ограничений и цикла рождений и смертей, с требованием соблюдения правил, обрядов, нормативов поведения, с сохранением строгой кастовой системы и т. д. Кришна жестко отвергает настику и антиномистский аскетизм шраманы:

От необходимых действий отказываться не подобает:

Такой отказ — от заблуждения, он считается темным.

«Это — зло», кто, так мысля, оставляет действия, боясь телесных страданий,

Тот, страстное отречение свершив, не получает плодов отречения¹.

niyatasya tu sannyāsaḥ
karmaṇo nopapadyate
mohāt tasya parityāgas
tāmasaḥ parikīrtitaḥ
duḥkham ity eva yat karma
kāya-kleśa-bhayāt tyajet
sa kṛtvā rājasam tyāgam
naiva tyāga-phalaṁ labhet

Таким образом, «Бхагавад-гита» проводит чрезвычайно строгую границу между ортодоксией и метафизической ересью шраманы уже на постведическом этапе, когда складываются два основных течения индуизма — более строго метафизический шиваизм и бхактистский, девициональный вишнуизм.

Важно заметить, что при всем явном акценте на бхактизм «Бхагавад-гита» была интегрирована практически во все направления ортодоксального индуизма и полностью принималась брахманизмом и даже шиваизмом, несмотря на то, что в «Махабхарате» в целом Шива предстает в не очень приглядном свете, будучи покровителем Кауров, то есть группы отрицательных персонажей эпоса. Тем не менее даже Ади Шанкара, великий систематизатор строгого Адвайта-ведантизма, считавшийся последователями «инкарнацией Шивы», включил «Бхагавад-гиту» в число трех главных источников адвайта-ведантического учения, наряду с Ведами и «Брахма-сутрой».

¹ Бхагавад-гита / Пер. Б.А. Смирнова. С. 151.

Глава 16. Санкхья: философия Пракрити и пробуждение змея

Дуализм и контраст с Упанишадами

Основы философии санкхьи (ее легендарным основателем считается мудрец Капила) начинают формироваться в постведический период (V — II век до Р.Х.). Как буддизм и джайнизм, санкхья имеет ведические корни и заимствует ряд важных концепций из Упанишад. В самых поздних из них (Ката Упанишада, Шветашвара Упанишада и т. д.), а также в «Махабхарате», как мы видели, встречаются многочисленные отсылки к терминологии санкхьи, что свидетельствует о том, что она развивалась параллельно иным направлениям индуистской мысли — как ортодоксальной, так и гетероксальной.

Философия санкхьи представляет собой пример рациональной систематизации представлений о структуре космоса, существенно повлиявшей на последующие философские и религиозные формы индуизма, а также на культуру индуизма в самом широком смысле.

Система санкхьи относится к семейству учений, обобщаемых в индийской традиции термином «астика», *āstika* и признающих онтологический и гносеологический авторитет ведического корпуса (поэтому они называются «астикой», от слова «асти», *asti* — «нечто есть», «there is», поскольку «быть» в Индии значит «быть включенным в систему ведического мировоззрения и кастового общества, на нем основанного»), куда, кроме санкхьи, входят:

- ньяйя (система логики);
- вайшешика (космологическая школа);
- йогачара (основывающая свой метод духовной реализации на принципах философии санкхьи);
- миманса (строящаяся на экзегетике и герменевтике ведических текстов и обрядов) и
- Веданта (или «уттара миманса»), представляющая философское развитие учения Упанишад.

Это и есть те «даршаны», легитимные точки зрения, о которых уже упоминалось.

Среди этих школ санкхья и Веданта являются старейшими и наиболее фундаментальными. При этом если Веданта сосредоточена на высшей метафизике, то санкхья делает акцент на исследовании структур космоса и средних пластов онтологии. Подобное осторожное и утонченное разведение уровней знания по «даршанам», где они оказываются в положении взаимодополняющих, а не противоречащих друг другу (что с необходимостью стало фактом, стоит только поместить их на одну и ту же плоскость), и является характерной чертой индуизма: можно назвать это структурой *объемной (трехмерной) ноологии*, где всякая оппозиция или логическое противоречие немедленно помещается в систему координат с еще одним дополнительным измерением, позволяющим увидеть *комплиментарность* там, где двухмерная проекция предполагала бы *противоречие*. Этот момент многократно подчеркивал Рене Генон, полагая, что он является ярким признаком того, что индуизм и есть наиболее полное историческое выражение Примордиальной Традиции (Санатана Дхарма, *Sanātana Dharma*), включающей в себя всю полноту возможных вторичных адаптаций и формализаций¹.

Структура философии санкхьи имеет более *дуалистически* акцентированный профиль, нежели учение Упанишад об абсолютном Брахмане и его тождестве с Атманом. Санкхья обостряет оппозицию между двумя началами, которые здесь названы как пуруша, *puṛuṣa* и пракрити, *prakṛti*, дословно «человек» (мужчина) и «нечто предвтарное» (*prakṛti* — женский род слова указывает на вторичность и пассивность этого понятия). Если в Упанишадах Брахман есть источник проявления и порождает все вещи мира и всех существ из себя самого, давая тем самым возможность великого возвращения и освобождения (мокша), и в этом единстве состоит вся острота учения Веданты, то санкхья на основе того же ведического корпуса акцентирует оппозицию двух полюсов, ипостасируя их в самостоятельные фигуры. Иногда понятия «пуруша» и «пракрити» на западные языки переводят терминами «дух» и «материя» или «природа». Однако прямых аналогов здесь найти невозможно. Пуруша — активное начало, мужчина. Но он же и Атман, и Брахман. Как мы видели, в гимне Ригведы Пуруша есть тот, кто создал (родил) мир и его интеллект, умное творение (вирадж), и кто был создан (рожден) Вираджем. Пуруша — ведический термин, и он описан как та первая жертва, из которой было сделано все остальное — все миры. Поэтому лучше оставлять этот термин без перевода, поскольку любая аналогия с понятиями из других языков будет автоматически вызывать ассоциации из совершенно иных и по-другому структурированных философских и религиозных систем. Термин «пуруша» поливалентен.

¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений.

Саму этимологию этого термина однозначно определить не удастся. Согласно одной версии, это слово составное и связано с жертвой. Изначально этой ведической жертвой был человек, позднее замененный животным конем или быком. Поэтому первая часть *pu*, считается сокращением от *putra*, «человек», «сын»¹, а вторая от *vṛsha*, «бык»². Согласно другой версии, в индоевропейском контексте слово *putuṣa* было родственно (возможно, через контаминацию с санскритским словом *manuṣya*, «человеческое существо») слову *manuṣ*, откуда другой распространенный индоевропейский корень со значением «человек», поскольку смена *p* на *m* зафиксирована в ряде архаических источников (в языке Ригведы и Авесты)³.

Праkritи означает *другое, нежели мужчина* (Пуруша), то нечто, что является его *дополняющей противоположностью*. Праkritи мыслится как женское начало. Сама этимология слова *prakṛti* (дословно «то, что находится в начале или прежде — *pra* — творения, *kṛti*»), указывает на определенную изначальность Праkritи, в том же смысле, в каком мать изначальна по отношению к ребенку.

Но сама эта пара Пуруша/Праkritи, мужское/женское даже в самом индуизме может пониматься и трактоваться в самых разных конфигурациях и сочетаниях⁴. Упанишады склонны подчеркивать их фундаментальное единство, их неразделенность и их изначальное и финальное тождество.

Так, Брихадараньяка Упанишад повествует о сущности Пуруши и о появлении *онтологической* женщины, «заполнившей пространство»:

1. Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши.

Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я».

Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: «Я»

1. ātmaivedam agra āsit puruṣavidhah, so'nuvīksya nānyad ātmano'pasyat, so'ham asmity agre vyāharat; tato'ham nāmābhavat, tasmād apy etarhy āmantritah; aham ayam ity evāgra uktva, athānyan nama prabrūte yad asyabhavati, sa yat pūrvo'smat sarvasmāt sarvan

¹ Родственно греческому *παῖς*, «ребенок», латинскому *puer*, «мальчик» и т. д. От индоевропейской основы **reh₂w-* с изначальным значением «маленький».

² Lincoln B. Priests, Warriors, and Cattle: A Study in the Ecology of Religions. Oakland: University of California Press, 1981.

³ Hinüber Oskar von. Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1989.

⁴ О метафизических и онтологических измерениях гендера, где значительный акцент ставится как раз на индуистской традиции, см. исчерпывающий труд: Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

есмы», а затем называет другое имя, которое он носит. Перед началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он — пуруша. Поистине, знающий это, сжигает того, кто желает быть перед ним.

2. Он боялся. Поэтому [и поныне] тот, кто одинок, боится.

И он подумал: «Ведь нет ничего кроме меня, — чего же я боюсь?» И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь.

3. Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга.

«Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного кустика», — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди¹.

Здесь видно, что Атман-Брахман вначале появляется одним и единственным, затем он представляет собой мужчину и женщину в объятиях, и лишь затем они, в свою очередь, разделяются. В этом принципиальное различие Веданты, ставящей акцент на единстве, и санкхьи, которая мыслит Пурушу и Пракрити как противоположные начала, чье изначальное и конечное единство не акцентируется (хотя и не отрицается — просто выносится за скобки).

Санкхья помещает Пурушу и Пракрити в диалектическое противоборство. Пуруша оказывается у Пракрити в плену, но не сам по себе, а через нечто третье — дживу, живую душу, порожденную со-

pāpmana ausat, tasmāt puruṣah; osati ha vai sa tam, yo' smāat pūrvo bubhūṣati, ya evam veda.

2. so'bibhet, tasmād ekākībibheti, sa hāyam iksām cakre, ya mad anyan nasti, kasmān nu bibhemīti, tata evāśya bhayam vīyāya kasmād hy abhesyat, dvitīyād vaibhayam bhavati.

3. sa vai naiva reme; tasmād ekākī na ramate; sa dvitīyam aicchat; sa haitāvān asa yathā strī-pumamsau samparisvaktau; sa imam evatmanam dvedhāpātayat, tatah patis ca patni cābhavatām; tasmāt idam ardhabrgalam iva svah, iti ha smāha yajnavalkyah; tasmād ayam ākāśah strīyā pūryata eva. tām samabhavat, tato manusyā ajāyanta.

¹ Упанишады. Кн. 1. С. 73–74.

четанием Пуруши и Пракрити. Джива, по санкхье, есть проекция Пуруши в Пракрити, что делает ее двойственной. Двойственность выражается в наличии двух противоположных и конфликтующих друг с другом ориентаций души:

- на сознание (к Пуруше) и
- на желания (к Пракрити).

Желание (кама) привязывает дживу к стихиям феноменально-го мира, которые представляют собой регистры Пракрити или гуны (саттва, раджас и тамас). Из этих элементов созданы все вещи, и джива оказывается внутри миров Пракрити как в сетях. Начало Пуруши в дживе (душе) обращает ее прочь от Пракрити, к тому, что лежит *за пределом* трех гун и феноменов (трем гунам соответствуют три локи, три мира — свар, бхувас и бхур). Эта цель есть общая для всех типов ортодоксального индуизма — дорога к освобождению (мокша).

В «Бхагавад-гите» санкхья рассматривается как комплиментарный срез ведического знания, и ее космология полностью заимствуется общим учением о структуре мира, над которой возвышается трансцендентный принцип Вишну, воспроизводящий в контексте вишнуизма ведического Брахмана и Атмана. Однако в другом тексте, имеющем огромное значение для позднейшей Адвайта-Веданты, «Брахмасутре», санкхья трактуется иначе — как учение, предполагающее в Пракрити (прадхана) источник саморазвития, динамики и жизни. То есть в определенной оптике строгие ведантисты опознали в санкхье не только дуализм, который противоречит безусловной недвойственности Брахман и Упанишад, но и определенный *матриархальный имманентизм*, где роль Пуруши сводится к позиции бессильного и пассивного наблюдателя (именно так можно понять некоторые тексты санкхьи). Такое прочтение позволяет соотнести санкхью не только с астикой, куда ее традиционно относят, но и с настикой, и хотя эта школа не отрицает Веды напрямую, ее структура замыкается на исследовании космологии и ее второстепенных метафизических моментов.

Йога: великая свобода от

На философии санкхьи полностью построено учение йоги, то есть практического пути *духовной реализации*¹. При этом санкхья-йога ориентирована на очищение уровней телесности — от плотного тела к тонкому и еще выше к духовному (карана-шарира).

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие.

Йога учит о существовании в теле человека особых центров — чакр (sakra), дословно «колес», которые соотносятся с соответствующими полюсами *тонкого тела* (сукшма-шарира). Практика йогина состоит в активации этих телесных чакр (гуна тамас), их оживлении, их замыкании на соответствующие им центры следующей более высокой гуны — гуны раджас, то есть на *пробуждение тонкого тела*. В этом состоит цель йогических практик и различных форм йогической аскезы. При этом высшей целью является достижение полного покоя, когда все три гуны оказываются в состоянии совершенного баланса и равновесия.

Йога на основании санкхьи утверждает, что существует единая причина всего множества феноменов — это Пракрити. К ней *и только* к ней сводятся все многообразные явления мира. Пракрити вполне действительна. Пуруша, находящийся от нее на другой стороне, есть бессильное и неспособное творить *сознание*. Если Пракрити принципиально одна, то пуруши множественны. М. Элиаде справедливо сближает их с монадами Лейбница¹: они не могут друг с другом общаться, организованы структурно идентично, но каждый пуруша (каждое сознание) строго индивидуален и может полностью полагаться только на самого себя. В этом и состоит сущность йоги: индивидуальный пуруша идет путем освобождения от всеобщей Пракрити. Сами йоги обосновывают это следующим логическим построением. Если бы Пуруша был един (как настаивают Упанишады), то первый человек (пуруша), осуществивший великое освобождение от иллюзии Пракрити и успокоивший буйство гун, прекратил бы существование мира как страдания, и больше ничего не было бы, так как места для страдания и, соответственно, субъекта страдания не осталось бы. Второй непротиворечивый ответ состоял бы в том, что ни один из людей пока еще не достиг самадхи и освобождения (мокши), поэтому мир все еще есть. Но йога основана на убежденности в том, что первые мудрецы и великие риши достигли полноты самадхи и освобождения, поэтому-то это учение и стало известным. Следовательно, остается признать, что пуруши существуют индивидуально, и их столько же, сколько перевоплощающихся субъектов — джив. Таким образом, йога фронтально отрицает метафизику Упанишад и в этой сфере, так как Упанишады настаивают на том, что Пуруша един. Кроме того, они также подчеркивают, что Пракрити не есть нечто отдельное от Брахмана (Абсолюта), а его майя, сила, могущество. А так как Атман есть Брахман, то дуализм снят.

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 44 — 45.

В самых истоках йоги у Патанджали (Йога-сутра, 2.15), считающегося ее основателем, мы встречаем важную формулу, предопределяющую этическую подоплеку этого учения. «Все есть страдание для мудреца» (*dukhameva sarva vivekinah*). Этим тезисом как камертоном предопределяется вся структура йогического мировоззрения и практик, на нем основанных. Мир есть страдание также для буддизма, и в целом мы легко обнаруживаем в этом высказывании осевую линию традиции шраманы. Здесь «всё» (мир) противопоставляется мудрецу, и эта пара становится основой фундаментального дуализма йоги. Мудрец — это пуруша. Всё — Пракрити. Все отношения между ними могут быть сведены к одному термину — *страдание* (*dukha*). Взяв «страдание» за основу, мы получаем готовую версию для сотериологической оси: антитезой страдания является не-страдание, то есть бесстрашие, апатия. Но так как страдание не часть всего, а именно все, все в целом, и это и есть Пракрити, то целью становится удаление от всего, *прекращение всего*.

Далее, Пракрити в полном соответствии с учением санкхьи рассматривается как состоящая из трех гун, которые, тем не менее, суть не что иное, как разные уровни натяжения *единой субстанции*. Именно волнение гун (свойств, качеств) и составляет источник страдания, и избежать этого можно только в том случае, если привести все гуны к *равновесию*, то есть вернуть Пракрити к своей изначальной и чистой природе — к состоянию Мулапракрити, «корневой Пракрити». Именно это и есть освобождение пуруши и прекращение страданий. Вся йога как таковая строится как метод этого процесса прекращения страданий.

Однако освобождение пуруши не есть «свобода для», так как сам по себе пуруша ничего не утверждает, он есть лишь тот, кто *регистрирует страдание*. Избавившись от страданий, пуруша избавляется от своего подчинения иному, чем он сам, но оставшись с самим собой, он не может и не должен ничего созидать и утверждать, так как это потребовало бы снова выхода Пракрити из равновесия и, соответственно, привело бы к новым циклам страданий. Элиаде по этому поводу совершенно верно замечает:

Предлагаемое санкхьей решение выводит человека за рамки человеческой природы, потому что оно может быть достигнуто только посредством разрушения человеческой личности. Такую же цель преследует и практика йоги, предложенная Патанджали¹.

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 46.

Свобода йоги представляет собой «свободу от», а не «свободу для». Отрицание здесь конкретно — оно обращено к страданию и к тому, что является его причиной — беспокойство гун, волнение Пракрити, можно сказать ее *невроз*. Он полностью бессмысленен и пуст, как женская истерика, но причиняет реальную боль. От нее мудрец (пурusha) стремится освободиться, и это онтологически содержательно — боль реальна, и ее причина также реальна. Но следуя по этому маршруту, человек шаг за шагом отказывается от того, что составляет его содержание, пока не достигнет нулевого множества, которое описывается только одним — и снова строго отрицательным — признаком: здесь *нет* страдания. Но так как страдание — всё, то здесь *нет ничего*. Соответственно, нет и человека, и его личности, есть *успех индигиуального погашения*, которое и является высшей и единственной целью йоги.

С этой целью выстраивается вся практика йоги. Саму цель Патанджали определяет как «подавление состояний сознания» (*Yogah cittavrttinirodhah*). Это и есть последовательное избавление от содержания человеческой личности. Вначале йог учится преодолевать свои функционирования рассудка, страсти, влечения и материальные желания, затем — область профанических (на сей раз вполне рассудочных и разумных) умозаключений и влечений. И наконец, самым сложным является преодоление высших состояний сознания, которые автоматически приходят в ходе освобождения от двух других более низких форм жизни. Для йога просветленное мышление есть такая же преграда, как и грубое и темное, ошибочное мышление, и никак не цель. Вся область мышления есть реакция на Пракрити, и поэтому вся она строится на страдании. Грубые формы преодолеваются легко, тонкие — сложно. Но в этом и состоит искусство йоги: подняться к высшим горизонтам блаженного сознания не с целью закрепиться там, но с целью выйти за их пределы, погасив сознание вообще.

На этом строится структура йоги, так как и дыхательные упражнения (хатха-йога, пранаяма), и принятие особых поз (асана) служат лишь «опорой» для медитативной практики, призванной преодолеть один за другим все уровни сознания, вплоть до достижения самадхи, полного выхода за пределы мира Пракрити. Но если санхья сводит свою философию только к медитации, йога настаивает на последовательной трансформации психофизиологической природы человека, чему и служат телесные и дыхательные упражнения. Смысл йоги в аскезе (тапас). Ограничения в пище (включая продолжительные посты), отказ от половых отношений, сокращение самой области физических действий, длительное пребывание в состоянии неподвижности (в одной и той же позе), практики контроля над дыха-

нием вплоть до его долговременной остановки — все это формы демонтажа физического организма, путь его *умертвления*. Работа с дыханием служит той же цели, но еще и охватывает сферу сокращения активности души, которая, согласно индуизму, связана с ритмикой дыхания.

Важно подчеркнуть, что телесные и дыхательные практики йоги направлены не просто на укрепление здоровья тех, кто ими занимается, но к прямо противоположной цели: они призваны как можно более эффективно *умертвить тело* и *остановить поток жизни души*, превратив человека в оцепеневший, еле живой труп, в котором физические и психические процессы максимально заморожены. Поэтому широко распространенные в современном мире занятия «лечебной йогой» являются чем-то не просто бессмысленным, но совершенно противоестественным: методы, направленные на мортификацию тела и оцепенение души, используются для прямо противоположных задач. Но истощение и искусственно ускоренное умертвление тела и души служат лишь предварительными стадиями, за которыми следует остановка мысли. И здесь снова задача не в том, чтобы развить мышление, «очистить сознание», обрести правильное знание, но в том, чтобы *погасить разум*, упразднить сознание, прекратить мыслить вообще — не только о земном, но и о небесном. В этом многие комментаторы увидели атеизм, свойственный йоге, так как в рамках сакральной культуры отказ от мышления о богах и высших мирах само по себе есть святотатство.

Йога есть практика преднамеренного и тотального самоубийства. Однако вопреки представлениям современных европейцев, для которых жизнь есть только функционирование биологического организма и прекращается она строго в тот момент, когда это функционирование останавливается, для йога умереть совсем не просто, поскольку с остановкой работы сердца, мозга и других жизненно важных органов еще ничего не кончается. Пракрити держит индивидуально-го пурушу в своих когтях страданий настолько крепко, что просто так ускользнуть от своей хватки она не позволит. Аффектированная желаниями, ощущениями и мыслями, направленными вовне, душа-джива (тонкая темница пуруши) и после смерти остается накрепко включенной в поток механических шестеренок гун и, достигнув Луны (чандралока), снова ввергается в жизненный цикл (неважно, в лучшем или худшем теле — это зависит от совокупности дел в предыдущей жизни), который «для мудреца есть боль». Поэтому умереть *по-настоящему* становится весьма проблематичным заданием, и если не начинать этого с раннего возраста, то смерть-переход достигнет тебя врасплох в тот момент, когда буйство гун колотит душу-дживу извне

и изнутри в такой степени, что следующее воплощение совершенно гарантировано. Йог, зная это, хочет быть уверенным, что умрет так, как следует, наверняка, полностью и без остатка, и для этого он начинает умирать по-настоящему *заранее*, как только осознает, что Патанджали прав и «всё есть страдания». С этого начинается аскезатапас, ведущая к тому, чтобы вырвать все корни жизни, включая ее предпосылки — не только причины телесной боли, но и само тело, испытывающее боль, не только то, что заставляет душу страдать, но и саму способность души чувствовать что-либо, не только неверные ложные и глупые мысли, но и саму возможность думать.

Элиаде в ходе изучения традиции йоги и ее места в индийской культуре приходит к очень важному выводу:

Йога является настолько типичным измерением индийского способа мышления, что в каком бы направлении ни распространялась индийская культура или религия, там же мы можем обнаружить и более или менее отчетливые формы йоги. В Индии йога была усвоена и переосмыслена всеми религиозными движениями — и индуистскими, и «еретическими»¹.

Йога, как и санхья, в контексте классического индуизма может быть интерпретирована различным образом. С одной стороны, эту школу можно рассмотреть как космологический раздел более глубокого и полного метафизического корпуса идей, воплощенного в Веदानте или «Бхагавад-гите». В этом случае она становится астикой по праву. Будучи сопряженной с метафизикой Атмана Упанишад и вишнуистской онтологией «Бхагавад-гиты», она может быть интегрирована как техническая часть более обширного онтологического контекста. Стоит только перетолковать индивидуальные пуруши санхьи и йоги как Пурушу Вед и Упанишад, вся картина полностью изменится. Именно в этом ключе и развивалась йога в брахманическом, и еще более активно в шиваитском и тантрическом контекстах, из *гетеродоксального* целого (если считать это самостоятельным учением наравне с буддизмом или джайнизмом) становясь (после определенной коррекции) частью более обширного *ортодоксального* комплекса².

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 324.

² Как часть и как метод йога была интегрирована и в гетеродоксальные религии Индии — такие, как буддизм и джайнизм. В контексте буддизма йога получила особенно широкое распространение и развитие в течение тантрического буддизма Ваджраяны, который в свою очередь, как и Махаяна в целом, во многом вернулся к изначальным адвайтистским и метафизическим корням всей индийской традиции, сближаясь с астикой.

Но в то же время можно соотнести йогу с той тенденцией, которая ярко проявилась в шамане и гетеродоксальных формах индуизма. В этом случае в глаза бросается *матриархальный* контекст йогических теорий и практик. Отсутствие трансцендентного измерения превращает в главное действующее лицо йоги — Пракрити (мать, материю, Природу), а целью становится именно достижение равновесия гун, дарующее йогину «самадхи», высшее наслаждение, погружение в пустоту индивидуального пуруши себя без каких-либо внешних импульсов, приносящих страдания. Здесь легко можно опознать этику учения шаманы.

Йога и «духовный титанизм»

Показательно, что классические йогические позы можно обнаружить в статуэтках эпохи Индской цивилизации (Хараппа и Мохенджо-Даро), что дает некоторые основания тем исследователям, которые стремятся доказать доведические и неиндоевропейские истоки этой школы.

Элиаде в книге о йоге замечает:

Но самым важным, для нашего исследования, является факт открытия в Мохенджо-Даро иконографии, которую можно считать древнейшим скульптурным изображением йога. Сам Великий Бог, которого отождествляют с прототипом Шивы, показан в характерной для йоги позе (...)

На печатях были найдены изображения и других божеств, сидящих в асане¹.

Кроме того, стоит обратить внимание на то, что в практике йоги речь идет о пробуждении особой силы — *Кундалини*. Она изображается в виде змеи, свернувшейся в нижней чакре, муладхара-чакре, расположенной в районе гениталий, которую надо пробудить и направить вверх к другим чакрам — вплоть до высшей чакры — сахасрара-чакры, находящейся в верхней точке черепа. Змея — традиционный символ хтонического женского начала. И сама Кундалини рассматривается йогами как раз как женская энергия, отражающая творческое измерение Пракрити. Показательно, что индуистская традиция рассматривает самого Патанджали как инкарнацию космического змея, Шеши. Классическим является его изображение в форме Анаташеши — со змеями вместо ног (точно так же, как у греческих

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 319–320.

гигантов). Хотя змей Шеша рассматривается в индуизме в его укрощенной форме (в отличие от ведического Ахи Будхнья или Вритры), этот образ остается, как минимум, тревожным. О Шеше говорится, что он остается неизменным и тогда, когда Вселенная проходит стадию пралайи, растворения, в чем легко увидеть его связь с Мула Пракрити, «корневой природой», которая остается неизменной и тогда, когда мир есть, и тогда, когда его нет¹.

Н. Ф. Гиер в книге «Духовный титанизм»², к которой мы уже обращались, предлагает отнести санкхью и йогу, наравне с джайнизмом и буддизмом, к *титаническим тенденциям* в контексте индуизма. С его точки зрения, санкхья и йога бросают тонкий вызов ведической традиции, ставя во главу угла чисто человеческие усилия, игнорируя ведических богов и ритуалы и представляя собой «завуалированную гетеродоксию».

В силу сложности и многоуровневой структуры индуизма оба подхода имеют определенное основание: и рассмотрение санкхьи и йоги как двух «даршан», точек зрения, вполне допустимых в интегральном контексте ортодоксального индуизма (на уровне космологии), и истолкование ее как крипто-гетеродоксии (титанизма и влияния шаман), что сближает ее с учениями настики.

Вайшешика: Канада — мудрец, пожирающий атомы

Еще один раздел астики — школа логического и космологического объяснения мира вайшешика, ядро которой сложилось в постведическую эпоху (вероятно, во II веке до Р.Х.). Позднее с ней слилась другая школа логики, ньяя, которая на начальном этапе имела несколько отличную структуру категорий и базовых процедур мышления. Об этих двух даршанах мы уже упоминали ранее.

Основателем вайшешики считается легендарный мудрец Канада, автор «Вайшешика-сутры», *Vaiśeṣika Sūtra*³. Канада практиковал индийскую алхимию (расавада, *rasavāda*), развил теорию пяти элементов

¹ Шеша отождествляется с временем (как предводитель титанов Кронос-Сатурн). Его имя в переводе означает «то, что остаётся» и происходит от санскритского корня śish. Потомками Шешы, Великого Змея считают себя дравидские племена штата Керала, основатели династии Наир, правившей в разные периоды индийской истории в южных областях субконтинента. Наиры до сих пор сохранили чрезвычайно архаические обряды, мифы и обряды поклонения Змею. У них явно наличествуют и характерные черты матриархата. Также к Змею возводит свои корни южно-дравидский род Бунт из Тулу Наду, откуда термин «нагаванши», «змеиная династия».

² *Gier N.F. Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives.*

³ Канада известен также под именем «Кана-бхук» — дословно «пожирающий атомы».

(бхутас), ставшую классикой индуистской космологии. Этими элементами являются земля (притхви), огонь (теджас), вода (ап), воздух/ветер (вайя) и пространство/эфир (акаша). К ним добавляются четыре свойства различающего человеческого субъекта — время (кала, *kāla*), пространство (диша, *dig*, *dishā*), ум (манас, *manas*) и эго (атман, *ātman*). Человек рассматривается как вершина иерархии элементов¹.

Вайшешика полагает, что существует два способа составить достоверное суждение (прамана, *pramāṇa*) относительно вещи:

- 1) прямой опыт, наблюдение (пратьякша, *pratyaksh*) и
- 2) вывод на основании умозаключений, авторитетных источников и свидетельств (анумана, *anumāna*).

Это соответствует европейским методам индукции и дедукции.

Благодаря этим операциям, строго отрефлектированным философски, выделяются шесть основных типов сущего (падхарта, *padārtha*):

- *дравья*, *dravya* — сущности, способные существовать сами по себе; к ним относятся 5 бхута и 4 свойства субъекта;
- *гуна*, *guṇa* — свойства, акциденции, не способные существовать сами по себе и приложимые к сущностям; их ранняя вайшешика насчитывает 17: рупа, *rūpa* (цвет), раса, *rasa* (вкус), гандха, *gandh* (запах), спарша, *sparsh* (тактильное ощущение), санкья, *sankyā* (число), паримана, *parimāṇa* (величина, размеры, количество), притхакатва, *pruthakatva* (индивидуальность), самйога, *samyoga* (конъюнкции), вибхара, *vibhāga* (дизъюнкция), паратва, *paratva* (первенство), апаратва, *aparatva* (последствие), буддхи, *buddhi* (знание), сукха, *sukha* (наслаждение), дукха, *dukha* (страдание, боль), иччха, *ichchhā* (желание), двеса, *dvesha* (отвращение), праятна, *prayatna* (усилие);
- *карма*, *karma* — деятельность, и подобно свойствам, является прикладной характеристикой сущности, но в отличие от постоянных свойств, кармическое действие временно и изменчиво; при этом акаша, кала (время), диша (пространство) и эго (атман) не подлежат карме;
- *саманья*, *sāmānya* — общее, что позволяет объединить ряд сущностей в один тип или разряд;
- *вишеша*, *visheshā* — различное, то есть способность разделять сущности между собой;
- *самаваяа*, *samavāya* — соотношение между причиной и следствием или между содержимым и содержащим; это соотношение не является предметом прямого наблюдения, но выводится из осмысления неразделимой связи между сущностями.

¹ Чаттопадхья Д. От санхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. М.: Сфера, 2003.

С этим логическим аппаратом, имеющим прямые аналоги в логике Аристотеля и Лейбница, философы школы вайшешика подошли к исследованию вопроса о структуре вещества, из которого состоит тела, то есть к «материи». И здесь Канада, основатель школы, делает важный вывод, постулируя существование атома, *ану*, *ану*, как неделимой частицы материи. Атомы, по Канаде, суть неделимые фрагменты тела, которые можно наблюдать как пылинки в луче света, падающем через окно (*трасарену*, *trasarenu*). Каждая такая пылинка состоит из трех частиц (*трианука*, *tryanuka*), а каждая частица — из двух половин (*двйанука*, *dvyanuka*). Эта одна шестая часть пылинки и есть атом, *ану* (или *параману*, *paramānu*), который не может быть далее разделен, и является индивидуальным (*вишеша*). Измерением атома служит особая мера: *париманда* *паримана*, *parimandala paramāna*. Все атомы, учат представители школы вайшешика, могут находиться либо в покое, либо в движении.

К теории атомов Канада приходит на основании чисто логических заключений. В частности, он предлагает провести такой ментальный эксперимент. Взять небольшой камень и раскрошить его на множество частиц. Если материя является непрерывной (то есть бесконечно делимой), то число частиц будет бесконечным. Но бесконечность каменных частиц, из которых состоит горный хребт Гималаев, и бесконечность частиц небольшого камня одна и та же. Следовательно, в одном небольшом камне содержатся все Гималаи. Но это абсурдно, а следовательно, атомы существуют.

Хотя вайшешика не отрицает Вед и полагает, что атомы организуются в тела по декрету высшей силы (*параматмана*, *paramātmā*), само дробление, привносимое в структуру вещества, индивидуация и убежденность в вечности и неуничтожимости материальных атомов (*нитйам паримандалам*, *nityam parimandalam*) являются признаками материалистического учения, что позволяет отнести вайшешику к области черной философии и зоне воздействия титанизма и Логоса Великой Матери. Показательно, что Канаде приписывается и другая материалистическая теория — учение о гурутве (*gurutva*), тяготении, предвосхищающая закон Ньютона. Канада полагал, что все вещи падают на землю в силу гурутвы — всемирного тяготения. Как и всегда в случае атомизма мы встречаем широкий набор материалистических коннотатов, идет ли речь о Демокрите, Эпикуре¹ и Лукреции²

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

в греко-римской цивилизации, ашаризме в исламском контексте¹, европейской науке Нового времени² или древнеиндийской логико-философской и космологической школе.

Пуранический индуизм: вайшнава

В этот же период по мере распространения ведической традиции на всем пространстве Индии — с севера до юга, где огромные территории были населены либо народами леса (ванаваши, *vanavāsi*, или атавика, *atavika*), чаще всего австралонезийского типа, либо более технологически развитыми дравидскими племенами (часть дравидских племен, например гонды, также относилась к типу охотников и собирателей)³ — постепенно складываются особые формы *индуизма*, существенно отличающиеся от структуры самих Вед и Веданты. Несколько позднее основы этого религиозного направления сконцентрированно будут изложены в корпусе Пуран, поэтому некоторые историки (в частности, Ромила Тапар⁴) называют это явление «*пураническим индуизмом*», в отличие от ведического. Пуранический индуизм связан с идеей Тримурти, триадой главных богов — Брахмы (создателя), Вишну (охранителя) и Шивы (разрушителя), где, как мы уже видели при рассмотрении «Бхагавад-гиты», два из них, Вишну и Шива, становятся объектами приоритетного девиционального почитания. Почитатели Вишну и его аватар — в первую очередь седьмого (Рамы) и восьмого (Кришны) — собирательно объединяются в течение Бхагавата или вишнуизма (вайшнава). Это направление в центре внимания ставит именно Вишну как личностного Бога. Для вайшнавов «Бхагавад-гита» становится приоритетным текстом и центром религиозной философии.

Бхагавата смещает внимание с собственно Вед и ведических ритуалов на новые формы благочестия и культа, где центральным значением наделены такие факторы, как:

- личное благочестие, собственно *бхактизм* — девиция, эмотивная любовь и преданность Божеству, что порождает многообразные формы религиозной вишнуитской поэзии;
- обряд *пуджа*, неведические жертвы, чаще всего состоящие из подношений — цветов и пищи;

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

³ Совокупно неиндоевропейских автохтонов Индостана сами индусы называют термином адиваси, *ādivāsī*.

⁴ Thapar R. Early India.

- появление *храмов* и храмовых брахманов (ведическая традиция не знает особых зданий для совершения культа и рассматривает брахманов как высшую духовную элиту, а не простых исполнителей обрядов);
- адаптация учения Веданты к фигуре *личного Бога* Вишну и отождествление его с Брахманом;
- появление *фигуративных изображений* (чаще всего скульптур) божества.

Это направление пуранического индуизма кристаллизуется постепенно в течение чрезвычайно долгого времени — от постведической эпохи до Средних веков и даже позже в эпоху исламских завоеваний, колонизации и вплоть до настоящего момента. Трансформация ведической религии в пуранический индуизм проходит в значительной степени в контексте включения в индоевропейскую санскритскую ведическую культуру все большего числа неарийского населения, которое плавно интегрировалось в доминирующую культуру, привнося с собой всегда нечто новое и оказывая на нее обратное влияние. Важно, что этот процесс не завершился вплоть до сего дня. В современной Индии (прежде всего на юге и в центре Индостана) еще остались этнические группы, адиваси, которые в полной мере не затронуты индуизмом и интеграция которых в контекст индустской культуры продолжается. В современном политическом языке они фигурируют под обобщающим названием «scheduled tribes», то есть «племена, поставленные в план», под чем понимают их еще не совершившуюся интеграцию в общую индийскую культуру¹.

Неарийским группам было легче интегрироваться (чаще всего коллективным образом — в форме всей касты, джата или деревни, грана) в строгое общество варн посредством *промежуточных* религиозных форм, обладающих более гибкой и более инклюзивной формальной структурой. Такой структурой и стал «пуранический индуизм», представлявший собой форму тонкой адаптации ведической парадигмы к местным неиндоевропейским обществам с параллельной подстройкой самих этих обществ под данную парадигму. Очевидно, в ходе этого существенные мутации проходили в обоих полюсах — доарийские общества Индии «ариезировались», «санскритизировались», а носители брахманизма и его культуры постепенно впитывали в себя элементы иных автохтонных религиозных структур.

Ретроспективно, уже в XX веке, по мере развития такого явления, как тамильский (дравидский) национализм, появились теории о том,

¹ Metcalf B.D., Metcalf T.R. A Concise History of Modern India. N.Y.: Cambridge, 2012.

что пуранический индуизм и его религиозная система были в *большей степени дравидскими, нежели индоевропейскими* и ведическими. Так, само имя Кришна, что значит «черный», перетолковывалось в расовом смысле как «дравидский бог». Поскольку мы еще раньше, говоря о религии «даса» с главным полюсом в дравидской культуре и вторичными центрами среди австронезийских «людей леса» (ванаваси), идентифицировали наличие структур «параллельной религии», то мы вполне можем отчасти согласиться с тем, что в пураническом индуизме мы сталкиваемся именно с этим явлением: с диалогом двух религиозных и культурных форм — ведической и автохтонной. Из их сложного драматического и многовекового (даже более чем двухтысячелетнего) диалога и взаимообмена конститутивными элементами и складывалось поле всего *постведического индуизма*. Здесь Логос Вед спускается в автохтонные миры Великой Матери, и наоборот, черный Логос хтонический Богини поднимается к вершинам ведической метафизической и религиозной культуры.

Шайва: паства Шивы

Параллельно вайшнавам Бхагаваты происходило структурирование и второго центра кристаллизации пуранического индуизма, которым стал *шиваизм* (шайва). Первой формой организации этого течения стало движение Пашупати. Имя «Пашупати», Paśupati переводится дословно как «господин скота» и является эпитетом ведического бога Рудры. Рудра на санскрите означает «красный» или «красно-коричневый», а слово «Шива» представляет точный аналог этого цвета в дравидских языках. Отсюда возникает устойчивая гипотеза историков религии о том, что Шива, отождествленный впоследствии с Рудрой, был доведическим богом местного населения Индии, быть может, главным в пантеоне, и, вероятно, именно он представлен на одной из печатей из Мохенджо-Даро, где сидит в позе лотоса с тремя лицами и рогами на голове. То, что Шива изображается синим или черным, также трактуется сторонниками его дравидского происхождения как прямое указание на его истоки. Если это справедливо, то мы видим в фигуре Шивы как раз пересечение двух метафизических лучей — Логоса Вед и Упанишад и альтернативного Логоса доарийской Индии.

Пашупаты, paśupati¹, первые шиваиты, так же как и вайшнавцы, *персонифицировали* бога, которому поклонялись намного более от-

¹ Термин paśupati означает дословно «господин животных». Сами шиваиты принимают под животными — живых существ, то есть всех, кто наделен «живой». В этом случае «животные» могут быть четвероногими (скот) и двуногими, то есть людьми. Акцент

четливо, нежели в случае Брахмана Упанишад, и также ввели девициональные практики бхактизма. При этом шиваизм был приоритетно ориентирован изначально на четвертый ашрам (символическую стадию жизни дваждырожденного) — то есть стадию санньясина, отшельника. Шиваизм требовал выполнения строгих аскетических практик и радикального отвержения телесного мира. Шива как бог — уничтожитель Вселенной рассматривался как метафизическое могущество, срывающее с мира покров майи и открывающее истину, которая и есть Шива. Поэтому уничтожение мира в такой перспективе становится целиком и полностью *позитивным* жестом — кульминацией освобождения (мокша) и концом иллюзии.

Согласно более поздним шиваитским источникам, основателем течения Пашупати был брахман гуру Лакулиша¹, которого после смерти Шива оживил чудесным образом, чтобы он проповедовал его учение и дальше. Лакулиша, по мнению шиваитов, стал последним, 28-й аватарой Шивы.

Пашупати или Шри Пашупатинат изображается с пятью лицами, соответствующими четырем сторонам света и зениту, а также четверем бхутам и акаше как главной синтетической стихии. Они же соответствуют пяти главным аватарам Шивы, состоящим из четверицы, соответствующей как раз четырем направлениям и стихиям:

- 1) Садьоджата², Sadyojāta (иначе Барун),
- 2) Вамадэва³, Vāma-deva (иначе Ума Махешвара),
- 3) Татпуруша⁴, Tatpuruṣa и
- 4) Агхора⁵, Aghora,

и пятой аватары, соответствующий зениту, а также эфиру/пространству —

- 5) Ишана⁶, Īśāna, являющегося тайным именем и тайным ликом Шивы.

падает здесь на господство *raṭi*, как в случае разделения на «поле» и «знающего поле» в «Бхагавад-гите». Живой мир делится на скотов и на господина скотов. Этот образ вполне естественен для кочевых культур, и по традиции цари и жрецы именовались сходными титулами — пастухами или пастырями, пасущими свои народы (паству). Шиваиты — паства, Шива — их пастырь.

¹ Историки считают, что он жил намного позднее, чем утверждают сами шиваиты — вероятно, во II веке по Р.Х., и лишь систематизировал учение, дошедшее к нему из более древних эпох.

² Ипостась, связанная с творением, востоком, зеленым цветом и землей.

³ Ипостась, связанная с поддержанием миропорядка, югом, водой, красным цветом. Здесь образ Шивы сближается с образом Вишну.

⁴ Ипостась, связанная с обнаружением истины, севером, воздухом и белым цветом. Здесь Шива сближается с фигурой Ишвары.

⁵ Ипостась, связанная с разрушением, огнем, темно-синим цветом и западом.

⁶ Ипостась, связанная с конечным освобождением, зенитом, желтым цветом и акашей.

Эти пять ипостасей символически соотносятся с пятью слогами одной из главных шиваитских мантр — *na-ma-shi-vā-ya* или *Om na-ma-shi-vā-ya*.

Об обрядах пашупатов известно немного. Они принимали три раза в день ритуальное омовение, натирались пеплом, проводили время, лежа на песке или в золе, сосредоточившись на тождестве Атмана и Брахмана (Шивы). Эту кульминацию шиваитского пути они называли «освобождением» (мокша), как и другие течения ортодоксального и гетеродоксального индуизма, а также специфическим термином «рудрасаджйуджа».

Кроме того, известно, что во время повторения мантр и гимнов они делали странные жесты — постоянно смеялись, тряслись, изображали храп и сонливость (хотя бодрствовали), притворялись хромыми, безумными; увидев красивую девушку, они изображали «влюбленность» и «страсть». Так они демонстрировали, что внешний мир есть майя, а его заботы и отношения полностью лишены смысла и являются глубоким и беспробудным сном духа, заслуживающим лишь насмешки. Аналоги такого поведения мы видим в исламских маламатях, суфийских «странных жестах», иудейской антиномистской гетеродоксии (саббатизм), христианском юродстве. Поздние шиваитские группы — капалики, агхори, каламуххи — возводят свои традиции к пашупатам.

Символом шиваизма в целом с этого постведического периода является *лингам*, *lingam*, представляющий собой продолговатый камень с закругленным верхом. Он рассматривается:

- как центр мира, пуп земли, аналогично греческому омфалу;
- как ось мира и синоним мировой оси, столба и Мирового Древа;
- как фаллический символ;
- как примордиальный алтарь.

Все эти значения заложены в лингаме одновременно и истолковываются в зависимости от мифологического или ритуального контекста.

Между ранним вишнуизмом (Бхагавата) и ранним шиваизмом (Пашупата) как двумя первыми версиями пуранического индуизма было много общих черт. Но вместе с тем шиваизм отличался более радикальным метафизическим настроем, стремился держаться максимально близко к учениям Упанишад о тождестве Атмана и Брахмана и транслировал изначальный ведический код, хотя и в видоизменной форме, но максимально близко к сущности Вед и Веданты. При этом пашупаты критиковали вайшнавов за их сосредоточенность на личности Вишну, полагая, что такое отношение к высшему Началу препятствует освобождению и делает человека зависимым от круга иллюзий, связанной с эмоциями и аффектами.

Глава 17. Ади Шакти: Женщина против Матери

Проблема интерпретации фигуры Богини в индийском контексте

Относительно культа Дэви, Великой Матери, почитающейся в постведической Индии (особенно начиная с эпохи Средневековья) наряду с Вишну и Шивой, исторических данных чрезвычайно мало и они довольно противоречивы. При этом почти нет сомнений в том, что до арийских завоеваний культ Великой Матери был широко распространен на территории Индии, но каковы были особенности этого культа, где располагались его центры, какие этносы и культуры были приоритетными его носителями, какие религиозные и доктринальные формы ему соответствовали, все это остается областью чистых предположений и гипотез и восстанавливается лишь по косвенным данным, фиксируемым в контексте уже совершенно иной — патриархальной, аполлонической, солярной и индоевропейской — ведической и индуистской культуры. Все, что мы знаем о культе Дэви, Богини или Ади Шакти, Adishakti, Первого Женского Могуущества в Индии, уже окрашено в тона ведической религии, неразрывно переплетено с учениями Веданты, а также шиваизма и вишнуизма. Поэтому все попытки восстановить структуру культа индийской Великой Матери в отрыве от арийского влияния, в «чистом виде», могут быть лишь более или менее правдоподобными гипотезами.

В Ведах эпизодически упоминаются некоторые женские божества, которые играют, однако, второстепенную роль как в культе, так и в мифе: богиня зари Ушас, земли Притхиви, мать солнца Адити, богиня Мудрости и Вод Сарасвати, богиня речи Вач, а также Нирррти, Ратри, Араньяни, Пурамдхи, Паренди, Рака, Дхиисана и т. д.

В постведические времена мы встречаем серию женских божеств, которые рассматриваются как шакти, śakti¹ — супруги или женские ипостаси (матрика, mātṛkā — дословно «мать») главных мужских богов индуизма:

¹ Дословное значение слова шакти, śakti — могущество, сила, мощь.

Брахмани (позднее Сарасвати) — шакти Брахмы,
 Вайшнави (позднее Лакшми) — Вишну,
 Махешвари (позднее Парвати, Дурга, Сати, Кали, Ума) — Шивы,
 Индрани (или Сачи) — Индры,
 Кумари — Камары,

а также аватар:

Сита — Рамы,
 Радха — Кришны
 Варахи — Варахи,
 Чамунда — Нарасимхи и т. д.

Таким образом, роль женских божеств в пураническом индуизме качественно возрастает: они выступают как внешний аспект божества, персонификация их могущества, их силы, их акцидентальных свойств, качеств и действий. Так, шакти божества оказывается между самим божеством и теми, кто к нему обращен. Как и всякая роль посредника, эта функция двусмысленна: шакти одновременно соединяет с божеством и разъединяет с ним. Она есть он же сам, но уже и не он сам, а его тень, его функция, приобретающая самостоятельность. Будучи на этом этапе еще полностью подчиненной мужскому началу, шакти постепенно приобретает все больше самостоятельности, и ее роль в мифе, религии, ритуале, легенде, историале, культуре неуклонно растет.

Позднее, в Средние века, культ Великой Богини, Махадэви, приобрел довольно развитые формы, включая особые священные тексты, главным из которых считается «Дэви-махаматья», «Devī-Māhātmya» (составная часть «Маркандея пураны»¹), где изложены основы религии Великой Матери. В этом тексте излагается метафизика Ади Шакти, Верховной Шакти, которая не есть шакти какого-то конкретного бога, но Шакти сама по себе (отсюда термин «ади» — «первая», «верховная»).

Сама Ади Шакти описывается в классических терминах ведического парадоксализма и недвойственности. Сам Брахман прославляет ее в таких словах:

Ты — Сваха, Ты — Свадха, ты
 истинная Вашаткара. У тебя есть
 звук для твоей души.

tvam svāhā tvam svadhā tvam hi
 vaṣaṭkāraḥ svarātmikā /

¹ Markandeya Puranam. Calcutta: H.C. Das, 1896.

У тебя есть нектар для богов,
две божественных буквы.

Ты существуешь, имея трой-
ную меру для твоей души.

Ты существуешь полмеры дли-
тельности, но ты вечна.

Ты не можешь быть названа
обособленно.

Ты — Савитри, Ты — транс-
цендентная Мать богов.

Тобой все по истине поддер-
живается, Тобой мир был создан,

Тобой он защищен, о Богиня!
И Ты уничтожаешь его в конце.

При его проявлении Ты приня-
ла форму творения. Охраняя его
ты приняла форму постоянства.

В конце этого мира ты при-
мешь форму сжатия. О Ты, кто
сжимаешь (уничтожаешь) мир!

Ты — великое знание, Ты —
великая иллюзия.

Ты — великая сила, Ты — вели-
кая память, и Ты — великое унич-
тожение иллюзий.

Госпожа, Великая Богиня, Ве-
ликая Демонесса¹

Ты — изначальный исток все-
ленной, прославляемая причина
трех гун.

Ты — ночь разрушения мира,
Великая Ночь, Ночь чудовищных
заблуждений.

Ты — великая удача, Ты — ца-
рица, Ты — скромность. Ты —
разум, данный в восприятии.

Ты — стыд, пища и удовольст-
вие, а также спокойствие и тер-
пение.

sudhā tvamakṣare nitye tridhā
mātrātmikā sthitā /

ardhamātrā sthitā nityā yānu-
cāryā viśeṣataḥ /

tvameva sandhyā sāvitṛī tvam
devi jananī parā /

tvayaiva dhāryate sarvaṃ tvay-
aitatsṛjyate jagat /

tvayaitatpālyate devi tvamat-
syante ca sarvadā /

visṛṣṭau sṛṣṭirūpā tvam sthitirūpā
ca pālani /

tathā saṃhṛtirūpānte jagato 'sya
jaganmaye /

mahāvidyā mahāmāyā mahāmed-
hā mahāsmṛtiḥ /

mahāmohā ca bhavatī mahādevī
mahāsurī /

prakṛtistvaṇca sarvasya guṇat-
rayavibhāvinī /

kālātrirmahārātrirmoharātriśca
dāruṇā /

tvam śṛīstvamīśvarī tvam hrīstvam
buddhirbodhalakṣaṇā /

lajjā puṣṭistathā tuṣṭistvam śāntiḥ
kṣāntireva ca /

¹ Mahāsurī — дословно «Великий Асура» в женском роде.

Ты — ужасна, вооружена мечом, копьем, палицей, диском, раковинной, луком

и имеешь оружием стрелы, сеть и железную булаву.

Однако Ты — нежна, чрезвычайно прекрасна для тех, кто и сам нежен.

Ты — по ту сторону высшего и низшего, верховная Царица!

И где бы и чем бы ни была любая вещь, благая или дурная, Ты — то могущество, которое владеет всем. О Ты — душа всего!

Могу ли я воспеть тебя больше, чем сейчас!

Тобой, какова ты на самом деле, тот кто создал мир,

Кто охраняет мир, кто уничтожает мир, погружен в область сна.

khaḍiganī śūlinī ghorā gadinī cakrīṇī tathā /

śaṅkhinī cāpinī bāṇa-bhuṣuṇḍī parighāyudhā /

saumyā saumyatarāṣeṣa-saumye-bhyaṣṭatisundarī /

parāparāṇām paramā tvameva parameśvarī /

yacca kiñcit kvacidvastu sadasadvākhilātmike /

tasya sarvasya yā śikṭiḥ sā tvam kim stūyate tadā /

yayā tvayā jagat sraṣṭā jagat pātyatti yo jagat

so-pi nidrā vaśaṁ nitaḥ kṣtvām stotumiheśvaraḥ¹

Следует обратить внимание на парадоксы в описании Ади Шакти. Она воплощает в себе противоположности и она же их снимает. Нельзя сказать, что она предстает строго положительной фигурой, но в то же время нельзя сказать и обратного. «Дэви-махаматъя» воспеваает Ади Шакти как чистое Могущество, включая и его негативные стороны — Шакти есть не только свет, знание и истина, но и великая ночь, мрак и иллюзия.

Три раздела текста посвящены трем мирам, где фигура Тримурти, трех богов индуизма, описана со стороны их шакти, на которые разделяется Высшая Шакти, Ади Шакти. Первому миру соответствует область Шивы и его шакти Кали. Второму — Вишну и его шакти Лакшми. Третьему миру — Брахма и его шакти Сарасвати.

«Дэви-махаматъя» описывает цикл девятидневного восхождения по трем мирам (три дня на мир) — снизу вверх и завершается праздником на десятый день. В первый день Кали (как аватара Ади Шакти) пробуждает ото сна Маха-Вишну, который побеждает ракшасов — Мадху и Кайтабху. Они символизируют «грязь» (мала), связанную с телесным миром. Далее, на втором уровне она предстает в образе Маха-Лакшми (это второй — тонкий мир, где доминирует Вишну) и сама сражается с демонами Махишасура и Рактабиджа. Они вопло-

¹ The Mārkaṇḍeya-purāṇam. Delhi: Parimal Publications, 2004. P. 363 — 364.

щают в себе чувства и мысли, и капли их крови, падая на землю, немедленно превращаются в новых демонов (это черта титанов и гигантов, связанных с могуществом Кибелы-Земли). Чтобы победить армии асуров, Маха-Лакшми обращается к помощи Кали, которая высовывает свой язык, покрывающий всю землю, и когда кровь от убитых Маха-Лакшми асуров падает на язык Кали, она проглатывает их, включая самих демонов и их колесницы. Еще через три дня Ади Шакти проявляется как Маха-Сарасвати и убивает других демонов — Сумбха и Нисумбха. Это символизирует борьбу с последним искушением — незнанием (авидья), которое может заставить принять аскета небесный мир за высшую цель. Это и есть Сумбха и Нисумбха, соблазны Небом, которые следует побеждать мудростью (Сарасвати). После этого наступает десятый день — победный — Виджая-Дасами, когда празднуется триумф Великой Матери.

Показательно, что все манифестации Дэви сопрягаются с войнами и сражениями, что отражает не саму миролюбивую природу женского начала, а ее вовлеченность в конфликтные диады, проистекающие из патриархального эксклюзивизма. Мужская логика направляет великую созидательную энергию Шакти на разрушение, но канализирует ее против «демонов»-асуров, врагов богов. Здесь в контексте «Дэви-махаматя» женское божество выступает не столько как рождающая мать, сколько как выразительница кшатрийского мужского воинского начала и более сопоставима с Афиной Палладой, сражающейся во главе индоевропейских армий против «демонических» автохтонов¹, нежели с Кибелой, обрушивающей свой гнев не столько на врагов, сколько на возлюбленных (кастрация Аттиса и т. д.). Более того, Ади Шакти борется как раз с теми силами, которые относятся к зоне черного Логоса — с *хтоническими* существами (прямыми аналогами титанов и гигантов), материальными и душевными привязанностями, с иллюзией наличия, в которой и состоит квинтэссенция темной магии Великой Матери. *Шакти стоит на противоположной стороне от Матери*, находится к ней в оппозиции. Весьма показателен индийский миф, объясняющий рождение Великой Богини.

Ужасный демон Махиша угрожал Вселенной и даже самому существованию богов. Брахма и весь пантеон призвали на помощь Вишну и Шиву. Исполнившись гнева, боги обратили свою силу в огонь, вырывавшийся у них изо рта. Языки пламени слились в облако, которое, в конце концов, приняло вид восемнадцатирукой бо-

¹ Это полностью соответствует туранскому толкованию женственности в парадигме анелигении, что мы рассматривали в томе «Ноомахи», посвященном Логосу Турана. См.: Дугин А.Г. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

гини. И именно этой богине, Шакти, удалось сокрушить чудовище Махишу и тем самым спасти мир¹.

Великая Мать юга

Однако этот двойственный, но в целом небесный и патриархальный гештальт Великой Богини, в контексте ведической метафизики и вертикального индуизма, проходит процедуру глубинной трансформации и реинтерпретации в условиях иной — альтернативной, доиндоевропейской и неиндоевропейской — интеллектуальной среды. Хотя картину можно представить и иначе: в образе небесной и божественной Шакти, напротив, мы имеем дело с реинтерпретацией Великой Матери, имеющей как раз автохтонное происхождение, арийским экзистенциальным горизонтом. По мере того, как горизонт Турана наползает на более древний горизонт дравидов и австронезийцев, двойственность фигуры Ади Шакти становится все более драматической, становится фокусом напряженной интенсивной Ноомахии, ведущейся вокруг этого гештальта, между двумя идентичностями Индии.

Так, в южных дравидских обществах постепенно дает о себе знать культ богини, известной по имени Амма, то есть Мать. Почти очевидно, что этот культ имеет доведический характер и заявляет о себе по мере повышения значения женского начала в метафизике, религии и мифе индуистского общества в целом. Центры этого культа в постведический период и Средние века зафиксированы документально и археологически на территории современных штатов Карнатака, Тамил Наду, Керала и Андхра Прадеш (юг и восток субконтинента). Особенно распространен культ Аммы в деревнях Южной Индии, где сплошь и рядом (как мы уже говорили) святилище Богини (часто фигурирующей под местными именами — например, Ганг Ма, Аарти, Камакши Ма, Канакадурга Ма, Махалакшми Ма, Меенакши Ма, Манаса Ма, Мариамман, Йеллама, Полерамма, Перунталамма и т. д.) неизменно находится в центре селения, тогда как центры поклонения мужскому божеству — на его периферии. Раз в год проходят особые праздники, посвященные Богине-Матери — Шакти Джатара.

Мы видим не только, как со временем растет значение фигуры Великой Матери в индуизме в целом, но и как оно постоянно корректируется метафизически патриархальным началом метафизики Вед и Веданты.

¹ Eliade М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 189 — 190.

Один момент все же является не подлежащим сомнению. Фигура Великой Матери, Земли, примордиальной Богини, является совершенно чуждой ведическому корпусу, метафизике Упанишад, брахманизму и кастовому обществу варн, которые являются строго вирильными патриархальными конструкциями, построенными вокруг вертикальной аполлонической оси и наделенные солярным символизмом (классический Логос Турана¹, только развитый до высшего метафизического предела в условиях Индии). Религия, метафизика и политика индоевропейского ядра индийской цивилизации — ведического и постведического (индуистского) — строятся вне зоны влияния Логоса Великой Матери и основаны либо на ее вынесении за скобки (исключении), либо на ее включении на условиях непререкаемой доминации превалентного патриархата. Поэтому истоки культа Дэви (Богини) и шактизма как религиозного и философского движения, давшего о себе знать в постведическую эпоху, следует искать в доарийской Индии, а впоследствии в тех обществах, которые в большей степени, чем остальные, сохранили нетронутой древнюю культурную и духовную идентичность. Можно выделить три гипотетических ядра изначального культа Дэви:

- цивилизация Хараппы, в культурном слое которой встречается множество изображений женских фигур (намного более частые, нежели мужские образы);
- дравидская культура (это позднее выразилось в том приоритетном внимании, которое дравидские этносы — тамилы, телугу, пандья, каннада и особенно наиболее архаические из них, такие, как лесные центрально-индийские гонды — уделяли культам Великой Матери);
- австронезийские племена древнейших автохтонов Индии, надолго сохранивших условия жизни охотников и собирателей и архаические культы, где Богиня Мать, часто, хотя далеко не всегда, играла ключевую роль.

Как соотносились между собой эти три ядра, что в них доминировало и что было первичным, достоверно установить, скорее всего, невозможно. Но с точки зрения типологии, к которой мы не раз обращались при рассмотрении Логоса Индии, не подлежит сомнению, что культ Дэви, шактизм является ярчайшим проявлением того, что мы называли «религией даса» или *параллельным* Логосом Индии.

¹ См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Мирча Элиаде справедливо пишет по этому поводу:

В индуизме же в ранг Божественной Матери была возведена Шакти, «космическая сила», служившая опорой не только Вселенной и всем ее обитателям, но и различным манифестациям богов. Здесь мы видим следы религии Матери, которая царила в древности на обширной эгейско-афроазиатской территории и всегда была основной формой поклонения автохтонных народов Индии. В этом смысле неудержимый прогресс тантризма также означал новый успех доарийских слоев населения¹.

Культ Великой Матери можно косвенно увидеть и в шраманической традиции, так как одной из характерных черт женских культов является как раз этика «ненасилия», ахимса. А то приоритетное внимание, которое джайны и некоторые буддистские секты уделяют насекомым и другим мельчайшим существам, что практически во всех мифологиях связываются с циклом символов и фигур Великой Матери, только усиливает эту связь. Напрямую в джайнизме и буддизме (особенно в их ранних версиях) не содержится обращения к фигуре Великой Матери и матриархату, если только не считать начатую как раз джайнами и буддистами практику создания женских монастырей, чего не знал брахманизм, или джайнского стиля дигамбара, полной наготы (также черта культов из цикла Кибелы). Но позднее буддизм большой колесницы, Махаяны, и особенно Ваджраяны, буддистский тантризм, в значительной мере восстановили гендерный баланс, введя культ поклонения Тарам, паредрам бодхисаттв, которые постепенно заняли место богов индуистского пантеона.

Кроме того, женские темы в пураническом индуизме — бхактизм ранних вайшнавов и пашупатов, а также все более расширявшая свое влияние теория Шакти, супруг или паредра высших божеств — свидетельствовали о влиянии матриархальных культов Великой Богини и на сам ортодоксальный индуизм, постепенно и растянуто во времени (что подчас длилось тысячелетиями), повышая значение женского начала в примордиальной структуре жестко патриархального аполонического ведизма.

Ранее мы уже приводили поясняющую схему, иллюстрирующую структуру этого процесса, с точки зрения ноологии. Ноологический историал Индии, ее историал, построенный на основании динамического баланса Логосов, представляет собой напряженный и чрез-

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 189.

вычайно медленно разворачивающийся диалог между *Логосом арья* (чистый радикальный солярный аполлонизм в сочетании с жреческим диалектическим, но акцентированно солярным дионисизмом) и *Логосом гаса* (в своем последнем горизонте связанным с черным Логосом Кибелы, титанизмом и «асуравадой»). Ведический Логос Аполлона спускается все глубже в толщи автохтонного матриархального общества, имеющего совершенно отличную ноологическую структуру, особую (преимущественно женскую, но не только) метафизику и социологию (гана-сангхи, джаты, ванаваши и т. д.). Он ориентирован на включение в себя другого, но на условии его преобразования в солярно-ведическом ключе. Эта инклюзивная стратегия составляет уникальную черту именно индийской культуры, отличающую ее от родственной по своим корням иранской. *Логос ведических ариев испытывает себя через погружение в то, что является его противоположностью*. Этот же сценарий мы видим в феномене четвертого ашрама, санньясинов, когда дваждырожденные, более того, представители высшей варны, брахманы, в конце жизни удаляются в лес (аранья), чтобы жить там внешне сходно с диким населением лесов (ванаваши), демонами-асурами, людоедами ракшасами, женскими демонессами-дакини и буйными духами гандхарвами. Они, достигнув предела духовного развития наиболее чистой из каст (варн) и наиболее чистой из метафизик (Веды), отправляются в *противоположную* всему этому область (в лес — символ тьмы, материальности, дикости) и именно там — в последнем испытании — достигают высшего освобождения и просветления. Для самого санньясина это — путь мокши, но для той среды, куда он уходит, это ее осветление, облагораживание и включение в замкнутый цикл тотально солярной культуры — *солнце арийского Логоса погружается в ночь лесного пространства, чтобы просветить его и снова взойти в образе высшего освобожденного или освобожденного при жизни, дживан-мукта*.

Шиваизм, и особенно его радикальные формы, повторяет этот же сценарий еще более наглядно и отчетливо: адепт шиваизма спускается от чистого к нечистому, выполняя действия и обряды, радикально противоположные ведическому кодексу и нормам кастового общества, поселяясь на кладбищах (шмашанах), устраивая темные некрофильские обряды, нарушая запреты и утоляя жажду из чаши, сделанной из черепа брахмана (убийство брахмана считается в индуизме самым страшным грехом), лишь для того, чтобы продемонстрировать, что весь мир по сравнению с Абсолютом есть грязь и ничтожество, сплошное кладбище и зона проживания низших каст и неприкасаемых. Сами же шиваиты, осознавшие свое тождество

с Абсолютом, демонстрируют, таким образом, свою незатронутость ни рождением, ни иллюзией, ни грязью — «чистому все чисто»¹.

Этот духовный маршрут составляет сущность драматизма индийского метафизического историала: спуск ведического Логоса в области Великой Матери с целью их преображения и доказательства того, что ничто внешнее — а материальная среда (прадхана, пракрити) всегда есть нечто внешнее для патриархальной метафизики — не может аффектировать то, что живет в зоне реализации *высшего тождества* (Атман есть Брахман).

Учение об оболочках

Однако Логос Великой Матери, историал которого, в отличие от ведического, по-настоящему не описан, не осмыслен и не структурирован, принимает вызов Вед и Веданты (во многом потому, что ему ничего другого не остается, но кроме того, и в силу адаптивной, охватывающей, оболочивающей стратегии духовного матриархата), и вовлекаясь в драматический диалог, стремится повысить уровень и расширить зону влияния своей кибелической герменевтики. Шактизм становится квинтэссенцией этого процесса, так как в нем — как в крайнем шиваизме или тантризме — формально декларируется полное переворачивание фундаментальных пропорций индийской идентичности: солярный Dasein брахманизма, жесткий, хотя и инклюзивный, патриархат ариев помещается в тень, на второй план перед лицом южной и пышной мощи доарийской Дэви, Ма, Великой Матери. С формальной точки зрения, само явление шактизма в Индии можно было бы принять за антиведическую революцию, за успешное восстание Логоса Ночи против Логоса Дня, ниспровержение фигуры небесного Отца и утверждение нормативов имманентной цивилизации. Но это совершенно не так, равно как неверно было бы принять уход санньясина в четвертом ашраме в лес для изучения Упанишад за уступку в пользу социологии и религии лесных народов или осудить шиваитов за отступление от кастовых норм и «аморальное поведение». На самом деле в шактизме именно мужской дух Вед и Веданты *испытывает свою фундаментальную природу*, что в значительной мере перекликается с темой Радикального Субъекта, рассматриваемой нами в других работах². Мы видели, что обращение к Радикальному

¹ Сравните с фразой из Послания святого Апостола Павла к Титу. Гл. 1:15. «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть».

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009; Он же. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

Субъекту мы встречаем и в индийском контексте¹ — в частности, в учении о Параматмане, Высшем Атмане, которого не затрагивает ни наличие, ни отсутствие, ни проявление, ни непроявленность, и который остается всегда самотождественным и непоколебимым независимо ни от цикла, ни от места пребывания в космических структурах — от самых высших до самых низших.

Принимая правила перевернутой метафизики шактизма, индуист, в принципе, дублирует — философски и концептуально — то, что и так является эмпирическими условиями его существования: он помещен в материальность, наделен плотностью, окутан скорлупами («коша», *koṣa*) и иерархией тел (соответствующей иерархии гун — тамас, раджас, саттва). Иными словами, оказываясь проявленным в мире, человек уже помещен в поле (доно) Великой Матери, заключен в ее сети. Это — факт, и признание его необходимо как первый шаг к освобождению (мокша), так как *освобождение всегда есть освобождение от Матери*, а, следовательно, предварительно необходимо ясно понимать, от чего освобождаешься.

С этим связана глубинная и радикальная метафизика индуизма в ее ядре, что можно увидеть на примере теории «коша», *koṣa*, оболочек (дословно, «ножен» для кинжала, меча, лезвия). Согласно Веданте, Атман (который есть Брахман) облачен в 5 оболочек. Они составляют уровни иллюзии и заблуждения — от самых грубых до самых субтильных. Пять *коша* таковы:

- аннамая-коша, *annamayakoṣa*² — оболочка, связанная с «магией еды», телесной пищей, благодаря которой существует плотное тело; под влиянием этой иллюзии человек отождествляет себя со своим телом, с его позывами, его органами и членами (побеждается аскезой плоти, постом);
- пранамая-коша, *prāṇamayakoṣa*³ — оболочка, сотканная из энергий дыхания (прана/апана, *prāṇa/arāṇa*), «магия тонкой силы», благодаря которой человек отождествляет себя со своими эмоциями, аффектами, психологическими переживаниями (побеждается практиками контроля над дыханием и особыми упражнениями, которыми приоритетно занимается хатха-йога, *hathayoga*⁴);

¹ В Упанишадах, в Адвайта-Веданте, в «Бхагавад-гите» и особенно наглядно в радикальном шиваизме и метафизическом тантризме.

² Соответствует элементу *земля* (притхви) и плотному телу (стхула-шарира).

³ Соответствует элементу *воздух* (вайу) и тонкому телу (сукшма-шарира или линга-шарира).

⁴ Учение хатха-йоги окончательно сложилось в позднейшие эпохи и восходит к традиции шиваитского течения, основанного гуром Матсьендранатхом и его учеником Горахнатхом в IX – X веках по Р. Х., но дыхательные практики и методы остановки дыхания уходят корнями в более древние эпохи.

- маномайя-коша, *manomayaakoṣa*¹ — оболочка, представляющая собой ментальную конструкцию («магия рассудка»), заставляющая малый атман (эго) считать себя мыслящим субъектом, тождественным процессу рационального мышления (побеждается практикой медитации, обращением на исток мысли, созерцанием — дхьяной, *dhyāna*);
- виджнянамайя-коша, *vijñānamayaakoṣa*² — оболочка, составленная из структур интегрального сознания («магия мудрости»), дающая уже относительно развитому и освободившемуся от низших оболочек атману сущностно ложное представление об интегрированности в универсальное сознание; то, что это является именно «оболочкой», а не самим Атманом, составляет глубинную истину именно арийского полноценного индуизма, дифференцирующего себя от всех форм параллельной ему, но отклоняющейся от него в главном, метафизики — всеохватность мудрости также есть иллюзия, так как эта «мудрость» остается в пределах горизонты имманентности, хотя и охватывает все включенные в этот горизонт и подчиненные ему сферы (преодолевается радикальным рывком к трансцендентному Брахману и остановкой мышления как такового, погашением всех чувств и мыслей);
- анандамайя-коша, *ānandamayakoṣa*³ — последняя оболочка, «магия блаженства», в лоне которой оказывается Атман, преодолевший все остальные иллюзии и вышедший за пределы обобщающего материального горизонта; здесь Атман есть Ишвара, Сагуна Брахман, Брахман с качествами, но все же это не *сам Брахман* и, следовательно, не *сам* Атман, которого следует искать еще дальше, *по ту сторону счастья* (преодолевается в исключительных случаях и соответствует *аскезе богов*, поскольку это связано с достижением сверхбожественного и наднебесного состояния⁴).

¹ Соответствует элементу *огонь* (теджас) и человеческому «я», субъекту. Этот огонь субъекта Ади Шанкара уподобляет облакам, которые приносятся ветром и также ветром разгоняются. Та же сила мысли, которая конституирует «я», способна его же и упразднить (что и происходит в аскетической практике).

² Соответствует элементу *вода* (ап) и принципу ахамкара, творящему «я», а также «золотому зародышу», хираньягарбха, плавающему по водам.

³ Соответствует элементу *эфир* (акаша) и причинному телу (карана-шарира), открывающемуся во сне без сновидений.

⁴ Поэтому в радикальной Веданте говорится, что помимо двух путей: питри-яна (путь отцов), где после смерти душа снова воплощается в тело в подлунном мире, и дэва-яна (путь богов), где после смерти душа более не воплощается, но остается пребывать в божественном состоянии на небесах, сварга, — есть еще один, наивысший путь,

Но все эти коша, включая высшую — анандамайя-коша — суть не что иное, как *складки Великой Матери*, переливы ее всеохватывающей субстанции. Это — пять нарядов Шри Дэви, Ади Шакти.

Индийская идентичность: формула Лебеда

Индус постоянно имеет дело со стихией Великой Матери, с ее оболочками. Но все заключается в том, как и насколько последовательно он утверждает свою глубинную идентичность, которая не есть простое тождество индуса и индуса — индуистский Dasein строится на ином отождествлении — не «я есть я», а «я есть То» — «тат твам аси», tat tvam asi или «со хам», so'ham — «я — Он». Истинным индусом, истинным индуистом является только тот, кто не тождественен самому себе. Он есть То или Тот, не этот. А этот, имманентное наличие мыслящего существа — лишь результат многочисленных и все более и более плотных оболочек Того, Атамана. Поэтому полноценный индус обладает строго трансценентной идентичностью. Индию делает Индией трансцендентный божественный фактор, а ее внешнее проявление — лишь оболочка, следствие могущества майи, телесный слепок с оригинала.

С мантрой «сохам», «я — Он», определяющей сущность индийской идентичности, связан радикально арийский, гиперборейский, по Р. Генону, символизм *лебеда*¹. Лебедь — фигура, интегрирующая в себе ось индоевропейской метафизики: *плаывая по воде, он остается сухим*. То есть, погружаясь в Великую Мать, Богиню, индуист не подвергается кастрации, не теряет свое мужество, а напротив, доказывает его — доказывает именно тем, что не просто держится подальше от Великой Матери, но тем, что *вступает* в зону ее могущества, ее майи, и по своей воле мужественно покидает ее, оставшись принципиально ею *не затронутым*. Поэтому мантра лебеда становится одной из главных сакральных формул брахманической Веданты: если непрерывно повторять слово «хамса», haṁsa (лебедь) в форме «хамсо» (как требуют правила санскритской грамматики, если следующее слово начинается на придыхательный согласный «х»), то мы получим как раз формулу «хамсо» — «со хам» — «я — Он». Но лебедь не стонит в вод, он *тянется* к водам, оставаясь ими незатронутым. Так

брахман-яна, где после смерти душа полностью отождествляется с Брахманом и вообще больше нигде не идет. В частности, это сказано в «Брахмасутре» (глава 3, раздел 3, тема 17: «только тот, кто познал Сагуна Брахмана, идет по пути деваяны; познавший Ниргуна Брахмана не идет по нему»).

¹ Guénon R. La Terre du Soleil // Guénon R. Symboles fondamentaux de la Science sacrée. P.: Gallimard, 1965.

и адвайтический арий не бежит от мира, он входит в мир, но остается им не затронутым, освобожденным при жизни (дживанмукта)¹.

Однако шактизм строится на слегка видоизмененной формуле: «сахам», saham, то есть «я — Она», что предполагает отождествление шакта, носителя культа Шакти, с самой Великой Матерью. И в этом случае ведантистская метафизика идет еще дальше и переносит на Богиню свойства мужского, жестко трансцендентного Абсолюта, *отождествляя Дэви и Брахмана* Упанишад, как происходит в случае вайшнавов и шайва, где Вишну и Шива, соответственно, становятся прямыми синонимами Абсолюта. В этом предельно рискованном жесте Дэви (Кибела, Мулапракрити, Корневая Материя, Протоприрода) интегрируется не просто на периферию индуистской метафизики, как в случае рассмотрения Шакти как женской ипостаси мужских божеств (что свойственно всему пураническому индуизму), но в самый ее центр. Позднее Ади Шанкара, составитель ортодоксального канона Адвайта-Веданты, ближе всего стоящего к чистой ведической ортодоксии и арийскому брахманизму, включил культ Дэви (или Дурги) наряду с Шивой, Вишну, Сурьей и Ганешей в пантеон пяти главных божеств полноценного индуизма (панчадэва), которые заслуживают поклонения и приношений. В этом не капитуляция перед мощью великого женского начала, но триумф его укрощения и преображения в лучах радикально мужской небесной метафизики.

¹ Именно это и составляет основу философии Радикального Субъекта.

Глава 18. «Брахмасутра»: ответный удар Веданты

Ключевое значение «Брахмасутры»

В постведический период брахманы как носители ведической ортодоксии были вынуждены дать обобщающий ответ на вызовы всех гетеродоксальных учений, противоречащих им формально (как настика — шрамапы) или косвенно (как ряд направлений астики — санхья, йога, вайшешика, а также до определенной степени пуранический индуизм и шактизм).

Важнейшим текстом, относящимся к категории смрити, является «Брахмасутра»¹, составленная в ту же эпоху, что и ранние версии «Махабхараты». Автором этого текста, ставящего своей целью систематизировать учение Упанишад, считается Бадарайяна, отождествляющийся подчас с ведическим легендарным мудрецом Вьясой. Текст «Брахмасутры» состоит из четырех частей и 555 сутр (стихов, дословно «нитей»).

«Брахмасутра» называется иначе «Уттара-Миманса», или «Исследование Последнего» (имеется в виду последняя четвертая часть шрути — то есть Упанишады), тогда как просто Миманса является комментарием и систематизацией первых двух разделов Вед — Самхит и Брахман, и в большей степени сосредоточена на пояснении смысла и деталей ведических ритуалов (карма-канда, *karmakanda*). Подобно тому, как в цикле шрути весь комплекс делится на две половины — обрядовую и герменевтическую (философскую), так и смрити (в частности, Миманса) также рассматривает и комментирует отдельно обрядовую сторону, а отдельно метафизическое учение. Последняя заключительная часть шрути называется Ведантой, то есть окончанием Вед, последней частью Вед, и поэтому «Брахмасутра» иногда фигурирует под именем «Ведантасутры».

«Брахмасутра» начинается с радикальной критики всех учений, которые утверждают первичность начала прадхана, *pradhāna* (синоним пракрити, материи, природы или Великой Матери). Тем самым, с са-

¹ *Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda. Tehri-Garhwal: The divine life society, 2008. См. также: Radhakrishnan S. The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life. L.: George Allen and Unwin, Ltd., 1960.*

мого начала противопоставляется метафизика Вед, исходящая из трансцендентного начала (Брахман), и некая альтернативная метафизика, прекрасно известная автору «Брахмасутры» и, видимо, весьма распространенная, которую он идентифицирует как имманентизм. Прадхана представляется здесь как глобальное женское начало, служащее основой манифестации, проявления и являющееся (по мнению тех, против кого направлена «Брахмасутра») главной (значение корня «прадх», *pradh* — «главный», «наиважнейший», «первоначальный») и автономной основой бытия. Иными словами, «Брахмасутра» формулирует основные принципы ведического индуистского антиматериализма. Но для того, чтобы это имело культурный смысл, необходимо наличие самого материализма. «Материализм» в данном случае полнее всего представлен не столько в форме адживики и чарваки (два направления настики), сколько в системе философии санкхьи и основанной на ней йоге, которая берет в качестве первоначала именно прадхану/пракрити. Тем самым «Брахмасутра» изначально противопоставляет трансцендентализацию Вед и Веданты, на чем сама основывается, различным типам имманентизма и имманентизации, наиболее системным выражением которых в данном случае считается именно система санкхьи.

Концепция «прадханы» играет центральную роль в «Брахмасутре», хотя нигде не называется прямо. Она подразумевается через санскритский термин «анумана», *anumana*, дословно «то, относительно чего сделано заключение». Это важно, так как ведантизм здесь не просто выдвигает одну онтологию против другой, но ставит под вопрос саму онтологическую природу того, что имеется в виду под прадханой/пракрити — материей, природой.

Ведантийский Логос онтологичен, он утверждает то, что есть, слово (нама, *pāma* — имя), речь, *Vac* (Вач) имеют в нем онтогенетический и космогенетический статус. *Есть* то, что перечислено в Ведах и Упанишадах. Эти имена, содержащиеся в шрути — *настоящие*, то есть онто-логические, онто-логосы. Высшим онто-логосом является Брахман; Он есть, и по причастности к нему есть все остальное. Атам — субъект, человек, существо, «я» есть в той мере, в какой он соотнесен с Брахманом. Точно так же и его мысль есть нечто сущее только в той мере, в какой она онто-логосна, то есть разворачивается в онто-логосной структуре. Если эта мысль отрывается от Брахмана (то есть от шрути — Вед и Упанишад), она утрачивает свою связь с бытием, начинает производить нечто, что лишено бытия, то есть формы (рупа, *gūra*) без имени (нама, *pāma*) — без эйдетического онто-логоса. Это значит, что мышление, сошедшее с колеи дхармы, порождает «*меонто-логос*», полый концепт без сакральной космо-онто-

гической силы. Прадхана (материя) является как раз таким меонто-логосом, то есть ментальной формой, описывающей то, чего нет (абхавья, abhavya). При этом важно, что главным различием здесь становится дистанция между майей — творящим могуществом Брахмана, Того, Кто есть, и прадханой. Майя скрывает/открывает то, что есть, прадхана уводит в сторону не только от главного (Атмана как Брахмана и Брахмана как всего), но и от игровой динамики открытия/сокрытия (майи).

Меонто-логос: прадхана

С самого начала в первой главе «Саманвая-дхья»¹ после утверждения Брахмана в качестве высшего Начала, Абсолюта, и Вед и Веданты в качестве высших авторитетов, дается критика санкхьи (первый раздел, тема 5 сутры 1.1.5 — 1.1.11²), которая сводится к опровержению имманентной природы мира, как меонтологической конструкции, построенной на «пустом» (неверном) умозаключении — прадхане.

Начиная с шестой темы³, «Брахмасутра» дает интересную интерпретацию теории коша, которая в йоге, как мы видели, рассматривается как структура оболочек Атмана и, соответственно, относится к пракрити, женскому началу, от которого Атману следует постепенно избавляться. Но так как Атман есть сам Брахман, то и сами эти оболочки не могут быть чем-то радикально отличным от Брахмана (а значит и от Атмана). Все есть Брахман, и ничто не есть не-Брахман, даже то, что есть сокрытие его истинной природы (в основе которой лежит тождество Атмана и Брахмана). Это означает принципиальную для будущей Адвайта-Веданты теорию адвайта-майя, которая предлагает *недвойственное понимание творящей силы Брахмана, который и есть мир, но одновременно и не есть мир, так как радикально его превосходит*⁴. «Брахмасутра» стремится показать, что для объяснения мира не необходимо введение второго принципа, строго отдельного от Брахмана — то есть прадханы. Все — и высокое и низкое — должно быть истолковано недвойственно, через обращение к одному только Брахману. Даже уровни иллюзии, оболочки, «ножны» (коша), из-за которых Атман оказывается в многоуровневом неведении относительно своей истинной природы, также не есть нечто отличное

¹ Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda. P. 9 — 142.

² Ibid. P. 21 — 30.

³ Ibid. P. 30.

⁴ С этим сталкивались и в «Бхагавад-гите», и в описании Ади Шакти.

от Брахмана, но сам он. Адвайта-майя излагается как то, что сам Брахман есть анандомайя-коша (то есть «магия блаженства»).

В теме 8 первой главы¹ показывается тождество Брахмана и акаши, в теме 9² он отождествляется со светом, и соответственно, огнем и жаром, далее — с праной (дыханием), то есть пранамайя-кошей (тема 11³), затем — с манасом (рассудком) — маномайя-коша (первая тема второго раздела⁴) и наконец, даже с аннумаей-коша, «магией пищи» (вторая тема второго раздела⁵) — так как Брахман описывается как «поглощающий мир», а приношение Пуруши рассматривается как первичное питание Вселенной, предоставленной жертвой трансцендентного Начала. Брахман дает себя в пищу миру и сам питается миром — через жертвы, прославление, гимны и возношения.

Таким образом, последовательность освобождения, начинающаяся с телесного уровня и восходящая к небесному миру, здесь проделана в обратном порядке. Сакральным и метафизически обоснованным и недואльным в таком случае становится не только идея спасения и освобождения, возвращения (ἐπιστροφή), но и процесс творения, манифестации и исхождения (πρόδος).

Здесь самое время вспомнить о том, что мы сказали относительно половинчатости буддистской метафизики. Эта половинчатость, ведущая, в конце концов, к дуализму и жесткой оппозиции имманентного и трансцендентного (неважно, при этом, что мы выбираем в качестве позитива — трансцендентное или имманентное: структура ведического баланса, принцип Адвайта в любом случае будет необратимо нарушен), фронтально атакуется «Брахмасутрой» во всех ее проявлениях — начиная с санкхьи, в которой составители «Брахмасутры» совершенно справедливо выявляют заложенный дуализм (в данном случае имманентистского толка, хотя и ориентированный на «успокоение» духа в полном равновесии трех гун прадханы/пракрити — конечную цель йоги). Формула «Атман есть Брахман» должна пониматься, настаивает «Брахмасутра», не только сотериологически и эсхатологически, то есть как то, что становится истинным лишь в финале. Она абсолютно достоверна на всех уровнях бытия, так как нет такого среза — ни на одном из пяти (по числу коша) или трех (по числу гун) этажей Вселенной (Трибхуваны), где оно не действовало бы. *Заблуждающийся Атман все равно есть Брахман, и Брахман есть не только спасение от иллюзии, но и причина иллюзии.* В этом и состоит адвайтамайявада,

¹ Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda. P. 39.

² Ibid. P. 40.

³ Ibid. P. 45.

⁴ Ibid. P. 52.

⁵ Ibid. P. 58.

advaitamayavada — учение о том, что творящая сила Брахмана (майя) не есть *строго* иллюзия, но и не есть *строго* реальность. Ортодоксальный брахманизм настаивает на полном принятии того, что мы называем дионисийским Логосом¹, то есть как одновременным озаряющим сознание схватыванием *этого как Иного, и Иного как этого*, где эпифания и апофания, открытие и сокрытие не чередуются как последовательные фазы, но амфиболически совпадают в едином феноменологическом, онтологическом и гносеологическом узле. Поэтому в центре становится теория мировой «игры Брахмана» *līlakaivalyam*, что отсылает нас к играющему ребенку Гераклита и метафизике игры.

Двое вошедших

Тема 3 второго раздела первой главы², озаглавленная «Обитающие в пещере — это индивидуальная душа и Брахман» (*Guḥapraviśtādhi-kaṇaṇam*) иллюстрирует это в сутре 1.2.11 (42), полностью соответствующей духу Упанишад, изысканной и проникновенной формулой:

Двое вошедших в пещеру — это Guḥam pravīśtāvātmanāu hi
воистину индивидуальная душа и все- taddarsanāt³
вышнее Существо, поскольку это наблюдается так.

Если перевести это буквально, получим: «В пещеру (*guḥam* — в нору, яму, внутрь чего-то)⁴ вошли двое — два «я», два Атмана (*ātmanāu* — двойственное число), потому что это очевидно». Два «я» — дживатман и Атман, суть одно «я», так как и заблуждающийся (дживатаман) и незаблуждающийся (Атман) суть одно. Но так как заблуждение (авидья) не есть незаблуждение, истина (*sat*), то их «двое». Сердце — пещера — человека, составляющее его центр, есть источник двух энантиодромических процессов — разворачивания и свертывания мира, творимого и уничтожаемого Брахманом *одновременно*. Творение мира есть его растворение, так как, открывая, Брахман скрывает, а скрывая — открывает. При этом, став только на одну из сторон в этом процессе, мы выйдем за пределы чисто ведического и ведантистского Логоса. *Стоит только бежать от мира как от чистой иллюзии,*

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² *Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda.* P. 59.

³ *Ibid.*

⁴ Русское наречие «внутри» образовано от индоевропейского корня **ōtro*, общего с индийским *antram*, *antaras*, с тем же значением «внутренний». От него происходит слово «утроба» — в смысле живот, лоно, матка. В индуизме этот термин обычно означает малый желудочек сердца, который называется «Брахмалокой», «местопребыванием Брахмана» и точкой, где в теле присутствует акаша/эфир, как квинтэссенциальный элемент.

и мы окажемся у нее в сетях, причем более крепких, нежели, если мы, напротив, отдадимся потоку жизни — от этого, по меньшей мере, нас спасет смерть. Но вместе с тем, если полностью принять мир как обладающее бытием, мы немедленно рухнем в ничто, так как без своей трансцендентной причины мир немедленно утратит всякую стройность и превратится в кипящую смолу ужаса и чистого безумия (как описывается ад — патала, *pātāla* — в индуизме). Там, где нет богов, там есть титаны (как сказал Ф. Юнгер¹) — в индуизме это ракшасы, наги, дайты, асуры, данавы, населяющие ад.

Образ двух «я», вошедших в пещеру, можно толковать и несколько иначе: в сердце вошли атман и Брахман, человек и Бог, сознание и творческая абсолютная мощь, воин и его Господин. Это пояснено в теме 5 второго раздела первой главы предельно ясной и одновременно парадоксальной формулой: «Внутренний правитель — это Брахман» (*Antaryamyadhikāraṇam*)². Главное здесь, признание высшим Господином — «Внутреннего Господина», Антарьями, *Antaryami*. И далее «Внутренний Господин» называется «Господином над богами» *Antaryamyadhidāivadiṣhu*³. Это место «Брахмасутры» повторяет важнейшее указание Брихадараньяка Упанишады, где говорится:

Тот, Кто внутри — вот кто правит миром и всеми существами⁴. *tam antaryāminam, ya imam ca lokam param ca lokam sarvāni ca bhūtāni*

И далее:

Тот, Кто живет на земле, и внутри земли, но Кого земля не знает, чье тело земля, Тот правит землей изнутри, он есть Атман, Господин изнутри, бессмертный⁵. *ya prthivyām tisthan prthivyā antarah, yam prthivī na veda, yasya prthivī sarīram, yah prthivīm antaro yamayati, esa ta ātmāntarayāmy amrtah*

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2006. С. 123. В другом месте он же писал: «Титаны властвуют над миром, в котором нет богов». Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. С. 105.

² *Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda*. P. 65.

³ *Ibid.*

⁴ «Знаешь ли ты, Капья, того внутреннего правителя, который правит изнутри и этим миром, и тем миром, и всеми существами?» Патанчала Капья сказал: «Я не знаю его, почтенный». Он сказал Патанчале Капье и изучающим обряды жертвоприношения: «Поистине, Капья, кто знает эту нить и этого внутреннего правителя, тот знает Брахмана, тот знает миры, тот знает богов, тот знает веды, тот знает существ, тот знает Атмана, тот знает все». Упанишады. Т. 1. С. 103.

⁵ «Тот, кто, находясь в земле, отличен от земли, кого земля не знает, чье тело — земля, кто изнутри правит землей, — это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный». Упанишады. Т. 1. С. 103.

В пещеру вошли два «я», которые суть два и одно. В этом сущность ортодоксального индуистского Логоса. И от имени этой тонкой и фундаментальной истины «Брахмасутра» ведет свою наступательно-оборонительную полемику с теми направлениями в индуизме или в традиции шрама, которые отклоняются от этой трудной, но абсолютной метафизической доктрины в ту или иную сторону.

Из того, что именно концепции «прадханы» как основе философии санкхья и построенной на ней школе йогачара «Брахмасутра» уделяет большее число разделов, можно сделать два вывода:

- 1) именно санкхья была наиболее ярким и убедительным учением, признающим авторитет Вед, но тонко подтачивающим, тем не менее, метафизику Веданты своей космологической системой,
- 2) и/или эта философия и ее базовый принцип, сведение онтологии и космологии к прадхане/пракрикти/авьякте (avyakta — неразвитое, непроявленное, неявное), виделась защитникам брахманической ортодоксии как философское основание остальных девиаций и ересей (включая гетеродоксию шрама, относящуюся на сей раз к настике).

Отметим оба вывода без того, чтобы выносить суждение, какой из них ближе к истине.

Денонсация атомов

Закончив с критикой санкхьи, которая также не упоминается в тексте «Брахмасутры» напрямую, но подразумевается под термином «смрити» (здесь имеются в виду смрити, отличающиеся от Мимансы и Веданты и метафизически противоречащие им), текст дает опровержение иных отклоняющихся учений. Во втором разделе второй главы (сутры 11 — 17¹) опровергается учение школы вайшешика, то есть отрицается атомизм. «Брахмасутра» говорит о несоответствиях атомистской теории нескольким основаниям:

- во-первых, вечность (нитья, nitya) атомов, утверждаемая вайшешикой, содержит в себе внутреннее противоречие: если атомы активны, то мир будет существовать всегда, если пассивны — то никогда, что отрицает, принятую Упанишадами идею о создании мира и его растворении (пралая, pralaya);
- во-вторых, наличие атомов не объясняет их движения, а введение невидимого (Адришта, Adṛṣṭa) начала, который ими движет, требует либо признания у атомов воли и сознания (что вайшешика

¹ Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda. P. 197 — 205.

отрицает), либо существование чего-то, что не состояло бы из атомов (и это вайшешика отрицает);

- в-третьих, утверждение вайшешиков о том, что атомы имеют свойства (в частности, цвет), заставляет признать вечность не только сущностей (самих атомов), но и их акциденций, что абсурдно, так как различие между сущностью (постоянной) и свойствами (переменными) составляет различие между вечным и временным;
- в-четвертых, вайшешики утверждают, что атомы имеют форму (рупа), но природа формы состоит в ее уничтожимости, что приводит к противоречию с тезисом о вечности атомов;
- в-пятых, тезисы вайшешики, включая логические формулы, не выводятся напрямую из Вед и не имеют аналогов в Веданте.

По этим причинам вайшешику следует отбросить. До прихода в Индию англичан подавляющее большинство индийского общества признавало эти доводы убедительными, и атомизм в целом был отвергнут ведической культурой.

Следует обратить внимание на то, что атомизм концептуально сопряжен с материализмом, который трактуется «Брахмасутрой» как основа метафизической ереси — то есть постулирование меонтологоса, кульминацией чего является теория прадханы, искусственного и не обладающего бытием начала, *альтернативного* ведическому и ведантистскому онто-логосу — Брахману. Атомы вайшешики также представляют собой меонто-логосы, но они не случайно упомянуты «Брахмасутрой» *вслед* за критикой санкхьи, которой уделено немало больше внимания и которая представлена намного более развернуто. Атомистская теория является одной из вариаций в интерпретации прадханы, то есть субпродуктом меонтологосного, меонтологического мышления, парадигмой которого является сама мысль *о материи*, не случайно названная Платоном в «Тимее»¹ «бастардной». Бастардный логос — λόγος νοβός — и есть меонто-логос. Только такое склонение сознания способно привести к творению интеллектуальной химеры материализма, вокруг которой разворачивается все множество последующих производных aberrаций — включая атомизм, а также метафизическую гетеродоксию — буддизм, джайнизм и т. д.

Лабиринты буддистской меонто-логики

Вслед за вайшешикой «Брахмасутра» приступает к критике буддизма (глава 2 раздел 2 темы 4 — 5 сутры 2.2.18 — 2.2.32²). Буддистская онтология представлена четырьмя различными школами:

¹ Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Наука, 1993.

² Brahma Sutra. Commentary by Sri Swami Sivananda. P. 205 — 223.

- *вайбхашика*, *vaibhāṣikā* (сарваститвавада, *sarvāstivāda*) считает, что бытием обладает телесный мир чувств и внутренний мир сознания, внешние предметы и соответствующие им мысли, а каждому моменту мышления соответствует подлежащий ему автономно существующий внешний объект, и наоборот — структура внешнего мира здесь описывается в контексте атомистской теории вайшешики, материя считается дискретной¹;
- *саутрантика*, *sautrāntika* настаивает на том, что бытием обладает только сознание, а все мы знаем относительно бытия внешних предметов, мы выводим из нашей мысли, а сами предметы суть проекции ментальных процессов вовне²;
- *йогачара*, *yogācāra* постулирует существование идей как самостоятельных ментальных сущностей, а внешний мир тел расшифровывает как узоры сновидения (иногда йогачара объединяется с саутрантикой под общим именем виджнянавада);
- *мадхьямика*, *mādhyaṃika* (шуньявада, *śūnyavāda*) полагает, что бытием не обладают ни предметы телесного мира, ни идеи, ни мышление, но все внутренние и внешние вещи суть игра пустоты (шуньята).

Все эти онтологии полагают, что бытие полностью тождественно становлению, и вещи существуют лишь на протяжении момента, мгновения, будучи в следующий момент заменены другими (кшаникатва). Атомизм вайбхашиков не является исключением, так как и мышление рассматривается всеми направлениями буддизма как не имеющее субъекта (принцип анатман), а следовательно, также представляет собой поток сознания, состоящий из своего рода «ментальных атомов». Реальны ли эти атомы или нет, как они соотносятся с внешними вещами, реальными или нереальными в свою очередь, это буддистские философы бурно обсуждали на своих диспутах. «Брахмасутра» отвергает все четыре онтологии, так как и они являются с позиции метафизики Веданты меонтологиями. В мадхьямике этот нигилистический момент выражен наиболее эксплицитно, поэтому это направление и названо шуньявадой, «учением о пустоте» или «нигилизмом». Но и онтология других направлений относительно и искусственна, построена на принципе меонто-логоса, поскольку отрицание ведантистского Атмана, а это есть основа буддизма, лишает мышление, речь и философию живой связи с бытием, подвешивая выводы и доводы буддистов в пространстве, концептуально вынесен-

¹ Это напоминает принципы ранней позитивистской философии и современные догмы аналитической философии.

² Эта школа напоминает философию Канта и феноменологическую философию Ф. Брентано, Э. Гуссерля и т. д.

ном за пределы ведической онтологии, что, собственно, и проявляется в признании становления, потоков (внутренних и внешних атомов) единственным содержанием мира.

«Брахмасутра» вначале отвергает позиции вайбхашиков, указывая на то, что дуализм между внешним и внутренним миром даже на техническом уровне не оставлял бы никакого пространства для познания, превращая мир в хаос и царство незнания (авидьи). Далее критика обращается на теорию четырех стихий, признанную буддистами по контрасту с пятью стихиями, на которых настаивает Веданта¹. Этот спор касается не только двух типов космологии, но и глубин метафизики и онтологии.

Дело в том, что буддисты, признавая, как и индуисты, землю (при-тхви), воду (ап), воздух (вайу) и огонь (теджас), *отрицают пятый элемент* — акашу. Термин «акаша» имеет фундаментальный смысл в структуре Веданты, так как означает не просто пятую и самую важную, синтетическую стихию — эфир, квинтэссенцию, но и пространство. А среди танматр (tanmātra) — то есть соответствий между чувствами субъекта и внешними стихиями — соответствует слуху (земля соответствует тактильности, вода — вкусу, огонь — зрению, воздух — запаху). Акаша в Веданте отражает фундаментальное представление о самой природе проявления, которое есть вначале недифференцированное пространство, в котором соприисутствуют все стихии. Акаша поэтому и есть Брахман, место Брахмана, брахмалока. Акаша есть майя или шакти высшего Начала, Абсолюта. Она есть порядок первооткровения, главный момент манифестации, эпифании, само покрывало майи, его чистая ткань, на которую еще не нанесены отвлекающие и сбивающие с толку узоры. Акаша есть матрица Атмана, через которую Атман приходит к наличию и через которую он возвращается к Брахману. Об этом емко повествует формула Веданты:

Атман выпрыгнул из акаши²

atmana akasassambhūtah

Адвайтамайявада напрямую связана с онтологическим статусом акаши, с *онтологией пространства*³. Акаша есть фундаментальная инстанция, где Брахман одновременно (!) наличествует как сам и как

¹ Некоторые авторы выдвигают предположение, что теория четырех элементов, вопреки пяти, была впервые выдвинута представителями материалистической школы чарвака.

² Brahma sutra. Commentary of Svami Sivananda. P. 214.

³ Эта тема «духовного пространства», spessitudo spiritualis, стояла в центре философии Кэмбриджских неоплатоников, и в частности Г. Мура. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

не-сам, то есть он открывает и скрывает себя в одном жесте, конституируя мир и растворяя его. И именно поэтому это место — брахмалока, *brahmaloka* — становится местом появления Атмана, который как нижний атман (дживатман) свидетельствует о скрытии Брахмана, а как второй Атман (Парам-Атман) — о его открытости и своем с ним тождестве.

Отрицая акашу, таким образом, буддизм не просто технически видоизменяет представление об устройстве телесного мира, но радикально ликвидирует *метафизику не dvojственности*, после чего все его космологии и космогонии обречены на безысходный тупик дуализма. Именно это и утверждает «Брахмасутра» в своих емких и даже отрывочных тезисах.

Вслед за буддистской сарвастивадой «Брахмасутра» отвергает и виджнянаваду. Метафизика здесь такая же, но изложена несколько под другим углом. Небытие (абхава) внешнего мира у буддистов саутрантики и йогачары основано на том наблюдении, что деятельность переживания, чувства, события, перемещения, созерцание, общение возможны и в *сновидении*, а, следовательно, для того, чтобы жизнь была содержательной, достаточно сознания и его работы в «автономном режиме». Этот принцип отвергается «Брахмасутрой» не потому, что она придает самостоятельное онтологическое значение внешнему миру, но потому, что рассматривает всю манифестацию — включая и внешний и внутренний миры — как недואльное открытие/сокрытие Брахмана, а, следовательно, и внутренний мир, и внешний мир *одновременно* и есть и не есть. Ни один из них не обладает ни большей, ни меньшей степенью бытия, так как оба являются модальным разворачиванием акаши как Брахмана, а, следовательно, они суть и он, и не он, получая от Брахмана и долю бытия, и долю отличия от него (то есть долю абхувы — небытия). Вся топика буддизма и признающего бытие внешнего мира, и не признающего его, а равно и шуньятавады, отрицающей бытие и того и другого, находятся по ту сторону ортодоксальной ведической и ведантистской метафизики, так как отвергают принципиальное соотношение Брахмана с Атманом во всем богатстве их тончайших отождествлений и дифференциаций.

Далее «Брахмасутра» последовательно отвергает джайнизм, еще одну версию шраманы (глава 2, раздел 2, тема 6, сутры 1.2.33 — 1.2.36¹). Представление джайнизма о структуре мира основывается на атомизме — в телесном мире это проявляется в атомизме материи (пудгала, *pudgala*), в духовной области — в постулировании неснимаемой индивидуальности душ (джива), «духовных атомов». Это приводит их

¹ *Brahma sutra. Commentary of Svami Sivananda. P. 223 — 226.*

к представлению о «размере души», который они считают постоянной величиной. Против джайнов «Брахмасутра» приводит те же доводы, что и при критике атомизма вайшешиков. Атомизм джайнов отвергается как еще одна форма меонтологической системы.

Коррекция Господина скотов

Затем критика «Брахмасутры» доходит до двух последних объектов — до шиваизма пашупатов и вишнуизма Бхагаваты, то есть до метафизики пуранического индуизма.

Критика шиваизма (глава 2, раздел 2, тема 7, сутры 1.2.37 – 1.2.41¹) строится на том, что представители этого течения признают Шиву причиной мира и его Господином, но полагают, что, кроме него, существует еще и отдельная материальная инстанция, прадхана, которая и является источником искажений божественной структуры мира. Шива называется Пашупати, Господином (пати) скотов (пашу), то есть душ, стремящихся к освобождению, но уловленных материальной природой, прадханой. То есть «Брахмасутра» видит в шиваизме то же самое начало, которое подвергается более развернутой критике в разделе о санкхье. Конечно, в отличие от санкхьи, Шива это не пассивный, чисто созерцательный Пуруша, а материя не обладает автономной мощностью, что делает шиваитскую метафизику более близкой к Веданте. Но все равно данный выпад «Брахмасутры» в высшей степени показателен: он полностью подтверждает отмеченное нами в ходе ноологического анализа тонкое проявление Логоса Великой Матери в шиваизме — в отличие от санкхьи, оно неполноценно и не вырастает в фигуру всетворящей и почти самодостаточной пракрити, и тем более мы далеки здесь от материализма чарвака или атомизма вайшешиков. Но все же «Брахмасутра» явно идентифицирует определенные линии раннего шиваизма, которые, с ее точки зрения, могут развиваться в переоценку *второго* начала, кроме фундаментального адвайтистского тождества Атмана и Брахмана, и тем самым нарушить баланс солярного ведического Логоса в его тонком и экстатическом дионисийском парадоксе, сместив метафизику — пусть совсем немного, незначительно — в сторону Логоса Великой Матери. Только учение о Брахмане как одновременно деятельной и материальной причине мира является ортодоксальным, настаивает «Брахмасутра». Исток и смысл мира — Шива, это верно, но и не-Шива как имманентность тоже есть Шива и никто иной, как он сам — вот что было бы вполне приемлемо для полноценно адвайтической версии шиваизма.

¹ Brahma sutra. Commentary of Svami Sivananda. P. 226 – 230.

Дело не в имени высшего божества, не в его персонификации и не в девициональной преданности той или иной фигуре. Брахман Упанишад и Веданты не личный Бог, не Брахма Тримурти. Он понимает-ся чисто метафизически и не исключает девициональных культов. Но условие ведантийской ортодоксии в другом: исповедуя высшим началом персонального бога — в случае пашупатов Шиву, необходимо корректно и строго брахманически, ведически, индоевропейски интерпретировать модель его отношения к миру, человеку, времени, пространству, судьбе. *Шиваизм должен быть также адвайтистским*, что в полной мере представлено в поздних традициях кашмирского шиваизма — в первую очередь, в абхеда шиваизме (abheda śaiva dharma).

В критике пашупатов мы видим снова одну и ту же доминантную модель структуры «Брахмастуры», контратакующего брахманизма, эсплицитно изложенную с самого начала при отвержении санкхьи: прадахана не имеет автономного бытия — ни как первичная инстанция, ни как одно из двух самостоятельных начал онтогенеза и космогенеза; это не более чем меонто-логос, строить на котором серьезную метафизику, а значит и космологию, сотериологию, этику и т. д. невозможно, ошибочно и недопустимо для всего того, что хочет сохранить или обрести место в культуре подлинной аутентичной Индии, сохранить органические связи с ее Логосом — с Логосом Вед и Упанишад.

О границах вайшнавской любви

Наконец, последним объектом критики «Брахмасутры» становится вайшнавская девициональная традиция Бхагавата (глава 2, раздел 2, тема 8, сутры 1.2.42 — 1.2.45¹). Здесь Вишну выступает одновременно и как действенное и как субстанциональное начало мира, что не вызывает возражений и соответствует Ведам и Веданте. Проблема обнаруживается в другом — в концепте сотворенности души (джива). «Брахмасутра» утверждает, что *два Атмана суть один*. Поэтому он, малый атман, дживатман, не может быть сотворенным, как и не может исчезнуть, поскольку он есть обратная сторона большого Атмана. Отсюда релятивизация довициональных практик как таковых: да, с помощью традиционных вайшнавских методов — абхигамана, abhigamana (посещение храмов с благоговейным настроением и преданностью божеству), упадана, upādāna (почтительное отношение к священным предметам и практике подношений), иджья, iḡya (риту-

¹ Brahma sutra. Commentary of Svami Sivananda. P. 230 — 233.

альные омовения, поклонения), свадхайя, svadhaaya (изучение Вед и повторение мантр) и йога, yoga (концентрированная практика медитации) — можно приблизиться к границам Абсолюта, но все эти меры в случае постулирования сотворенности души будут ничем иным, как *относительным* приближением одной личности к другой Личности, и высшее тождество никогда не будет достигнуто. «Брахмасутра» идентифицирует здесь фундаментальную проблему, составляющую сущность вишнуизма: постоянно наличествующую в нем возможность перерождения в строго девоциональную форму, исключаящую возможность адвайтистского освобождения, основанного на прямом и полном осознании единства Атмана и Брахмана (пусть в форме Вишну). Чрезмерная персонализация и индивидуализация Бога ведет к столь же чрезмерной индивидуализации души верующего, к его онтологическому обособлению и, соответственно, к новой форме дуализма — на сей раз не между действенной и материальной причиной (как в случае шиваизма), а между индивидуальным Богом и индивидуальной душой, Творцом и тварью. Этим разрушается тонкий (дионисийский, патриархальный, солярный) андрогинат брахманизма: малый атман женственен перед лицом большого Атмана (который и есть в полном смысле слова Брахман), но эта женственность относительна и принципиально преодолима — не через временный брак, но через вечное и сверхвременное отождествление любящей и Возлюбленного, которые, в конечном счете, суть *Одно и то же, лишь игровым и временным образом разделенное надвое*. Но чтобы стать с (трансцендентным) мужчиной одним, необходимо никогда не быть женщиной до конца, *только женщиной*, женщиной как неизбежно и однозначно гендерно фиксированным существом. Как только мы постулируем эту женственность как нечто необратимое и фатальное, мы тем самым делаем любую интеграцию относительной и с необходимостью рано или поздно придем к смертности души: все сотворенное обречено на то, чтобы однажды исчезнуть.

Это предупреждение «Брахмасутры» относительно вайшнавов в полной мере подтвердилось в вишишта-адвайте Рамунуджи и особенно в двайта-веданте Мадхвачарьи, практически закрывшей метафизическое измерение индуизма, превратив его в аналог монотеистических девоциональных религий, на сей раз жестко и догматически отрицающих высшее тождество.

«Брахмасутра» как ключ

«Брахмасутра» играет важнейшую роль в корпусе ортодоксального индуизма, так как ясно и однозначно показывает пути дальней-

шего развития чистого ведического брахманизма в постведическую эпоху, которая начинается в V — II веках до Р.Х., но продолжается и в период индийского Средневековья, и позднее, в период мусульманских завоеваний и английской колонизации. Веды и Веданта формируются к концу ведического периода. Далее это изначальное цивилизационное ядро, этот индийский Логос вступает в сложный драматический диалог с иными влияниями, которые проникают в индуизм не столько извне, сколько *изнутри*, постепенно разворачивая свои (откровенно или прикровенно) субверсивные стратегии альтернативной интерпретации. В этом и состоит значение того исторического этапа, который непосредственно следует за эпохой составления окончательной версии ведического корпуса: как только этот процесс завершен, ведическое ядро сталкивается с веером интеллектуальных и метафизических атак, имеющих глубинные корни в параллельной религии «даса», но обретающие законченные выражения как в традициях шрама и ее субпродуктах (джайнизм, буддизм, адживика — настика), так и в некоторых школах астики (вайшешика, санкхья, йога), а кроме того, в народной религии пуранического индуизма (как в его вишнуистской, так и в его шиваитской версии).

«Брахмасутра» является как раз важнейшим переходным звеном, где метафизика Вед и Упанишад противопоставляется всем основным философским тенденциям, которые к тому времени уже ясно проявились и обозначили свои философские и метафизические позиции. «Брахмасутра» признает факт их наличия, принимает вызов и намечает пути дальнейшего диалога, которые до сих пор остаются пройденными лишь наполовину. В VIII — IX веках по Р.Х. структура этого диалога была окончательно закреплена в возрожденном Адвайта-ведантизме Ади Шанкарачарьи (788 — 820), представляющем собой кульминацию систематизаторского выражения ведического Логоса, а с тех пор, уже в форме корпуса Адвайта-Веданты (где наряду с Ведами и «Бхагавад-гитой» третьим фундаментальным текстом считается как раз «Брахмасутра»), она продолжает определять основные позиции тех или иных интеллектуальных, философских и религиозных групп внутри индийской цивилизации. В этом значение «Брахмасутры» — она является самым полным и ясным ключом к дешифровке метафизического историала всей Индии — от эпохи Вед до настоящего времени. Ничего оригинального ни одна из сторон описанного здесь философского диалога или даже полилога впоследствии так и не смогла выдвинуть — ни со стороны астики, ни со стороны настики, ни со стороны промежуточных течений.

Понять «Брахмасутру» — значит понять Логос Индии, включая его внутренние коллизии, противоречия и конфликты.

Часть 3. Индия в Средние века

Глава 19. Структуры средневекового историала

Основные тенденции индийского Средневековья

Средние века Индии принято относить к обширному периоду с II века до Р. Х. до X века по Р.Х. Этот период в целом характеризуется следующими наиболее выразительными тенденциями:

- распространением *пуранического индуизма* на все более широкое социальном и этническом пространстве Индии и отчасти за ее пределами (Тихоокеанский регион);
- успехом *проповеди буддизма за границами Индии* (Тибет, Китай, Средняя Азия, Дальний Восток, Индийский океан, Корея, Япония);
- относительным *сокращением влияния джайнизма и буддизма в самой Индии*, уступающим позиции классическому постведическому брахманизму и общественной структуре, основанной на принципе варн;
- постепенным *включением в общество варн различных вневарновых образований* (часто имеющих, однако, иную форму сословно-кастового устройства — джаты) с постоянным ростом числа шудр (часть которых — велалы¹ — имела весомые позиции во вновь создаваемых брахманических поселениях) и внекастовых чандал;
- периодами *политической централизации* (правление Гуптов как «золотой век» индийской государственности), сменяющейся конфликтами постоянно конкурирующих друг с другом малых поли-

¹ Велалы, веллалы или веларары были высшей кастой землевладельцев среди тамильского населения. Этимология этого слова не ясна, ряд историков выводит ее от тамильского Vellam, «разлив», и «alag», «господин», в чем видят указание на структуру оросительных систем в древнейших практиках земледелия. Автохтонное оседлое дравидское население, практиковавшее земледелие, не могло быть частью варн, имевшей индоевропейское происхождение, но его землевладельческая элита при этом сохраняла свое положение и играла важную роль в индуистских деревнях, гранах, где термин «велала» стал обозначать свободного земледельца, не относящегося ни к одной из классических высших варн, но пользующихся рядом социальных привилегий, несмотря на формальное отнесение к шудрам. Термин «велала» часто переводят как «свободный земледелец».

тических образований (королевств, гана-сангх и отдельных административных округов, саманта¹);

- регулярными *вторжениями* на север Индии через перевалы со стороны Афганистана и Средней Азии армий завоевателей (мlechха, mleccha) — от греков (явана, yavana) до тюрков (турушка, turuška);
- *сокращением* лесных массивов и *ростом* обрабатываемых *территорий и городов*, с параллельным включением в индуистскую культуру все больших автохтонных масс (дравидских и австралоидных);
- *расширением* зоны *торговли* и внешнеполитических контактов индийских княжеств.

Эти процессы разворачивались постепенно и одновременно в течение целого тысячелетия, что определило основную семантику этого сегмента индийского историала. В силу сходной структуры этих процессов в самих индийских исторических источниках мы сталкиваемся с частыми случаями анахронизма при описании этапов и фаз этого периода. Поскольку сами индусы почти никакого значения времени и, соответственно, истории не придавали, это еще более способствовало смешению эпох, подчас отстоящих друг от друга на несколько столетий. Так как для индусов важнее всего был смысл, а смысл основных процессов этого периода был более или менее одинаковым, то вся эта эпоха — как в ранний, так и в поздний период мыслится индусами как нечто цельное и постоянное.

Греко-индийские и турано-индийские политии

С конца I тысячелетия Индия переживает череду нападений со стороны Центральной Азии, результатом которых стало образование на территории Индийского субконтинента Индо-греческого, Индо-скифского и Индо-парфянского царств, а также позднее Кушанской Империи.

В середине III века до Р. Х. от царства Селевкидов отделилось Греко-бактрийское царство, просуществовавшее с 250 до 125 до Р.Х. Его население представляло собой сочетание греческой элиты, оставшейся в этих областях с эпохи походов Александра Великого и преобладающего большинства оседлого автохтонного индоевропейского населения в сочетании с кочевыми племенами Северного Афганис-

¹ Термин samanta означал небольшие полунезависимые области, находившиеся в зоне влияния того или иного более сильного политического образования. Традиционные индийские государства были окружены, как правило, поясом таких владений — саманта-чакр. Иногда это слово означало то же, что и «вассал».

тана и Средней Азии. Греки были в этом государстве подавляющим меньшинством.

В 235 году власть в Греко-бактрийском царстве захватил наместник Согдианы Евтидем, ставший основателем династии, которая правила Греко-бактрийским, а позднее Греко-индийским царствами.

При греко-бактрийском царе Деметрии в 180 году до Р.Х. войска этого государства, воспользовавшись падением Империи Маурьев, вторглись в долину реки Инд и, пройдя через Гиндукуш, нанесли поражение армии индуистского царя династии Шунга, свергнувшего Маурьев. Так, под властью Бактрии оказались обширные территории Северной Индии, Арахозии и Пенджаба, дойдя на востоке до Паталипутры. В этот период в индийском обществе развернулась жаркая полемика между сторонниками буддизма и индуизма, в которой цари Бактрии заняли сторону буддизма. Буддизм активно распространяется в Средней Азии под покровительством эллинской элиты, что приводит к появлению причудливого явления греко-буддизма.

В ходе междоусобиц в Греко-бактрийском царстве от него отложились индийские владения, став самостоятельным государством. Греко-индийское царство было основано царем Менандром I из династии Евтидема, при котором достигло расцвета. Так возникли два политических образования — Индо-греческое царство Менандра на территории к востоку от реки Джхелум вплоть до Матхура и собственно Бактрийское царство (правда, из Бактрии греков в скором времени вытеснили индоевропейские кочевники юэчжи, так что от его владений остались только западно-индийские территории, то есть оно само превратилось в Индо-греческое царство, только западное) на пространстве Паропамисады (Восточный Афганистан — Гиндукуш), западного Пенджаба и Арахозии.

Позднее потомки Менандра, бывшего самым успешным индо-греческим правителем, расширили свои земли к востоку за счет бактрийцев, присоединив Матхур и Восточный Пенджаб.

Менандр оказывал всемерную поддержку буддистам. Буддистские хроники утверждают, что сам Менандр принял буддизм и стал выдающимся архатом. Он инициировал также гонения на приверженцев индуизма. Менандр считается буддистами «архатом» (аналог святого) и вошел в буддистскую традицию как праведный повелитель Милинда; его останки долгое время бережно хранились буддистами как святыня.

Западное Индо-греческое царство было ослаблено вторжениями нескольких волн индоевропейских кочевников, вторгшихся из пространства Турана. Вначале их существенно потеснили юэчжи (которые несколько позже, в I веке по Р.Х., создадут Кушанскую Империю,

крупное государство на территории современной Средней Азии, Афганистана, Пакистана, Северной Индии, а затем другое индоевропейское племя скифского происхождения — саки обоснуют Индо-скифское царство на территории Бактрии, Согдианы, Арахозии, Гандхары, Кашмира, Пенджаба, Раджастхана и Гуджарата.

Греко-буддистский Логос

Создание Индо-скифского государства саков стало причиной гибели восточного Индо-греческого царства, которое пало под ударами скифов в 10 году по Р.Х., на чем эллинское присутствие в Индии завершилось.

История этого культурного образования, замкнувшего две совершенно самостоятельные цивилизации — Средиземноморскую (представленную эллинской или эллинизированной элитой — индусы называли всех греков «яванами», то есть «ионийцами») и Индийскую — очень мало известна и изучена, но можно предположить, что культурный обмен в этой области был довольно интенсивным и оказал серьезное влияние на поздний эллинизм. Что касается обратного влияния эллинской культуры на индийскую, то здесь прямой симметрии мы не видим: индийская культура усваивала элементы внешних цивилизационных кодов весьма неохотно и фрагментарно. Более того, Индийская цивилизация была чрезвычайно безразличной к внешним заимствованиям, практически не обращая внимания на иные народы и культуры и не испытывая к ним ни малейшего интереса. Это отмечают все историки Индии: в отличие от большинства других культур, имевших с отличными от них цивилизациями широкие связи и активно обменивавшихся теми или иными идеями, техниками, теориями, культами, внимательно записывая и отмечая различные особенности обществ, с которыми они сталкивались, *индусы не проявляли к культурам других народов ни малейшего интереса. Даже самые интенсивные торговые отношения и тесные связи оставляли их безразличными к идентичности* тех, с кем они вступали во взаимодействие. Но при этом некоторые формы собственной индийской культуры индусы распространяли за пределами Индии довольно активно и интенсивно, особенно если для этого наличествовали достаточные предпосылки в соответствующих горизонтах. Так как буддизм (в отличие от индуизма) не предполагал в качестве необходимого условия рождения внутри кастового общества, основанного на принципе варн, то он стал распространяться в окружающих странах особенно интенсивно и широко, оказывая влияние на огромные территории от Средней Азии до Тихого океана и Дальнего Востока. В частности, буддизм

был массовой религией и Греко-бактрийского, и Греко-индийского царства. Но буддизм представлял собой не просто универсальное сотериологическое религиозное учение, обращающееся ко всем людям, независимо от касты или этноса, но также форму трансляции широкого спектра индийской культуры, включая философию, логику, науку, метафизику и искусство. Поэтому при посредстве буддизма вне Индии распространялся целый веер свойств и характерных признаков индийской цивилизации в целом. Будучи гетеродоксальным течением в глазах классического индуизма, буддизм, тем не менее, был *частью индийской культуры* и даже внутри Индии на определенном этапе (от постведической эпохи практически до конца индийского Средневековья) играл весьма значительную роль. За границами же самой Индии он вообще мог рассматриваться как *упрощенная, редуцированная матрица Индийской цивилизации в целом*.

Джайнизм в силу чрезмерной радикальности своих аскетических практик широкого распространения вне Индии не получил, хотя догматически и доктринально особенных ограничений для универсализации своего послания он не имел. Таким образом, то, что мы видим в Греко-бактрийском и особенно Греко-индийском эллинистических государствах — а именно влияние *индуистской культуры на эллинскую элиту с почти полным отсутствием обратного эллинского влияния на индуистские массы* — является примером более общего правила, распространяющегося на все контакты Индийской цивилизации с другими цивилизациями: Индия на другие культуры влияние оказывает, но внешние влияния, оказываемые, в свою очередь, на Индию, кроме случаев прямой оккупации и подчинения индийского общества внешним мировоззренческим и идеологическим системам (что началось после XIII века от Р.Х. вместе с исламскими завоеваниями и продолжилось вплоть до конца английской колонизации), чаще всего индийское общество не затрагивают.

У этого почти аксиоматического явления есть довольно логичное объяснение: Индия имеет *другую цивилизацию*, альтернативный Логос *в самой себе*. Этим «внутренним Другим» является то, что мы обобщенно называли «религией даса» или матриархальным Логосом доведической и вне-арийской Индии. Диалог двух метафизик — брахманической и альтернативной ей — настолько глубок, фундаментален, интенсивен и многомерен, что он полностью захватывает собой сам дух индийской цивилизации, и места, сил и смысла для дополнительного внешнего междивизиационного диалога просто не остается.

Это правило отличает практически все исторические ситуации, когда Индия вступает в интенсивные контакты с другими культурами, но сохраняет от них определенную автономию. Лишь прямое и жест-

кое навязывание внешней парадигмы (исламом или англичанами) меняет эту установку, но даже в этом случае индусы стараются перетолковать новый идеологический дискурс с тем, чтобы *нейтрализовать* его «новизну» и сквозь него продолжить все тот же *внутрииндийский диалог цивилизаций*.

Саки и юэзжи — горизонт солнцепоклонников

Принцип одностороннего асимметричного влияния действует в полной мере относительно Индо-скифского царства и Кушанской Империи, пришедших на смену индо-греческим образованиям, включавшим в свой состав земли Северной Индии. Мужественные и воинственные индоевропейские кочевники, по культуре и языку имевшие чрезвычайно много общих черт с ведическими ариями¹, основателями индийской цивилизации, точно так же вторгшимися на территорию Индии из евразийских степей, только на одно или полтора тысячелетия раньше, впитывали развитую и утонченную культуру индуизма, но при этом на само индийское общество большего влияния не оказывали. В отличие от эллинов их культура была более емкой и *нуклеарной*², так как кочевые условия не предуслабляли к горизонтальному разветвлению импликаций, содержащихся в сакральном ядре цивилизационной идентичности. Сами саки, равно как и кушаны (племя юэзжи) были *солнцепоклонниками* и *огнепоклонниками* в духе ранних индоиранских культов, поэтому они легко нашли себе место в нюансированной ведической цивилизации в контексте приоритетного почитания бога ведического солнца Сурьи.

Однако эта акцентуация солнечного начала саками и кушанами в контексте подконтрольных им территорий Северной Индии мало задела общую структуру индийской цивилизации, легко ассимилировавшей сакских властителей, которые, хотя и относились к внекастовой категории млеччха, постепенно стали рассматриваться как особая категория «одичавших кшатриев»³, что позволило их включить — с существенными оговорками — в индуистский контекст

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Здесь следует вспомнить концепт «нуклеарной бездны» К. Кереньи. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. Логос Турана в целом вполне соответствует именно этому определению — «нуклеарная бездна» индоевропейской идентичности, содержащая все содержание индоевропейских культур в свернутом виде. Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ В индусском тексте «Манусмрити» «одичавшими кшатриями» наряду с саками (шака) называются яваны (греки), камбоджи, парадасы, пахлавы (персы), киратасы и дарадасы. В других текстах (например, у Патанджали), однако, они именуются шудрами, что свойственно для большинства млеччха. В целом они соответствуют

общества варн. Поскольку большинство правящих династий Индии постведического периода (а о более ранних государственных образованиях у нас нет достоверных исторических сведений, кроме мифологических парадигмальных нарративов Пуран) имели сомнительное, с точки зрения варн, хотя и индийское, происхождение, то на этом фоне включить с оговорками в разряд «кшатриев» воинственных и могущественных царей саков, позднее кушан, было не слишком трудно.

Сакское государство в Индии в той или иной форме просуществовало до 395 года, когда его последние представители в лице династии западных Кшатрапов, царствовавших на западе Декканского плоскогорья с 110 года Р.Х., пали под ударами династии Гуптов (Чандрагупты II).

В I веке по Р.Х. саков (как ранее бактрийских греков) стали теснить двигавшиеся с севера на юг кушаны — ветвь племени юэчжи, основавшие на территориях Индо-скифского (Индо-сакского) царства могущественную Кушанскую Империю. Кушанское царство занимало территории Средней Азии, Афганистана, Пакистана и Северной Индии. Основателем Кушанской Империи стал Куджула Кадфиз, объединивший под своим правлением большинство племен юэчжи, захвативших Бактрию и многочисленные владения греческих династий. Кадфиз вступает в союз с властителем западного Индо-греческого царства Гермием, а после его смерти объединяет оба государства в Империю.

Кушанские правители после Кадфиза называли себя «царями царей», подчеркивая имперский характер своего правления. Эту идею они могли почерпнуть как у персов¹, так и у алтайских народов (позднее прямым аналогом Императора у тюрков и монголов станет термин *каган*²) или у китайцев³. Период расцвета Кушанского царства приходится на 105 – 250 годы по Р.Х.

Присоединение к Кушанской Империи Северной Индии происходит при втором правителе династии Кадфизе II. Показательно, что на монетах, чеканившихся в эпоху его правления, был изображен Шива вместе с символическим быком (Нандином). Историки допускают, что сам Кадфиз II мог быть шиваитом.

индоевропейским кочевым культурам Турана. Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай, Корея, Япония, Индокитай.

Среди кушанских правителей наибольшую известность получил царь Канишка, правнук основателя династии Куджулы Кадфиса I. При нем позиции Империи существенно укрепились. Тогда же произошло смещение главного центра Кушанской державы в сторону индийских владений. Столицей стал город Пурушапура, современный Пешавар. Кушанская Империя в тот период включала значительную часть Средней Азии (Бактрия и юго-восток Согдианы с Бухарой и Самаркандом), Ферганскую долину, часть Восточного Туркестана, современные Афганистан и Пакистан, а также Северную Индию.

Канишка, как и Менандр, известен как покровитель буддизма. При нем буддизм был практически государственной религией, хотя значительные сегменты населения исповедовали индуизм и зороастризм. При Канишке в Джаландхаре (Кашмир) в рамках школы Сарвастивада под председательством Васумитры состоялся Четвертый буддистский собор (буддисты Тхеравады не признают его «каноничности», несмотря на то, что он был созван представителями Хинаяны). Основным результатом собора стало составление свода Махавибхаша, *Maḥāvibhāṣa*, в котором было изложено учение абхидхармы (*abhidharma*), вошедшее в круг последователей буддизма Махаяны и широко распространенное в Тибете, Китае и Японии.

В III веке по Р.Х. кушаны потерпели поражение в столкновении с Сасанидским Ираном, сокрушившим до этого Парфянское царство, которое ранее было одним из главных соперников кушан на Западе, и с этого момента Кушанское царство стало постепенно распадаться. К V веку по Р.Х. остатки кушанской государственности были уничтожены вторжением другого индоевропейского племени — эфталтов («белых гуннов»), пришедших из Средней Азии.

Доминирующий стиль религиозной культуры в период, охватывающий Индо-греческие царства, Сакское государство и Империю кушан, иногда называют «греко-буддизмом». Считается, что в этот период буддизм, менее связанный нормами метафизической ортодоксии с ядром индийской идентичности, — Логосом Вед и Упанишад, — воспринял ряд греческих традиций — в частности, только в этой области появляются антропоморфные изображения Будды (ранее он символизировался следом ступни, пустым треном, деревом бодхи, колесом дхармы и т. д.). Эти изображения, в которых легко угадываются черты классического греческого стиля, позднее легли в основу буддистского изобразительного канона, принятого на всем пространстве распространения буддизма.

Все эти сменявшие друг друга политические образования в Северной Индии, воспринимая многие стороны индуизма на само индуистское общество, и особенно на его философию и метафизику,

оказали только самое поверхностное влияние. Обладая политической властью, греческие, сакские и кушанские правители представляли собой культурное меньшинство с довольно гибкой и открытой идеологией, легко идущей навстречу религиозным взглядам своих индийских подданных, от которых требовалась лишь политическая лояльность. А так как индусы на основании своей основной цивилизационной ориентации довольно отстраненно относятся к вопросам публичной политики, при условии, что сакральные ведические установки кастового общества варн сохраняются и признаются (а гетеродоксальным течениям, таким, как буддизм и джайнизм, предоставляется свобода и монастырям оказывается поддержка), то такое соотношение устраивало всех: власть «извращенных кшатриев» признавалась как легитимная индийским обществом, а в обмен на это правители поддерживали среди своих подданных тот цивилизационный уклад, который был для них естественным.

Династия Гупта: вторая индийская Империя

Начиная с III века по Р.Х. в истории Индии начинается период правления династии Гупта, который принято считать «золотым веком» Индии (320 — 650 годы). Основателем нового индийского государства был Чандрагупта I. В 319 году по Р.Х. он был возведен на царство, и это стало датой начала гуптской эры.

Основатели династии Шри Гупта, согласно ряду индийских источников, происходили из касты вайшья из провинции Бунделькханд, относящейся к грана-сангхе Аграваль в Северной Индии. Это еще одно подтверждение гетерогенной для индийской цивилизации природы централизованных политических образований — государств. Снова, как и в случае династии Нанда, Маурья и «извращенных кшатриев» яванов и шаков (млеччха), с точки зрения ортодоксии варн, мы имеем дело с сомнительным происхождением. Чтобы поправить этот изъян, основатель династии Чандрагупта I заключил династический брак с представительницей старинного царского рода племени личчавы, принцессой Кумарадеви. Показательно, что Гупты провозгласили себя «царями царей», то есть Императорами (как старший из пяти братьев Пандавов Юджистхира в «Махабхарате») «махараджадхираджа» (*mahārājadhīrāja*), что напоминает иранский титул «шаханшах» и древнетюркский (шире, туранский) — «кахан» («великий хан»), а также римский «Imperator», греческий «βασιλεύς», германский «Kaiser», русский — «царь». Также именовали себя и кушанские правители, власть которых Гупты низвергли. Поэтому после определенной исторической паузы, длившейся от падения Маурьев до при-

хода Гуптов, в Индии снова была восстановлена модель *имперского правления*. Название царства Гуптов «Империей» является не метафорой, но точным отражением того, как сами индусы и окружающие их народы воспринимали структуру этой государственности — как нечто сакральное и универсальное (в отличие от обычных княжеств, гана-раджей и королевств).

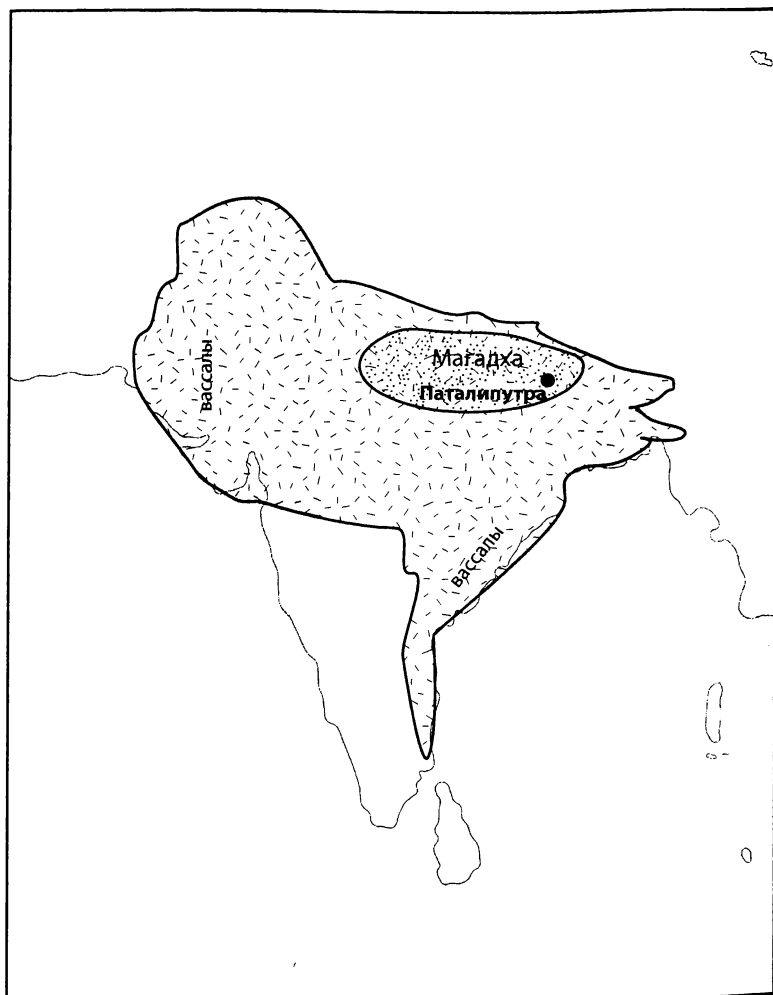
Максимально расширил территории Империи Гуптов сын Чандрагупты I — Самудрагупта. При нем столица была перенесена в Паталипутру, бывшую политическим центром предшествующих индийских Империй (Нанда и Маурья). Самудрагупта отнесся всерьез к *имперской идее* и к своему титулу «Господина Вселенной» (чакраварти), полагая, что его миссия состоит в политическом объединении Индии и распространении господства на прилегающие к Индии земли. При Самудрагупте активно распространяется идея *сакрального царя* (Императора) как воплощения божества — Индры Варуны или Ямы. К 380 году по Р.Х. Самудрагупта включил в свою Империю более двадцати ранее независимых царств.

Гупты строили Империю не только на прямых завоеваниях: часто (особенно в Южной Индии) они довольствовались выражением в их адрес лояльности и вассальной преданности со стороны местных властителей, оставляя сложившиеся политические и административные системы в прежнем виде в соответствии со специфическими (кастовыми, этническими, культурными, религиозными, экономическими, династическими и т. д.) условиями каждого региона. Поэтому достоверно трудно отличить территории, входившие в Империю Гуптов лишь номинально (а некоторые надписи того периода говорят о включении в Империю даже Шри-Ланки), от тех земель, которые были интегрированы и подчинены в полном смысле этого слова. В истории Индии между этими двумя формами политического господства — реальным и номинальным — весьма трудно провести четкую разделительную линию, в силу того, что индийская цивилизация уделяет вопросам политики и особенно политической централизации в форме государства второстепенное значение. Идея Империи, как мы видели, прекрасно известна индусам, но в отличие от персов или римлян центрального значения в структуре цивилизационного Логоса она не имеет. И, тем не менее, период правления Гуптов на протяжении всего индийского Средневековья (вплоть до исламских завоеваний) отличался максимальной степенью централизации и может поэтому рассматриваться как вторая имперская эпоха вслед за Империей — Нанда-Маурьев (если вынести за скобки те имперские образования — эллинов, саков и кушан — которые возглавлялись неиндийскими династиями).

Подобно Императорам первой Индийской Империи, поощрявшим различные формы религиозной гетеродоксии (настики), Гупты также были буддистами. При Самудрагупте буддизм оставался наиболее распространенной религией. В годы его правления была построена знаменитая буддийская святыня — храм Махабодхи в Бодхгае, на месте, где на Будду Шакьямуни снизошло просветление. Но сам Самудрагупта был индуистом вишнуистского толка. Показательно, что он проводит характерный ведический обряд — ашвамеджа яджна (aśvamedha- yajña), призванный подчеркнуть его преемственность древним ведическим принципам.

Сын Самудрагупты Чандрагупта II существенно приумножил владения Империи на востоке, присоединив Восточную Бенгалию, и на западе, где он сокрушил власть Западных Кшатрапов в районах Катхиавара, Гуджарата и Мальвы. На севере Чандрагупта II покорил Пенджаб и вторгся со своими войсками в Бактрию, обложив ее данью. На рубеже IV — V веков по Р. Х. возникла огромная Империя Гуптов, которая протянулась от Аравийского моря до Бенгальского залива.

Чандрагупта II продолжил линию сакрализации императорской власти и провозгласил себя «Викрамадитьей» (Vikramāditya — дословно — «солнце славы»). Чандрагупта II также исповедует индуизм, что показывает новую тенденцию к укреплению ортодоксального индуизма, ранее в индийской истории редко сочетавшегося с имперскими политическими инициативами. При этом он сохраняет терпимое отношение к буддизму и джайнизму, однако с этого момента начинается важная тенденция *активной поддержки политическими правителями именно брахманизма*. Корни этого процесса уходят в предшествующий период, когда на территории Индии существовало много разрозненных политических образований с правителями различного кастового происхождения и целый ряд неиндийских династий (в Северной Индии), которым была необходима социальная легитимация их власти со стороны культуры, все равно остававшейся в Индии доминирующей, несмотря на распространение буддизма. Властители мощных имперских образований — от Нанда и Маурьев и до ранних Гуптов — могли себе позволить не считаться с преобладающим кодом ортодоксального брахманизма и приоритетно поддерживать буддизм или джайнизм (хотя практически все индийские Императоры, даже будучи буддистами или джайнами, сами всегда чрезвычайно лояльно и позитивно относились к классическому индуизму и учитывали позицию брахманов). Но правители не столь сильных образований нуждались в опоре на те группы, которые представляли собой культурно-религиозную *доминанту* в обществе, а такими были носители классического брахманизма, Логоса Вед и Упанишад. Поэтому сразу



Империя Гуптов ок. 400-х годов

после Маурьев начинается постепенный рост влияния ведической ортодоксии, сопровождающийся переносом баланса от бурно развивавшегося в постведический период буддизма и других форм шрамы снова к ортодоксальным моделям индуизма, что облегчалось растущей популярностью пуранического индуизма, менее элитарного,

нежели строгий брахманизм и перенимавший у буддистов и джайнов ряд характерных миссионерских черт, вполне уместных в случае девоциональных культов. Этот же пуранический индуизм был более открыт для интеграции в свой контекст местных культов, божеств и обрядов, которые практиковали народы леса (ванаваши) и дравидское население южных зон индийского субконтинента. К тому моменту, когда индийский Император Чандрагупта II сам обращается к индуизму, этот процесс возвращения к ортодоксальному брахманизму насчитывает уже несколько столетий.

Это замечание позволяет некоторым индийским историкам, в частности, Р. Тапар¹, скорректировать распространенное представление о том, что Гупты начали процесс восстановления индуизма как доминирующей религиозной формы, поскольку при учете того, что это началось гораздо раньше, такое развитие событий выглядит как продолжение давно сложившегося курса, а не резкая его смена. При этом отношение Чандрагупты II к буддизму и джайнизму было столь же мягким и доброжелательным, как отношение его предшественников буддистов к индуизму и брахманизму.

После смерти Чандрагупты II Империя начинает слабеть, хотя на некоторых направлениях — например, Калинга с прилегающими областями (современная Орисса, Восточная Индия), Гуджарат и Саураштра — ее владения прирастают. Но северо-западные территории при Кумарагупте I, сыне Чандрагупты II были потеряны.

Эфталиты

В V веке на север Индии начинается вторжение новой волны индоевропейских кочевников — эфталитов, повторяющее траектории всех предшествующих туранских завоеваний и предвещающее сценарий последующих тюркских и исламских нашествий.

Этнически эфталиты были индоевропейцами. Видимо, они ранее входили в федерацию племен хунну, так как названы некоторыми источниками, в частности, Прокопием Кесарийским², «белыми гуннами». Другие источники называют их «хионитами». Государство эфталитов располагалось на территориях, прилегающих к Каспию с востока, на территориях современных Туркменистана, Узбекистана, Таджикистана, Афганистана и Северной Индии, где ранее были Греко-бактрийское, Скифо-индийское и Кушанское царства. В середине V века эфталиты укрепились в Согдиане и Бадахшане, а в нача-

¹ *Thapar R. Early India.*

² *Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история.* СПб.: Алетейя, 1998.

ле VI века нанесли поражение персидскому царю Перозу, обложив Иран данью.

Эфталиты правили над территориями, где продолжала преобладать греко-буддистская культура, но сами они исповедовали солярные культы туранского типа¹. Есть сведения, что среди эфталитов преобладало христианство несторианского толка и что они имели своего епископа.

Отличительной чертой их культуры была полиандрия, братья имели одну общую жену. Общества с распространением этого обычая часто встречались в районах Гималайских гор, а в индийском эпосе он запечатлен в «Махабхарате», где у пяти братьев Пандавов была общая жена Драупади. Женщины эфталитов носили особые шапки с рогами, число их соответствовало числу их мужей.

При Императоре Скандагупте, сыне Кумарагупты I индусам атаку эфталитов удастся отбить. Это обеспечило им определенную передышку, но могущество Империи продолжает идти на убыль.

В конце V столетия царь эфталитов Торамана снова вторгается в Северную Индию, где отвоевывает у Гуптов (Чандрагупта III и Бханугупта) значительные территории. При его преемнике, эфталитском царе Михиракуле, оставившем о себе память в Индии как о жестоком и безжалостном завоевателе, эфталиты покоряют всю Северную Индию. Михиракула, дословно, «царь солнечной расы», сделал своей столицей Сакалу в Восточном Пенджабе. Михиракула (как и другие эфталиты) крайне отрицательно относился к буддизму, разрушил многие буддистские святыни и разорил монастыри.

В первой половине VI века индийский правитель Нарасимхагупта, пользуясь усобицей среди эфталитов, предпринимает последнюю попытку отвоевать завоеванные ими индийские территории, вытесняя их отовсюду, кроме Пенджаба и Гандхара, но после серии тяжелых военных кампаний и особенно после смерти Нарасимхагупты Индийская Империя входит в фазу окончательного заката.

Позднее сами эфталиты во второй половине VI века терпят поражение от тюрков, которые выступают союзниками персов. Большинство территорий эфталитов в Средней Азии оказывается под властью Ирана. Земли севернее Гиндукуша были поделены между тюрками и иранцами по течению реки Амударья. Однако к востоку эфталиты сохранялись вплоть середины VIII века, населяя территории Афганистана вокруг Кабула.

Однако ослабление эфталитов не спасло династию Гуптов. Империя Гупта завершилась вместе со смертью последнего Императора

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Шашакгупта в 554 году, хотя в некоторых областях Восточной Индии (например, в Калинге) Гупты правили и позднее. Вплоть до середины VIII века можно найти сведения о региональных династиях (Магадха), ведущих происхождение от Гуптов.

Брахманический ренессанс

Период правления Гуптов в индийской историографии устойчиво называется «золотым веком», периодом широкого распространения санскритской письменности, литературы, расцветом искусства, поэзии, живописи, архитектуры и наук. При этом традиционно подчеркивается, что этот период был временем *ренессанса брахманизма*, так как ведическая культура при Гуптах становится доминирующей культурой во дворцах как самих Императоров, так и многочисленных раджей, управлявших отдельными территориями государства. Социологи объясняют феномен ренессанса брахманизма тем, что в эту эпоху огромные территории Индии оказались включены политически в единую административную систему, а экономически начался бурный рост обрабатываемых сельских угодий, которые расширялись за счет наступления на лесные массивы и мелиорацию аридных почв. Обычной практикой в такой ситуации стала передача земель в пользование варне брахманов, что легло в основу создания новых социальных единиц — искусственно создаваемых деревень (грانا или палли). *Брахманы выступали здесь как носители организационного начала, обоснованного их кастовым превосходством.* Остальные жители деревни чаще всего состояли из шудр и чаще всего были интегрированными в индуистское общество местными племенами. Старейшины семей и зажиточные крестьяне составляли прослойку велала, которые помогали брахманам в социальной организации и сборе налогов — либо в пользу государства (аграхара, *agrāhāra*), либо в пользу брахманов, а также храма или святилища, находившихся на территории деревни и поддерживаемых брахманами (брахмадея, *brahmadeya*). Буддисты и джайны концентрировались преимущественно в особых зонах — монастырях и в городах, тогда как основная часть страны представляла собой аграрные поселения, которые по мере увеличения их числа и централизации административного управления становились все более и более подконтрольными брахманам, оказавшимся не только во главе духовной и метафизической культуры Индии, но и в центре социально-экономического устройства. Кроме того, брахманы легитимизировали императорскую и княжескую власть, становясь в новых условиях индийского Средневековья важнейшей социальной силой.

По мере роста роли брахмáнов создавались благоприятные условия для возвращения к ведическим и ведантистским нормам — кастовому принципу варн, метафизике Упанишад и центральности жреческого сословия в структуре общества. Это автоматически влекло за собой повышенный интерес к санскриту и брахманической литературе. Брахманы в этот период создают на территории всей Индии широкую сеть образовательных центров (*мата, mata*), где происходит подготовка новых поколений брахмáнов, обучение письменности, знанию Вед, Веданты, философии, духовных практик.

Расцвет пуранического индуизма привел к новой форме религиозных культов — девоциональной, что дало старт широкому строительству храмов, которые были неизвестны классическому брахманизму и стали выражением девоциональных культов позднего индуизма. Но если становление буддизма и джайнизма шло наперекор основным принципам ведической ортодоксии, то пуранический индуизм выражал свое почтение Ведам и Веданте и делал возможным установление над этими новыми религиозными течениями — вишнуизмом, шиваизмом, а также шактизмом и тантризмом — контроля со стороны варны брахмáнов. Поэтому в сеть брахманических центров образования вовлекались индуистские храмы, а Пураны и другие поздние произведения девоциональной религии, включая пограничные случаи, такие, как текстовый корпус крайнего шиваизма или радикального вишнуистского бхактизма, перетолковывались в ортодоксальном ключе брахмáнами, корректировавшими таким образом возможные отклонения от метафизической оси ортодоксии.

Брахманы были главным историческим актором этого периода, где оказалось возможным сочетать:

- закрытую элитарность высшей варны,
- рост новых девоциональных форм пуранического индуизма,
- потребность в легитимации власти светских правителей,
- повальное распространение санскрита и санскритской литературы и
- социально-хозяйственную функцию в организации новых сельских поселений (оптимальных для брахмáнов, традиционно не одобрявших социальную жизнь в городах).

Брахманческий ренессанс был тесно связан с процессом вытеснения буддистов и джайнов на периферию индийского общества. Пуранический индуизм в этой ситуации становился важнейшим инструментом для того, чтобы сделать индуизм более доступным для представителей низших каст и этносов, неинтегрированных в общество варн, которых на территории Индии проживало несметное количество. В постведическую эпоху они становились естественными

кандидатами в общину джайнов или буддистскую сангху, что немало способствовало расширению влияния гетеродоксальных традиций настики. Отныне аналогичные функции могли свободно взять на себя шиваизм и вишнуизм, остающиеся в целом внутри брахманической ортодоксии, а не вне ее (как традиции шрамамы). Джайны, кроме отдельных монастырских обществ, концентрировались преимущественно в городах, так как их религия запрещала сельский труд. Буддисты, обосновывающиеся в монастырях в сельской местности, отчасти выполняли ту же функцию, что и сельские брахманы (как в интеллектуально-образовательном, так и в социально-экономическом смысле). Они же, впрочем, как и джайны, предлагали свои модели легитимации царской власти, присваивая положительно к ним настроенным правителям высокие титулы (вплоть до по-буддистски или по-джайнистски интерпретируемого чакравартина, Императора). Поэтому в постведическую эпоху и в период «золотого века» династии Гупта между брахманизмом и буддизмом существовала глубинная, но чрезвычайно напряженная конкуренция. Долгое время позиции были почти равными, и даже в определенные моменты при особой поддержке правящих династий перевес оказывался на стороне буддизма (например, в период правления Ашоки). *Решительный перелом в пользу ведической ортодоксии наступает именно в эру брахманического ренессанса, когда в силу целого ряда религиозных, исторических, культурных и социальных факторов брахманы оказываются в необратимо выигрышной позиции, постепенно и последовательно выдвигаясь на первый план и, соответственно, вытесняя буддистов и джайнов на периферию.*

Огромную роль в этом процессе сыграли вишнуизм и шиваизм, которые открыли доступ к индуизму намного более широким слоям индийского общества, нежели ранее, лишив сторонников традиции шрамамы главного преимущества — обращения к низшим кастам или недавно оказавшимся в зоне влияния индуизма этносам, а также качественно повысив статус женщин в вопросах религии, культа и реализационных практик. Девоциональные формы пуранического индуизма обеспечивали те же самые возможности (включая повышение статуса женщин в обрядах и восхвалениях), но оставаясь в рамках брахманической ортодоксии.

Особенно важную роль сыграл шиваизм, который в значительной мере взял на себя функцию атакующего авангарда брахманизма в сложном многовековом диалоге с буддизмом. Позиция брахманов не допускала слишком высокой степени ангажированности в вопросах религиозной полемики, соблюдая высшее равновесие, хотя и порицая буддистский антиномизм и нигилизм в своих классических

текстах. Шайва по своей природе мог себе позволить намного большую степень агрессивности, и их полемика с буддистами носила открытый и наступательный характер. Шиваиты ставили вопрос остро: *или/или* — или гетеродоксальный буддизм (заблуждение)/ или ортодоксальный шиваизм (истина). Поэтому это направление пуранического индуизма стало широким фронтом по вытеснению буддизма на периферию, расчищая дорогу брахманической ортодоксии.

Параллельно этому наступлению шиваитов сказалась и еще одна особенность, отличающая ортодоксию от гетеродоксии: буддизм осмыслял себя как универсальную религию, сакральный центр которой находится в Индии, но теоретически буддистом вполне можно было быть и *вне* индийской культуры, так как идентичность здесь основывалась на личном решении и выборе, а не на обусловленных «объективными» обстоятельствами (точнее, кармой) условиями рождения и становления. Поэтому буддисты легко вовлекались в миссионерскую деятельность, распространяя свое влияние на страны и народы за пределами Индии.

Примером может служить Греко-бактрийское царство, а также экспансия буддизма в Тибет, Китай, Корею, Японию, Вьетнам и т. д. Индуизм же был необратимо (холистски) привязан к структурам индийского общества, и сама индивидуальная реализация мыслилась им только в контексте ортодоксально ведической цивилизации. Человек, родившийся вне Индии, уже одним этим фактом демонстрировал, что проявил себя в прежних манифестациях недостойно, а значит, это была проблема его кармы, а отнюдь не случайность. Наступление брахманической ортодоксии в период брахманического ренессанса и в более ранние века подталкивало буддистов к интенсификации миссионерской деятельности, что постепенно вытесняло их на географическую периферию Индии и подчас за ее цивилизационные границы. Буддистам было куда двигаться, тогда как ортодоксальные индуисты в этом вопросе были ограничены строгими рамками самой Индии.

Брахманический ренессанс стал отчетливо виден в эпоху правления Гуптов. Но он начался за несколько веков до нее и продолжался еще несколько столетий после нее. Потому мы имеем дело с *сережиной* исторического и цивилизационного процесса, который простирается далеко за пределы рассматриваемого периода, сохраняя свою семантическую структуру в целом неизменной.

Глава 20. Тантра

Голограмма индуизма

Тантра, сложившаяся как систематический корпус доктрин, идей, образов и техник, отраженных в соответствующих текстах (собственно «Тантрах», давших имя всему направлению), является сложным феноменом в структуре Индийской цивилизации и представляет собой точку пересечения нескольких самостоятельных философских, религиозных и метафизических течений. Основное ядро тантрических учений оформилось к концу периода правления Гуптов в ходе брахманического ренессанса и может быть рассмотрено как еще одна интеллектуальная стратегия наряду с пураническим индуизмом, к которой ортодоксальная индийская ведическая идентичность прибегла для укрепления своего влияния на чрезвычайно сложную структуру постепенно (но чрезвычайно медленно, растянуто на века) интегрирующегося столь разнородного во всех смыслах (культурно, этнически, политически, ноологически) индийского пространства.

В этом явлении пересекаются:

- классический *брахманизм* и недואльная метафизика Упанишад;
- *шиваитская* религия во всем ее многообразии — от пашупатов, капаликов, агхори и каламукхов до холодного шиваизма варны брахманов;
- почитание *Девы-Шакти* во всех ее высоких и низких формах;
- *йога* и широкий спектр, сопряженных с ней практик и доктрин;
- *бхактизм* в крайней девоциональной вишнуистской форме, ставящий особый акцент на ритуале и повторении мантр;
- фрагменты *экстатических и оргиастических доарийских* культов аборигенов (адиваси — дравидского и австронезийского происхождения), включая некоторые ритуалы низших каст или чандал.

Тантра, таким образом, становится полем высокого напряжения, где напрямую высший солярный ведический Логос нисходит в зону, максимально ему *противоположную* — в область доминанции хтонических сил, титанизма, черной философии и Логоса Великой Матери. Эта структура Тантры повторяет в миниатюре (голографически) карту индийской Ноомахии. Мы видим здесь те же самые, причем чрезвычайно ярко выраженные полюса:

- *солярная метафизика* Вед и Упанишад (аполлонический полюс, диурн),
- *ноктурническая хтоническая* структура матриархальной альтернативы, и
- то *промежуточное* поле, что и является, собственно, пространством Тантры, которое можно отнести к приоритетной сфере влияния Диониса, каковой здесь, как и во всех мифологических, исторических и социально-политических контекстах выступает амбивалентное и знантиодромическое начало, всегда предельно рискованное, при этом неизменно сопряженное с возможностью проявления черного двойника — титанического дубля Диониса¹.

Весь концептуальный, символический и обрядовый антураж Тантры помещен в область тонких и опасных сумеречных парадоксов. В этом и состоит ценность и значимость этого течения для всей структуры Индийской цивилизации.

Такой же точки зрения придерживался и Мирча Элиаде, глубоко изучивший индийскую цивилизацию и посвятивший индуизму ряд фундаментальных работ, в частности, «Йога: бессмертие и свобода», на которую мы уже неоднократно ссылались. Так, относительно неарийских корней Тантры Элиаде замечает:

Стоит отметить, что становление тантризма проходило в двух пограничных областях Индии — на северо-западе, близ границы Афганистана, в Западной Бенгалии и особенно в Ассаме. С другой стороны, тибетская традиция полагает Нагарджуну уроженцем Анджры, что на юге Индии, то есть в самом сердце области обитания дравидийских племен. Из всего этого можно сделать вывод, что становление тантризма вначале проходило в не особенно индуизированных провинциях, где полным ходом шло духовное контрнатупление коренного населения. Ведь факт остается фактом, что именно благодаря тантризму в индуизм проникло множество чужеродных и экзотических элементов; он пестрит именами провинциальных божеств (ассамских, бирманских, гималайских, тибетских, не говоря уже о дравидийских) и мифами о них, в нем легко можно распознать экзотические ритуалы и верования. В этом отношении тантризм продолжил и интенсифицировал процесс индуизации, начавшийся в постведический период. Однако на этот раз ассимиляция затронула не только туземные индийские элементы, но также и элементы, характерные для областей за пределами собственно

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

Индии: так, средоточием тантризма было ассамское царство Камарупа. Следует также принимать во внимание возможные гностические влияния, которые могли достичь Индии через северо-западную границу с Ираном¹.

Адвайта-тантризм: ортодоксия

Отношение ортодоксального брахманизма к Тантре в разных источниках трактуется по-разному. С одной стороны, многие практики Тантры имеют антиномистский характер, бросая вызов тому, что составляет обрядовую сторону ведической традиции (включая запреты на употребление в пищу мяса, вина и т. д.), а именно:

- структуре кастового общества, основанного на принципе варн (тантрики не признают дифференциации на варны, и в своих группах, каулах (kaula), имеют собственную иерархию: пашу (животное), вира (герой), дэва (бог), при том, что брахман в такой структуре может оказаться на нижней ступени, пашу, а шудра достичь высшей ступени — дэва);
- элитарному отношению к знаниям (учителя Тантры ограничивают доступ к своим доктринам лишь степенью способности ученика);
- нормативам индуистской этики, что особенно наглядно проявляется в некоторых (секретных) обрядах «пути левой руки» (вамамарга, vāmatārga или вачачара, vāmacāra), включающих ритуальные и предписанные иллицитные половые отношения между участниками каулы или магические процедуры.

Ортодоксальный брахманизм не может позитивно относиться к нарушению того, что составляет основу его идеологии. Но вместе с тем брахманизм вполне сочетается с той *метафизической* установкой, на которой основываются Тантры, а в медитативных и строго символических практиках «пути правой руки» (дакшиначара, dakṣiṇācāra) вообще не содержится никаких утверждений или идей, которые противоречили бы Ведам и Веданте.

Основа учения Тантр совершенно гомологична метафизике Веданты. Тантры исходят из того, что процесс духовной реализации (путь освобождения, мокши) *не должен радикально противопоставляться структуре космогонического процесса*, приводящего человека (субъект, Атман) к его воплощенному состоянию. То состояние, в котором человек проявлен, при всех его ограничительных и отягчающих аспектах, не есть следствие оппонирования Брахману (в обра-

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 188 – 189.

зе Шивы) какой-то дополнительной инстанции, вводящей катастрофическое измерение в космос, что требовало бы экстраординарного спасения, но другая сторона *того же Брахмана*, его действующая сила. В фигурах Шивы и Шакти, являющихся парадигмальными для большинства школ Тантры, это проявлено с предельной ясностью. Шива есть действенная причина мира и предельный горизонт высшего тождества с дживой. Субстанциальная, имманентная причина, ткань мира, есть *его* женская ипостась — Шакти, которая не есть Он, но не есть и не Он. Мир создан Шивой и из Шивы, но не весь Шива и не сам Шива становится миром, но лишь его женское сечение. Поэтому вместо йогического и свойственного санкхье дуализма Пуруша/Пракрити утверждается недвойственная идея Пракрити как Пуруши, как ипостазированной мощи его танца и его игры. Шива любит Шакти, Шакти любит Шиву. Они — одно целое, но чтобы это единство было острым и терпким, они диалектически разделяются между собой. В этом секрет мира: его исток и цель спасения — Шива, его середина, создающая иллюзию удаленности, страдания, лишенности, невежества и боли — Шакти. Но не мир иллюзия, а удаленность, страдание, лишенность, невежество и боль — иллюзии. У них нет автономного бытия. Они не Шакти, они ее игра. Сама Шакти игра Шивы, но у Шакти есть и *своя* игра. Она запутывает в своем танце спираль сжатия, но тот, кто разгадает ее узор, тем же танцем и спасается. Поэтому основной принцип Тантры гласит: «Подниматься надо при помощи того, посредством чего мы упали¹». Шакти продуцирует потерю ясного сознания единства «я» и Шивы, она же тем же самым жестом, то есть манифестацией человека и мира, скрывающими за собой Абсолют, этот Абсолют открывает. Шива дает Шакти жизнь, чтобы Шакти отдала свою жизнь за Шиву и Шиве. Люди появляются как отдельные смертные и страдающие существа, чтобы своим страданием за веру и преданностью Богу принести жертву самим себе, так как человек и есть Шива, но не как сам Шива, а как его Шакти. Поэтому тантрик не есть нечто третье в паре Шива/Шакти, он как раз есть *не третье* — атритья, *atritiṃya*. Он есть Шакти (отсюда мантра сахам, *saham* — я есть Она), но лишь так же, как *Она есть Он*. Здесь фигура Шакти не добавляет новую ступень в структуру онтологии, оказываясь между человеком и Абсолютом, но напротив, снимает старую ступень — человека как чего-то строго отдельного от мира и от Бога; *такого* человека Тантра упраздняет. То, что есть, есть Шакти. Только поняв это, можно понять, что то, что есть, есть Шива. Напрямую человек, считает Тантра,

¹ *Evola J. Yoga della potenza. Saggio sui Tantra. Roma: Edizioni Mediterranee, 2006.*

не достигает Шивы, так как Шивы достигает только Та, Которую Он любит, и Которая любит Его. Человек здесь лишний. Человек больше не решает проблему «я» и Бог, но вовлекается в могущественную игру трансцендентно-имманентной Любви.

Эта метафизическая конструкция, имеющая целый спектр дионисийских коннотаций, не просто не противоречит Логосу Вед и Веданты, но самым точным образом его выражает. Поэтому метафизика Тантр больше соответствует учению Упанишад и «Брахмасутре», нежели санкхья, йога или девоциональный бхактизм пуранического индуизма. В этом прочтении Тантра и есть *ортодоксальный индуизм*, свободный от уклона в сторону шрамамы (буддизм, джайнизм, адживика — настика), материализма, атомизма или дуализма некоторых направлений философии астики. А то внутреннее могущественное спокойствие, с которым Тантры касаются тонкой темы женского начала в контексте строго патриархальной, радикально шиваитской солярной метафизики, становится не компромиссом и уступкой архаическим доведическим пластам индийской цивилизации, но царственным и абсолютно уверенным в себе жестом по упорядочиванию живой и переливающейся через край космической стихии. Богиня так свободно и полноценно разворачивается в Тантре именно потому, что ее сущность прозрачна и открыта Великому Мужскому Богу, как *его собственная сущность*, содержащая в себе не больше секретов и опасностей, чем его собственное сердце. Богиня Тантры есть Богиня, *преданная* Богу. И даже если она отступает внешне от этой преданности, то только чтобы исполнить внутреннюю волю самого Бога, сокрытую до времени, чтобы правила онтологической, космической и сотериологической игры были более сложными и увлекательными. Так, в эпизоде битвы Кали с демонами она настолько выходит из себя, что (кощунственно для патриархальной метафизики!) наступают на тело лежащего Шивы. Но эта трансгрессия с ее стороны — игра самого Шивы, который позволяет нарушать пропорции только для того, чтобы их торжественно и милосердно восстановить.

Отсюда отношение тантриков к миру и обществу, в котором они живут: они не преувеличивают его значимости (как некоторые слишком экзотерические формальные течения, все сводящие к обрядовому буквализму, или материалисты), но и не преуменьшают (как буддисты или джайны). Мир и общество суть Шакти, ее складки, ритмы ее танца, сила ее дыхания, биение ее сердца. Формула Упанишад «*нети, нести*» (*neti neti* — «не то, но и не то») прикладывается здесь ко всей сфере феноменов, включая сознание человеческого «я»: это не Бог, это не не-Бог; это неважно, это не важно; это следует покинуть,

этого не следует покидать; это требуется уничтожить, это надо сохранить. Только поняв, что такое *тотальная женственность мира и сознания*, можно составить себе представление о природе истинно мужского начала.

Из такого подхода вытекает как раз совершенно ортодоксально ведантистское отношение к имманентности: трансцендентность следует искать не вне нее, но в ней самой, однако как то, что ей самой не равно. Поэтому члены тантрической цепи, каулы, не отрицают варны, но и не признают за ними последней истины. Они надстраивают над кастовой иерархией еще одну трансверсальную иерархию, градусы которой говорят лишь о действенном продвижении в постижении недвойственности, а не о более совершенной или менее совершенной природе постигающего существа. Брахман наделен более чистой природой, чем шудра; он состоит из саттвы, тогда как шудра — из тамаса. Но и саттва, и тамас суть Шакти, и они часть ее целостности, в пределе сливаясь. Тот, кто понял это, может совершить прыжок к Абсолюту из любой позиции и достичь освобождения при жизни, так как каждый уже *свободен*, только не знает этого; причем не знает ни брахман, ни шудра. И, однако, это незнание не действительно, но иллюзорно. Это псевдонезнание, возможное только потому, что Брахман играет, *любит* играть. Без этого мир был бы плоским, механическим и предсказуемым.

Шиваитская Тантра

Отсюда легко сделать шаг в сторону уже религиозного шиваизма. Строго говоря, и он полностью вписывается в брахманическую ортодоксию и точно соответствует Логосу Упанишад, так как в фигуре Шивы с его парадоксализмом как раз и утверждается высшее тождество и недвойственность в более внятных для широких слоев индуистского общества терминах, практиках и мифах. И здесь в равной мере могут быть приняты и изысканная интеллектуальная версия шиваизма варны брахманов, и крайняя антиномистская внешне, но метафизически предельно строгая версия капаликов и агхори. Одни демонстрируют недвойственность в стилистике высшей гуны (саттва), другие — низшей (тамас). И те, кто спускается вниз, делает это не из тяготения к низу, а из вовлеченности в тончайшую онтологическую игру, инициированную Шивой. Не эксцессы крайних шиваитов, практикующих человеческие жертвоприношения, проживающих на местах кремации (шмашанах), медитирующих на трупах, участвующих в оргиях, потребляющих мясо и вино и т. д. составляют настоящее отклонение от ортодоксии Индуистской цивилизации, а нарушение

тонкого метафизического, онтологического и сотериологического баланса между имманентным и трансцендентным, проходящего вертикально, трансверсально сквозь все самые высокие и самые низкие уровни Вселенной и общества. Спасение (освобождение) может быть внизу, а проклятие (перерождение) вверху, что не означает, что его следует искать *только* внизу, но не значит и что *только* вверху. Познать недвойственность можно из любого положения, так как это самое простое и самое сложное действие. К темным сторонам мира и общества крайние шиваиты тяготеют не из-за симпатии к ним и не из-за того, чтобы преодолеть отвращение, но из глубокого *безразличия*, свидетельствующего, что они одновременно и вовлечены в игру, и уверены в ее финальном исходе. Они соучаствуют в танце Шивы Натараджи, чьим задержавшимся на мгновение следом в воздухе является его Шакти, а вместе с ней и они: «ведь они суть Она».

Риски шактических Тантр

Шактизм, интегрированный в тантризм и подчас сливающийся с ним вплоть до неразличения, в духе брахманической ортодоксии следует выводить из шиваизма, а шиваизм — из недвойственности Брахмана Упанишад. Именно так и понимают Шакти тантрики, даже в том случае, когда сосредотачивают основное внимание на фигуре Дэви. Корректный подход заключается здесь в том, чтобы, либо говоря о Шакти, подразумевать Того, Чьей Шакти она является, либо — что еще более смело — отождествить Брахмана с Дэви на том основании, что Ниргуна Брахман может быть представлен *ночью вверху или верхней тьмой*, символом, вполне подходящим женскому началу. Однако обе эти интерпретации, теоретически возможные, на сей раз содержат в себе гораздо больше рисков девиации, чем в случае шиваизма. Не столько стилистических, сколько метафизических.

Если мы будем говорить о Шакти, но подразумевать Шиву, то это подразумевание в какой-то момент может стереться. И в этом случае мы окажемся в ситуации новой дуальности: есть Богиня, которая разворачивает *свою* игру как мир, которую мы почитаем и которую прославляем. Есть Она, и есть мы. И хотя мы к ней стремимся, Она всегда остается для нас Матерью, то есть формой, табуированной для максимально интенсивной — эротической — формы любви. Мало того, что это возводит Шакти в статус Великой Матери и персонифицирует всеобъемлющую Верховную Личность (чей пол так или иначе указывает еще и на имманентность!), но и мы сами, человеческое «я» конституируется как нечто радикально отдельное, жалко замкнутое между двумя материнскими лезвиями — рождения и гибели. Но такое

мировоззрение соответствует уже чистой метафизике Кибелы, опрокидывая нас одновременно в безысходную имманентность, индивидуализм (атомизм) и дуализм. Если Шива на заднем плане Шри Дэви стирается или же остается, но в статусе Пуруши в философии санхьи и йоги, то в такой Тантре формула «сахам» — «я есть Она» приобретает не просто зловещий, но принципиально титанический оттенок, ниспровергающий всю структуру солярного мировоззрения Вед и Упанишад.

Не менее опасна и версия отождествления Дэви с Ниргуна Брахманом. С одной стороны, это вполне корректно, но снова легко может породить метафизический дуализм между Непроявленным и миром, где опосредующей инстанции — в лице той прежней Шакти, которая снимала и утверждала иллюзорность незнания — больше нет, а следовательно, человеческое сознание как вкопанное застывает перед бездной радикально Иного, парализованное безысходностью ситуации, вгоняющей еще глубже в чудовищный опыт конкретности. А если вспомнить и здесь об имманентных коннотациях женского начала, то эта замороженность превращается уже и не в ступор перед лицом трансцендентного, а в ужас от факта наличия мира как единственного действительного и единственного возможного, что есть на сей раз невыразимый и невыносимый метафизический ад, хорошо известный нам (после Б. Паскаля¹ и Ф. Ницше²) из научной картины мира Европы Нового времени. В этом состоит фундаментальная опасность шактизма в целом и шактийской интерпретации Тантры в частности.

Йога могущества: недуальные сиддхи

Йога была плотно интегрирована в Тантру с самого начала, но приобрела в ее контексте совершенно особый характер. Вместе с тем йога и Тантра настолько переплелись, что многие поздние направления йоги, в первую очередь хатха-йога, были продуктами именно тантрической традиции, хотя и опирались отчасти на изначальную философию санхьи и древнюю йогу Патанджали.

Тантрическая йога представляет собой результат двойной интеграции изначальной йогической традиции в ортодоксально индуистский контекст. Эта интеграция состояла из двух моментов — метафизического и девиционального. Первый заключался в последовательном проведении той реинтерпретации йоги, которая зафиксирована в «Бхагавад-гите». Йога мыслится здесь как практика «соединения», в этимологическом значении слова «соединение» (yoga), то есть в уста-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

новлении *опытного* контакта между имманентным существом (человеком, живой) и его трансцендентной причиной, осмысляемой в оптике классической Адвайты. Освобождение (мокша), к которому идет йогин, последовательно растворяя грубые и тонкие оболочки своего Атмана, состоящие из гун Пракрити, есть позитивный акт установления единства с Брахманом и его творящей/нетворящей идентичностью. Возврат Атмана к своей природе, Брахману, из иллюзии их раздельности, пользуется самой этой иллюзией как инструментом возврата, поскольку иллюзорна только иллюзия относительно иллюзии, то есть принятие того, что есть лишь отчасти и игровым образом (Пракрити Веданты), за то, что *есть* в полном смысле слова (Пракрити санкхьи и изначальной йоги). Здесь йога, таким образом, противопоставляется йоге же, то есть брахманическая интерпретация обращает шраманическую традицию в ее противоположность. Йогический дуализм превращается в «адвайта-йогу». Все это мы уже ясно видим в «Бхагавад-гите». В Тантре эта реинтерпретация берется за отправную точку, и именно поэтому Тантра становится частью процесса брахманического ренессанса и важнейшей стратегией контрнаступления Вед и Веданты.

Второй аспект реинтерпретации йоги состоит в ее встраивании в систему шиваитской традиции. Здесь нигилистический аспект изначальной йоги превращается в один из классических атрибутов Шивы как бога разрушителя, грозного бога, бога смерти и аскезы. Но в отличие от бессильного и пустого Пуруши санкхьи и Патанджали Шива — всемогущий трансцендентно-имманентный принцип, особая грозная и атакующая иллюзию персонификация ведического Брахмана. Поэтому йогическая аскеза, самоумерщвление, свертывание существа к своему трансцендентному истоку за пределом складок Великой Богини, кульминирует в шиваитской йоге в персональной манифестации Шивы как высшего божества. Все есть Шакти Шивы, Дурга, Парвати, Кали, Сати. Она есть и сам шиваитский тантрик-йогин. Но онтологическая структура живой и любящей шиваитской тантрической Шакти, в которую превращается мертвенная и порождающая лишь оковы и страдания Пракрити санкхьи и ранней йоги, состоит в том, что вся она полностью обращена своим существом к *Шиве*, а ее агрессия и гнев направлены против иллюзии — то есть, в конечном счете, против Великой Матери и ее хтонических порождений, принимающих иллюзию за действительность, то есть *темные стороны* женственности и имманентности за всю женскую природу в целом, а кристаллизации периферийных складок субстанции — за самодостаточные фигуры «мужских» хтонических могуществ — асуров, титанов, гигантов.

Оба эти момента находят свое законченное воплощение в поздней тантрической йоге — и в первую очередь в хатха-йоге. Это течение в индуизме было основано легендарным индийским гуру Матсьен-дранатхом и его учеником Горакхнатхом. Тантра-йога в этой редакции стала настолько распространенной, что постепенно вытеснила предыдущие формы йоги, превратившись в синоним йоги как таковой, и именно в этом качестве и в этой фундаментальной брахманической и шиваитской редакции она распространилась во всей Индии, как среди ортодоксальных индуистов, так и среди джайнов и буддистов, а через буддизм вышла далеко за пределы Индии. Хатха-йога и есть тантра-йога, так как она основана на тантрической интерпретации йогических практик, предварительно переосмысленных в контексте брахманистской Адвайты и ортодоксального шиваизма.

Итальянский традиционалист Юлиус Эвола назвал свою фундаментальную книгу, целиком посвященную Тантре, емкой формулой — «Йога могущества»¹. Если внимательно вдуматься в заглавие, мы увидим, что термин «могущество» не только имеет мало общего с целями философии санхьи и йоги Патанджали, но и прямо противоположен им. Ранняя йога направлена против могущества как главного атрибута Праkritи, от которой йог стремится избавиться, чтобы прервать серию перевоплощений. Могущество становится целью именно в контексте Тантры, и это переворачивание смыслов не случайно: оно отражает тот фундаментальный процесс, который разворачивается в ходе контратаки ведической ортодоксии. Йога Тантры, или хатха-йога, есть форма практической реализации атакующего недуального шиваизма. И понятие могущества, то есть шакти — «силы», мыслится здесь как царственный атрибут Абсолюта. Акцент падает на то, что мы имеем дело не просто с могуществом, но с могуществом Того, Кому оно принадлежит. И тантрик ставит своей целью через структуру этого могущества осуществить соединение (йога) с его Источником, который и есть он сам. Поэтому основатели хатха-йоги — Матсьендранатх, Горакхнатх и ученики Горакхнатха (в частности, принцесса Майанмати, Хадисиддха и т. д.) — описываются в первую очередь как носители могущества — сиддхи (siddhi) или натхи (nātha). Первые йоги знали о сиддхах, как об особых сверхъестественных способностях, отрывающихся в ходе йогической реализации, но они видели в них высшие уловки Праkritи, которые следовало отвергнуть еще в большей степени, чем иллюзии телесного и душевного мира. Тантра-йога, напротив, придает им позитивное значение и рассматривает как проявление *правлящей мощи Абсолюта*. Тантра-

¹ Evola J. Yoga della potenza. Saggio sui Tantra.

Йогин воспринимает сиддхи не отрицательно и недоверчиво, но нейтрально, прекрасно отдавая себе отчет в их энантиодромической природе. Сиддхи не самоцель, но и не иллюзия. Иллюзия — считать их самоцелью или иллюзией. Сиддхи, натхи, могущества, приобретаемые на пути тантра-йогической реализации, следует понимать и толковать *недуально*: они атакуют непосвященных и слабых, вводя их в заблуждение, но они освобождают и поддерживают сильных, открывая им путь к собственной природе.

Индийская традиция, полностью воспринятая также тантрическим буддизмом Ваджраяны, утверждает, что Матсьендранатх был рожден не от женщины, но создан Шивой непосредственно из пяти элементов, и что он в образе рыбы (отсюда его имя: матсья, *matsya* на санскрите означает «рыба») подслушал диалог Шивы (в гневном облике Бхайравы) и Парвати и получил оттуда знание последних истин. В другой версии морская рыба проглотила Шастры (учения), данные Шивой своему ученику Картикее, которые тот выбросил в море, и стала гуру Матсьендранатхом. Во всех случаях феномен возникновения хатха-йоги описывается как особое и стоящее особняком тантрическое откровение самого Шивы, который решил передать своим последователям особое учение. Элиаде объясняет это в следующих терминах:

Возможно, этот факт дает нам ключ к пониманию символики учения натхов и сиддхов — некогда (вероятно, между седьмым и одиннадцатым столетием) было получено еще одно «откровение», сформулированное мастерами, которые, как и их предшественники, не претендовали на то, что открыли нечто новое (но разве их не отождествляли с Шивой или Ваджрасаттвой?), но они истолковали вечное учение таким образом, чтобы оно соответствовало потребностям их времени. Один из важных аспектов этого нового «откровения» заключался в том, что было наконец завершено создание синтетического учения, вобравшего в себя, кроме всего прочего, элементы тантризма Ваджраяны, шиваитского тантризма, магии, алхимии и хатха-йоги¹.

Структура хатха-йоги соотносит классическую йогу и ее учение о наличии в человеческом теле особых центров, чакр (колес) с тантрическо-шиваитской идеей о недуальной паре Шива-Шакти. Поэтому в описании чакр и их символической репрезентации в янтрах и мандалах мы видим устойчивый мотив эротического дуализма. В нижней чакре, муладхара-чакре, доминирует Шакти в виде змеи

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 279.

Кундалини, свернувшейся вокруг лингама, символа Шивы и трансцендентного мужского начала. Это соотношение мужского и женского в корне неверно, так как предполагает иллюзию доминанции женского над мужским. Задача хатха-йоги с помощью различных практик — пения мантр, специальных медитаций, особых практик дыхания, созерцание янтр и мандал, принятия специфических поз (асана, āsana) и жестов (мудра, mudrā), а также через особые формы ритуальных тантрических соитий (майтхуна, maithuna) — пробудить мужское начало к жизни и активности и возвести оба принципа вдоль вертикальной колонны позвоночника к верхней чакре, сахасрара-чакре, где их сочетание будет полностью восстановлено в нормативных пропорциях: полная доминанция Шивы и полная преданность и покорность Шакти. В каждой чакре соотношение женского и мужского всякий раз различно, и именно это сочетание, пропорции и уровень чистоты мужского и женского и составляют онтологическую структуру соответствующего мира, состояния сознания. На нижних этапах активное начало — Шива (как живой и онтологически могущественный по своей природе Пуруша) — представляется пассивным, а женское начало — Шакти (как живая и амбивалентная, адвайтистская версия Пракрити) — автономным и активным, но эта иллюзия должна быть отнесена не на счет женщины, а на счет авидьи (avidyā) — незнания, иллюзии. Шакти также *страдает* от призрака своей тотальной доминанции, как и джива. Поэтому, когда тантра-йогин становится на путь могущества, он не борется с Шакти, но освобождает ее от оков иллюзии, равно как и Шиву. Усиление Шивы-лингама в муладхара-чакре и пробуждение Кундалини суть не противоречащие друг другу, но прямо взаимосвязанные явления: это — начало игры, возвращения и исполнения миссии каждого человека, призванного изначально к тому, чтобы идти по *пути могущества*. Переход от чакры к чакре оживляет пары Шива-Шакти на каждом следующем уровне; это описывается как подъем огненной силы вдоль позвоночника. При этом речь идет не просто об усилении Шакти, но о параллельном пробуждении все большей и большей духовной мощи мужского начала — Шивы. Как в мифе о появлении Дурги из огненного дыхания богов для победы над асурой Махиша, мужские центры всех нижних чакр выталкивают огненную мощь своих Шакти в вертикально направленный поток, который достигает высшей чакры и проникает сквозь нее, превращаясь в необоримое царственное орудие, уничтожающее иллюзии на всех мирах — от низших до высших. Свет над головой аскета, сиддха, натха или йога символизируют именно этот выброс *огненного могущества*. Возможно, образы рогов имеют то же значение, откуда прическа Шивы,

волосы которого собраны в пучок, напоминающий рог, что повторяют шайвы.

Пробуждение чакр и выход огненного могущества, то есть обретение сиддх, не означают полной отстраненности тантра-йогинов от мира. Целью является именно «освобождение при жизни», статус «дживан-мукти» (jivanmukti) — в отличие от «отложенного освобождения» — «видеха-мукти» (videhamukti). Дело не просто в том, что йогин не хочет ждать смерти, дело в глубинном качестве самого освобождения: тот, кто освобожден при жизни, *освобожден по-настоящему*, так как его свобода является безусловной и *не исключает* телесное пребывание в плотном мире, но *включает* его. Только при жизни освобождение может быть по-настоящему необратимым и не двойственным, так как оно не может зависеть от времени, и то, чего не произошло *до* смерти, по большому счету не произойдет и *после* нее. Освобождение имеет дело с чистой стихией вечности и не может вообще никак зависеть от какой бы то ни было последовательности. Либо цепь кармических причин и следствий размыкается *здесь и сейчас*, либо она не размыкается *никогда*. В этом и состоит сущность тантрической йоги — как метафизически, так и инструментально: *освобождение не есть полная альтернатива порабощению, оно есть другая сторона рабства*. Тот, кто освобождается, оставаясь рабом, тот по-настоящему свободен. Если для свободы требуется нечто иное, внешнее, дополнительное (например, статус, положение, доказательства и т. д.), нежели внутреннее знание, выраженное в абсолютном йогическом могуществе, то это лишь имитация свободы или в лучшем случае половинчатая свобода. Высший Брахман есть Тот, Кто скрыт, и Тот, Кто явлен. Шива и уничтожает мир, и создает его. Он делает это недualmente, *одним* синхроническим жестом, а не двумя диахроническими. Тело, жизнь, пища, влечение, наслаждение, боль, страдания, радость — все это Шива. Но и аскеза, самадхи, голод, бесстрастие, нечувствительность, безразличие, апатия, оцепенение — тоже Шива. Материализм так же ложен, как идеализм. Поэтому тантра-йогин использует любые формы для освобождения и пробуждения Шакти — в том числе и те, которые выглядят как попытка ее усыпления. Тантрик всегда пребывает на границе, одновременно по обе стороны от нее.

Эвола описывает это состояние как «прозрачное опьянение», «lucida ebbrezza»¹. Так он трактует тантрический принцип, описанный в Куларнаве-тантре (VII, 99): «Пить и еще раз пить, упасть на землю и приподняться для того, чтобы выпить еще — только после этого

¹ Evola J. *Metafisica del Sesso*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994. P. 72. Русский перевод: Эвола Ю. *Метафизика пола*. М.: Беловодье, 1996.

достигается свобода»¹ как прямое указание на обратную сторону физического опьянения, что в отличие от него должно сопровождаться *фиксацией негвойственного внимания*. Для тантра-йогина все состояния сознания суть *опьянение*, так как они скрывают и одновременно открывают, демонстрируют, но искажают до неузнаваемости истинную природу Шивы. Поэтому те, кто полагают, что они трезвы, смертельно пьяны, только не осознают этого. И лишь поняв, что мы безнадежно пьяны, в момент просветления, мы можем произительно осознать абсолютную необходимость трезвения — не радикального, а не эфемерного, обретаемого *внутри* опьянения, а не за его пределами, так как за пределами одного опьянения обязательно начинается другое.

Такое же отношение тантра-йогина и к такой деликатной теме, как майтхуна, ритуальное совокупление². Для классической аскезы нет ничего более презируемого, чем вождение и отношения между полами. Именно они приводят к рассеиванию сил во внешнем мире, усугублению кармы и порождению новых погруженных в иллюзию имманентности существ. Аскеты отрицают пол как принцип, и большинство аскетических практик предписывают полное воздержание. Тантрики и здесь, следуя своей логике, корректируют односторонность этой позиции. То, что закабалает, то и освобождает. Поэтому ритуальные соития становятся йогическим упражнением — еще одним способом для пробуждения кундалини и внутреннего Шивы. Этот огненный инициатический брак и так происходит в ходе всей тантрической йоги — на уровне дыхания, асан, представлений и медитаций. На этом уровне низшие и высшие слои тантрической группы (каулы) пашу и дэвы, так и остаются: первые — потому что они прежде должны испытать себя в аскезе и сдерживании, последние — потому, что никакие внешние инструменты достижения истины и свободы им более не необходимы. Лишь средний уровень каулы — *вирья* — может (хотя и не должен) практиковать майтхуну наряду с другими элементами панчамакары³ (мадья/вино, матсья/рыба, мамса/мясо, мудра/сушеное зерно). При этом считается принципиальной задержка семени, что символизирует пребывание на грани — одновременно и внутри страсти, и вне ее, и в процессе акта, ведущего к оплодотворению, и за его пределом. Отсюда техники вбирания семени назад⁴, что символизирует обращение потока манифестации к ее Истоку, как

¹ *Evola J. Yoga della potenza. Saggio sui Tantra. P. 144.*

² *Ibid. P. 139–164.*

³ Панчамакара, pañcamacāra — дословно пять «м», слов, начинающихся на букву «м» — *maithuna, madya, mamsa, matsya, mudra.*

⁴ *Evola J. Yoga della potenza. Saggio sui Tantra.*

одна из формул той энантиодромии, на которой основан Логос Диониса, имеющий столь много параллелей с доктринами и практиками Тантр в их адвайтическом и шиваистском понимании.

Если несколько сместить акцент в ту или иную сторону, то есть нарушить тонкий и трудно сохраняемый баланс могущества, пребывания на грани или одновременно по обе ее стороны, мы легко получаем либо версию *дуалистической* аскетической йоги, повторяющей структуры шрама (и не исключено, что по этой причине тантра-йога была довольно активно принята буддизмом и джайнизмом), либо материалистически-матриархальные культы, обрушивающие тончайшую конструкцию тантрического равновесия в бездны замкнутого автономного хтонизма Великой Матери. Мы неоднократно видели в разных томах «Ноомахии», что Логос Диониса постоянно балансирует между этими двумя возможностями, которые, однако, следует понимать не как среднюю позицию между Аполлоном и Кибелой (само по себе это верно, но не в данном случае), но как дрожание на грани между двумя возможностями падения в зону исключительно черного Логоса: либо через абсолютизацию женского начала в форме материалистической Матери (архаика, атомизм), либо в форме псевдогероического титанизма (дуалистическое и несбалансированно одностороннее упорство чистых аскетов). Тантра-йога, таким образом, теоретически располагается между антиномистским имманентизмом (как архаического, так и модернистского толка) и гетеродоксальным «духовным титанизмом», идентифицированным нами вслед за Н.Ф. Ги-ром еще в классической йоге¹.

Панчаратра и Тантра

Тантрические мотивы затронули и широкое движение вишнуизма, где наибольшее распространение получили сюжеты и практики, связанные исключительно с дакшинаचारой, то есть «учениями правой руки», тогда как в Тантре шактизма и шиваизма легко можно найти оба направления: как дакшиначару, так и вамачару («учение левой руки»). В вишнуистском контексте тантрические темы обильно представлены в своде «Панчаратры»² (широкая подборка систематизированных вишнуистских агамов), отражающем древние взгляды течения Бхагавата. Вишнуистская Тантра строится в целом на принципе бхактизма или бхакти-йоги, чьи основы заложены в «Бхагавад-гите».

¹ Gier N.F. *Yogi and the Goddess* // Gier N.F. *Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives*. P. 113 – 138.

² Matsubara M. *Pancaratra Samhitas and Early Vaisnava Theology*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Бхактизм составляет метафизическую ось вишнуизма, поэтому и тантрические мотивы облечены здесь в форму описания преданности верующего личному Божеству — Вишну, в некоторых случаях вместо Вишну фигурирует Кришна как самостоятельное и высшее божество, а Вишну рассматривается как его аватара или вибхава.

В основе вишнуистского тантризма лежит визуализация отношения Кришны и Радхи, а также Кришны и пастушек гопи, составляющие цикл чрезвычайно популярных в Индии мифологических сюжетов и преданий. Радха — прекрасная пастушка, поразившая Кришну своей красотой. Она интерпретируется вишнуизмом как Шакти Кришны, а сам Кришна рассматривается как Шактиман, мужской эквивалент Шакти. Отношения Кришны и Радхи осмысляются как образ чистой любви, не отягощенной формальностями ведического брака. Кришна просто любит Радху, а Радха просто любит Кришну. При этом остальные пастушки, гопи, также любят Кришну, и он, в свою очередь, уделяет и им свое внимание, но вишнуиты утверждают, что Радха не только красивее всех своих подруг, но и любит Кришну больше, чем они. Вся романтическая ситуация пастушеской пасторали призвана служить для релятивизации брахманических правил, предписывающих строгие и четко регламентированные ведические ритуалы как в области религиозного культа, так и в социальной сфере. Вишнуизм предлагает совершенно иной, намного более гибкий взгляд на Бога, религию и обряд, основанные на прямом и безыскусном, но личностном и тотальном, искреннем обращении верующего к Богу — через преданность, любовь и почитание. Как отношения Радхи и Кришны не связаны законом, но основаны на глубоком и взаимном чувстве, так и душа верующего рвется к стопам личного Господа Кришны (Вишну), чтобы, невзирая на формальности и строгие процедуры, быть с ним рядом, а сам Господь допускает это и с полной открытостью принимает дар любви.

Этот тип девоционального тантризма впоследствии в Индии VII — VIII веков лег в основу популярного движения, ярко представленного при правителях Бенгали и получившего название «Дворы Любви». Здесь поэты соревновались между собой в воспевании внебрачной любви (дословно «любви к чужой жене», *паракийя рати*, *parakiya rati*) в противовес брачной любви (свакийя рати, *svaklya-rati*). Истинной любовью (*према*, *prema*) считалась любовь Кришны и Радхи, так как в мистическом толковании Радха, как Шакти Кришны, представляла собой саму Любовь, а так как Любовь жила и в сердце Кришны, то она парадоксальным образом оказывалась еще более значимой и первичной, чем он сам, а значит его сущностью. Каждая женщина рассматривалась как носительница природы Радхи, а каждый мужчина — Кришны. Отсюда вытекал культ области Вриндабан, где, по индуист-

ским преданиям, и было место, где разворачивалась эпопея любви Кришны и Радхи, Шактимана и его Шакти.

Этот сюжет мог истолковываться иносказательно, как апология прямого мистического почитания верующим Бога помимо строго регламентированных брахманических предписаний, что было ключевым моментом всего пуранического индуизма, но мог приниматься за основу и технических практик йогического толка. Элиаде пишет:

Всякое слияние противоположностей порождает в той или иной мере разрушение обусловленности восприятия и приводит к постижению изначальной естественности. Часто мифологическая схема одновременно и интериоризируется, и «воплощается» посредством применения тантрической теории чакр. В вишнуистской поэме «Брахма-самхита» сахасрара-чакра уподобляется Гокуле, обиталищу Кришны. А вишнуистский поэт XIX века Камала-Канта в своей Садхака-ранджане сравнивает Радху с кундалини и уподобляет ее бег на тайное свидание с Кришной восхождению кундалини к слиянию с Шивой в сахасраре¹.

Для других форм Вишну — Нараяны и Рамы — эта же тема женской ипостаси выражалась в отношениях с их супругами и возлюбленными, Лакшми и Сите. Один из текстов «Панчаратры», где рассматривается тема Шакти-Вишну, и их отношения анализируются в ключе соотношения Непроявленного и Проявленного, носит название «Лакшми-Тантра».

Метафизически вишнуистские трактовки Тантры в целом остаются в контексте ортодоксального брахманизма, хотя и тяготеют к акцентированной индивидуализации и персонализации Божества, в чем, собственно, и состоит бхактизм. Девоциональный вишнуизм стремится обойти строгость ведической религии при сохранении общего настроения ее метафизики, а не бросает ей прямого вызова. Поэтому вишнуистский бхактизм при всех отклонениях от магистральной линии брахманизма остается внутри ортодоксии, и вайшнавская Тантра представляет собой одну из возможных интерпретаций той модели «метафизики пола»², которая заложена Ведами и Упанишадами.

Восстание Юга (Тантра-даса)

Последнее, что нам остается рассмотреть в отношении Тантры, это влияние на нее доведических культов Древней Индии, где фигура

¹ *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. С. 245 — 246.

² *Evola J.* *Metafisica del Sesso.*

Великой Матери, сексуальная магия и оргиастические ритуалы были частью совершенно иной ноологической структуры.

По этому поводу Мирча Элиаде приводит ряд выразительных примеров:

У нас есть средневековые свидетельства об осеннем празднике, Шабаротсавы, который устраивали в честь богини Дурги (его до сих пор празднуют в Бенгалии). Участники церемонии покрывают свои тела илом и украшают их листьями и цветами, подобно Шабарам, автохтонному южноиндийскому племени австралоидного происхождения, от названия которого и возникло название праздника.

Два стиха из «Калика-пураны» (LXI, 21 – 22) являются подтверждением того, что во время Шабаротсавы исполнялись песни эротического содержания, использовалась эротическая жестикуляция и, вероятно, оргии. Кроме того, еще в одной бенгальской пуране семнадцатого века, «Брихаддхарма-пуране» (III, 6, 81 – 83), утверждается, что во время праздника в честь урожая названия половых органов следует произносить только перед теми, кто прошел посвящение в культ Шакти, и объясняется, что Шакти получает удовольствие, слушая непристойности.

Это весьма поучительно. Мы видим, что индуистский праздник урожая (автохтонного происхождения и структуры, но давно уже вошедший в систему индуизма) является примером того, как при попытке любой ценой заимствовать эксцентричные религиозные обряды индуизм ассимилирует и придает законность религиозному поведению архаичного периода. Шабаротсавы являются типичным примером процесса слияния автохтонных религий с культом Великой Богини растительности и плодородия, Дургой-Шакти¹.

Совершенно очевидно, что в такой ситуации идеи Тантры, несущие в своем центре метафизику строго солярного и патриархально-брахманизма, широкими пластами населения Индии, имеющего сплошь и рядом древнее дравидское, а также додравидское происхождение, перетолковываются в духе своих архаических культов. Но точно так же и сами индуисты осознанно обращаются подчас к доведическим темам, включая их в свою солярную индоевропейскую ноологию, чтобы продемонстрировать ее метафизический универсализм и ее могущество (в духе строго тантрической метафизики): они спускаются в темные этажи мифологического космо-

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 310.

са, чтобы их освятить солнцем недвойственной мужской аскезы. Элиаде пишет:

Архаичный миф заимствуется йогой и включается в распространенный среди народных масс культ поклонения Великой Богине плодородия. Место, освященное завоеванием свободы йогом, позднее становится святым, потому что считалось, что в нем хранится частичка великой Богини. Дурга, как Шакти и супруга Шивы, становится богиней йогов и аскетов, в то же время оставаясь для остального населения Великой Богиней растительности и плодородия¹.

Для того чтобы оценить баланс этого глубинного противостояния двух полярных Логосов внутри индийской Тантры, следует ясно отдавать себе отчет в объеме, глубине, массовости, структурированности и внутренней силе лагеря Кибелы, представленного древнейшими религиозными формами архаической Индии. Пожимая протянутую адвайта-тантриками руку, Великая Мать подчас воспринимала это как прекрасную возможность для *контратаки*, для начала нового цикла титаномахии, активно включаясь в переосмысление многих важнейших для индуизма мифов и их дублирование хтоническими параллельными нарративами. Одной из таких стратегий является традиция питха (Pīṭha):

Следующий пример еще более наглядно демонстрирует факт объединения культа Великой Богини (Дурги) с культами, направленными на повышение плодородия, и народными формами йоги. Мы имеем в виду питха — места, куда приходили паломники поклоняться Великой Богине (как бы ее ни называли — Дэви, Шакти, Дурга, Кали и т. д.). В тантрах и пуранах рассказывается о четырех питха, одним из которых, как и следовало ожидать, является Камарупа. Поскольку каждая питха как бы свидетельствовала о реальном присутствии Великой Богини, то число «четыре» символизировало победу культа Шакти во всей Индии (питхи размещались в четырех самых важных центрах). Однако вскоре количество питха стало расти; у нас имеются списки, в которых называются семь, восемь, сорок два, пятьдесят и даже сто восемь питха (здесь, вероятно, просматривается связь со 108 именами Богини). Миф, происхождение которого связано с брахманизмом и Ведами, но получивший окончательное оформление в том смысле, в котором он представляет для нас интерес в «Махабхарате» (XII, 282 — 283), объясняет многочисленность

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 314.

питха: Сати, супруга Шивы, умирает, или убивает себя, потому что ее отец, Праджapati, дурно с ней обошелся. В тантрах и пуранах этот миф получил дальнейшее развитие: Шива скитается по миру, танцует и носит на плече труп супруги. Дабы вылечить Шиву от безумия, боги решили разрезать тело Сати на маленькие кусочки. Существует две версии того, как они осуществили свой план. Согласно первой из них, Брахма, Вишну и Шани вошли в тело посредством йоги и разорвали его на небольшие куски. Места, куда они упали, стали питха. Согласно другой версии, Вишну гнался за Шивой и своими стрелами расчленил тело Сати. Хотя миф о расчленении богини и был включен в индийские тексты относительно поздно, он является чрезвычайно древним; в том или ином виде он встречается в Юго-Восточной Азии, Океании, Северной и Южной Америке, причем он неизменно связан с темой самопожертвования божества для создания съедобных растений¹.

Так аккуратно и с постоянными отсылками к Ведам и Пуранам метафизика Великой Матери меняет сакральный гендер Первосущества, расчленение которого легло в основу космогонического процесса. То, что в Ригведе речь идет о расчленении Пуруши, имеет фундаментальное значение для всей структуры ведической метафизики: мы видели, что в паре Пуруша/Пракрити воплощена глубинная нологическая проблематика санкхьи и йоги. Мотив расчленения Богини (Ситы) и превращение мест падения ее частей на землю в святилища, не просто подставляет на место Шивы его Шакти, но меняет местами Пурушу и Пракрити. Разрываемым оказывается не Ум/Дионис, но сама Природа, материя, хтоническая субстанция, что радикально перестраивает всю структуру индуистского сакрального космоса.

Как и в случае с трансформацией места обретения аскетом освобождения в место почитания «частицы Богини», мы видим наложение новой сетки сакральной географии, нового экзистенциального горизонта, накладываемого на ведическую и брахманическую топологию. Можно описать это также как «всплытие затопленного континента» (Гондваны, Лемурии), очертания которого начинают явственно проступать через ариизированную соляную брахманическую Индию Вед и Упанишад. Этот смысловой континент архаического матриархата поднимается по мере затопления ведической суши. Так Великая Богиня организует плавную контратаку, и поле Тантры становится зоной высшего напряжения скрытой и невидимой, но чрезвычайно интенсивной войны — индийской Ноомахии.

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 313.

В этом смысле огромным значением наделены любые мифологические детали, а тем более такие прямые разъяснения, которые приводит Элиаде:

Иногда случается и так, что символика воды оказывается устойчивее всех мифологических и схоластических интерпретаций и, в конце концов, проникает даже в священные тексты. В «Дэваупанишаде» рассказывается, что боги, спросив Великую Богиню (Дэви) о том, кто она и откуда она пришла, получили следующий ответ: «Я родилась в морской воде: тот, кому это известно, достигнет обители Дэви». Боги и Вселенная подчиняются Богине и возникли благодаря ей. «Это я, в начале, сотворила отца мира». Другими словами, священная сила, воплощением которой является Богиня, находится в воде; океан воспринимается как огромное вместилище святости, из которого боги, святые и герои черпают свои силы и творят чудеса¹.

Вода порождает Змея. Это — протоформа титана, сохранившаяся в греческих изображениях гигантов. Мать Земля и Мать Вода — женские сущности. Змей — их мужское продолжение, их партеногенетическое дитя и их главное оружие. Это — символ параллельной Индии, Индии-Гондваны, знак лагеря Кибелы, находящейся у индийского общества *внутри*. И снова указания Элиаде оказываются совершенно бесценными для нашего исследования:

Мы только отметим то огромное значение, которое придавалось нагам и змеям в тех культах и мифах аборигенов, которые проникли в индуизм. Подобно водяной змее (наги), змей (нага) символизирует темноту, изначальную сакральную силу, в данном случае сосредоточенную уже не на дне океана, а в глубине земли. В Индии наги, змеи являются олицетворением духов места, воплощая сакральность аборигенов. Наги всегда связаны с магией, йогой и оккультными знаниями; мифы, сложенные о Нагарджуне, показывают, какими живучими были верования о том, что змеи хранят вечную «тайную доктрину», которую они передают при помощи загадочной инициации.

Элементы морской символики, засвидетельствованные среди дравидийского населения и народов группы мунда, появились в результате миграции из Микронезии и Полинезии, которая, начавшись в доисторическую эпоху, продолжалась и в более позднее, исторически установленное время².

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 316.

² Там же. С. 317.

Эти чрезвычайно важные уточнения открывают тему диалога двух цивилизаций, Индийской и Тихоокеанской (австронезийской), которую мы рассматриваем в отдельном томе «Ноомахии»¹. Показательно, что сам Мирча Элиаде, всю жизнь отдавший изучению истории религий, первые свои работы посвятил чрезвычайно изощренной, тонкой, многомерной и изысканной, комплексной и высоко дифференцированной индийской культуре, к которой обращался постоянно снова и снова на протяжении всей жизни, а последние работы, напротив, самой простейшей, со структурной точки зрения, самой архаичной, но не менее удивительной и богатой культуре австралийских аборигенов. Легко заметить даже из приведенных нами цитат, что Элиаде при исследовании Индийской цивилизации явно обнаружил присутствие второй, *параллельной религии*, альтернативного Логоса, и нельзя исключить, что поиск этого черного Логоса Великой Матери и привел его в Тихоокеанскую зону², где он, видимо, надеялся отыскать ключ к этой «второй Индии». В отдельном томе «Ноомахии»³, посвященном Океании, мы выяснили, в какой мере его интуиция оправдалась (прежде всего в случае малайского культурного круга), а в какой ноологическая ситуация оказалась более сложной и комплексной. Несколько забегаая вперед, можно лишь подчеркнуть, что изучение горизонтов Черной Африки и народов Океании обнаружили совершенно неоднородную картину, и у разных негроидных и иных южных народов мы столкнулись с широким разнообразием Логосов и их пропорций, что заставило относиться к определенным обобщениям более осторожно и дифференцированно: никакого единого Логоса у народов Черной Африки и Океании не обнаружено, и, соответственно, расовый фактор и фенотип ни при каких обстоятельствах и ни в одном из исследуемых культурных горизонтов (как Севера, так и Юга, как Востока, так и Запада) не являлся решающим ноологическим признаком⁴.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.

² Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.

⁴ Там же.

Глава 21. Троецарствие

Битва за Каннаудж (Северная Индия)

После конца Империи Гуптов с 606 года по Р.Х. Северная Индия на несколько десятилетий была объединена правлением Императора Харша Вардхана (ок. 590 — 647), разместившего столицу в стратегическом центре этого региона Каннаудже.

Харша был успешным правителем, сумел нанести поражения нескольким соседним царям и создал за короткий срок последнее в истории средневековой Индии более или менее централизованное образование имперского типа.

Харша контролировал Пенджаб, Раджастан, Гуджарат, Бенгал, Одишу и всю долину Ганга, представляя собой, таким образом, несколько урезанное в размерах и недолговечное по продолжительности царство Гуптов, чья младшая ветвь продолжала еще некоторое время править в небольших и постоянно враждующих между собой княжествах. Сам Харша принял буддизм школы Махаяны, но, как и большинство индийских правителей, оказывал покровительство и иным формам религии, особенно шиваизму. По одной из версий, в юности он был солнцепоклонником (культ бога Сурья, весьма распространенный в Северной Индии), что, возможно, указывало на его происхождение из одной из волн кочевых индоевропейцев, поочередно вторгавшихся в Северную Индию из Евразии. При дворе Харша процветали науки и искусства, и сам он составил несколько театральных пьес.

После смерти Харша в 647 году его государство быстро распалось на множество слабых и враждующих друг с другом княжеств. При этом и в отсутствие политического единства индийское общество продолжало оставаться *цельным социальным пространством*, на всей территории которого с разной степенью интенсивности разворачивался все тот же цивилизационный процесс диалога между двумя Логосами, который мы многократно, на самых различных уровнях и в самых различных сферах отмечаем. То, что стало явным в эпоху Гуптов, продолжалось еще долгие столетия после них — вплоть до эпохи исламских завоеваний, но только в условиях раздробленности и постоянных столкновений между собой отдельных политических образований, локальных династий, округов, кланов и племен.

В VII веке по Р. Х. историки отмечают постепенный упадок буддизма в Индии. Периоды расцвета буддизма исторически часто совпадали с созданием сильных централизованных государств, правители которых оказывали этой религии покровительство, но в эпоху раздробленности буддизм вступал в стадию стагнации или упадка. Вместе с тем брахманизм продолжал усиливать свои позиции, и в этом веке окончательно складывается одна из самых ортодоксальных школ ведической традиции — Миманса, приоритетно занятая комментариями к обрядовой и догматической стороне Вед и Брахман. Метафизическая ортодоксия, сосредоточенная на Араньяках и Упанишадах, получила название Уттара-Миманса, Высокая Миманса или Следующая за Мимансой. Это направление также с VII века стало систематизироваться, кульминацией чего стала деятельность Адди Шанкары (788 — 820).

VIII век представляет собой окончательный сдвиг в балансе сил между буддизмом и ведической культурой, и буддизм окончательно утрачивает свои позиции в Северной Индии, бывшей его родиной и традиционной зоной его приоритетного распространения.

Вслед за распадом царства Харша в Северной Индии (Арьяварта) появляются три могущественных политических субъекта — государства, имеющих все признаки централизованных Империй:

- государство Гурджара-Пратихара на западе в Раджастане — с первой столицей в городе Мальва,
- государство династии Пала на востоке в Бенгалии и
- государство Раштракутов на севере Декканского плоскогорья.

Все три державы были более или менее равными по своему силовому потенциалу, и их ожесточенная конкуренция, отнимавшая все силы, имела практически нулевой результат. Этот период истории Северной Индии, длившийся два столетия, известен как «битва за Каннаудж», город, ранее бывший столицей империи Харша, принципиально важную точку для контроля над всей долиной Ганга.

При царе Набагхата II Каннаудж стал столицей государства Гурджара-Пратихара, которое просуществовало с VI по XI век, достигнув апогея с 836 по 910 год. Но периодически его захватывали или подчиняли себе две другие враждующие державы — Пала и Раштракута.

Гурджара-Пратихара

Цари Гурджара-Пратихара возводили свою генеалогию к брату Рамы, аватаре Вишну, Лакшмана, который выполнял функции «хранителя» (пратихара, pratihara¹). Эта династия считалась принадлежа-

¹ Пратихара, pratihara дословно означает «хранителей дверей».

щей к Сурьяванша, то есть к солнечной ветви древних правителей. Этнически их имя свидетельствует о том, что они были, скорее всего, потомками гурджаров, индоевропейского кочевого народа, вторгшегося на северо-запад Индии в предыдущие эпохи из Средней Азии, как и целый ряд других воинственных племен. Будучи крайне воинственными, гурджары довольно рано интегрировались в ведическую цивилизацию и стали осознанно выполнять на севере Индии миссию ее стойких защитников.

Гурджара-Пратихара удалось разгромить арабов-мусульман, укрепившихся в районе Синда, а затем выбить их из Северной Индии. Именно эта династия остановила продвижение арабского халифата на восток. Позднее арабские владения в Синде раскололись на два враждующих друг с другом княжества, при том, что оба платили дань Гурджара-Пратихара. Правители Гурджара-Пратихара восстановили разрушенный арабами храм Шивы в Самнате (всего этот храм мусульмане разрушали 6 раз, и 6 раз индусы его восстанавливали). Некоторые историки полагают, что династия Гурджара-Пратихара была гораздо более мощной и процветающей, чем обычно это принято представлять, и сопоставимой не только с правлением Харша, но и с Гуптами. Контроль над долиной Ганга обеспечивал им власть во всей Северной Индии, что позволяет говорить об их державе как о полноценной Империи — одной из трех, непрерывно соперничавших в битве за доминацию во всей Индии (битва за Каннаудж), но не способных ее достичь в силу приблизительно равного потенциала могущественных соперников.

При этой династии в зоне ее контроля происходило активное распространение классической ведической ортодоксии, а ее представители активно этому содействовали, считая продолжение брахманического ренессанса своей исторической миссией.

После краха династии Гурджара-Пратихара в XI веке государство распалось на несколько частей, из которых позднее сформировалось чрезвычайно устойчивое и независимое государство Раджпутов, просуществовавшее почти 1000 лет¹.

Пала

Цари династии Пала в Бенгали правили с 750 по 1174 год. Индийские источники чаще всего считают их кшатриями и также представителями Сурьявамша, солнечной линии царей. Первым из правителей был Гопала. В отличие от Гурджара-Пратихара они были будди-

¹ Успенская Е. Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000.

стами школы Махаяна и всячески поддерживали эту религию, но в то же время не противодействовали нарастающему подъему ведической традиции. Особенно эта династия покровительствовала шиваизму и его школе голаги-матх (golagi-math)¹. Один из правителей Нараяна Пала построил величественный храм Шивы и участвовал в проходивших в нем жертвоприношениях.

При царях Дхармапала и Дэвапала в IX веке государство достигло своего расцвета, включив в себя огромные территории от Ассама и Уткала на востоке до Камбоджи (современный Афганистан) на северо-западе и северо-западного края Декканского плоскогорья на юге. Фактически царство Пала представляло собой гигантскую Империю, которая распалась в XII веке после смерти последнего сильного правителя Рамапала и поражения Говиндапала от рук Балласена, основателя сменившей Пала династии Сена.

Культурное, религиозное и политическое влияние Бенгали в этот период распространяется далеко за границы Индии — в частности, на Юго-Восточную Азию, Империю Сальендра (включавшую современные территории Малайзии, Явы и Суматры), Тибет, Бутан и Мьянму. При этой династии в Викарашиле и Наланде были созданы крупнейшие в Азии буддистские Университеты.

Период правления династии Пала представляет собой эпоху расцвета индийской Тантры — как в ее индуистском, так и в буддистском вариантах. Показательно, что буддизм в Тибете, а также в Китае распространялся преимущественно именно в своей тантрической версии — Ваджраяна, которая представляла собой двойную коррекцию изначальной религии. Первым этапом была школа Махаяны, которая существенно приблизила буддистское учение к формам пуранического индуизма, введя культ бодхисаттв и Тар, их женских ипостасей. А вторым — собственно йогические и тантрические формы, еще более сближающие между собой буддистские и индуистские школы, подчас почитающие своими основателями одних и тех же сиддхов и натхов. В частности, Матсьендранатх и Гораххнатх считаются великими гуру как для йога-тантриков шиваитов, так и для представителей буддизма Ваджраяны и даже для джайнов. Это указывает на одно важное обстоятельство: между традициями брахманизма и шраманы, начиная с постведического периода, развивался тонкий и напряженный диалог, в ходе которого обе традиции обменивались целым рядом важных метафизических, философских, логических, культурных и методологических элементов. Пространство Тантры оказалось той сферой, где этот диалог проявился наиболее наглядно.

¹ Bagchi J. The History and Culture of the Pālas of Bengal and Bihar cir. 750 A.D.-cir. 1200 A.D. Noida Uttar Pradesh: Abhinav Publications, 1993.

Пуранический индуизм достигал здесь своего крайнего выражения в движении *от* строго ведического центра, но с сохранением самой сущности брахманической ортодоксии (вопреки внешним формам), а буддизм Махаяны двигался во встречном направлении, к Ваджраяне, вплотную приближаясь к шиваитской и бхактистской йоге и, собственно, к Адвайте. Некоторые формулы буддизма Махаяны и Ваджраяны вполне могут рассматриваться как особые версии именно адвайтического понимания бытия: например, тезис Нагарджуны о тождестве шуньяты и самсары, с одной стороны, и шуньяты и нирваны, с другой.

В любом случае династия Пала поддерживает и активно способствует распространению за пределами Индии именно такого тантрического буддизма, в котором индуистская ортодоксия представлена намного более объемно и выпукло, нежели в Хиньяне.

Раштракута

Третьей державой того периода было государство Раштракута, существовавшее с VI по X век. В период максимума своего могущества оно контролировало огромные территории, включающие все Декканское плоскогорье и большую часть субконтинента. Первые представители этой династии были индуистами, но поздние оказались под сильным влиянием джайнизма. Показательно, что территории государства Раштракутов были в значительной мере заселены дравидским населением, и первые литературные памятники на одном из дравидских языков каннада появляются в эпоху их правления.

Относительно происхождения Раштракутов существует несколько взаимоисключающих версий. Согласно одной из них, они были маратхами, индусами-индоевропейцами касты кшатриев, говорившими на арийском языке на основе пракрита. Согласно другой, они были дравидами — либо Каннадига из этнической группы каннада, либо Редди из этнической группы телугу. Согласно третьей версии, они — выходцы из региона Пенджаб. Не подлежит сомнению, что дравидский язык каннада была распространен в государстве Раштракутов наряду с санскритом.

Династия Раштракутов устойчиво правила в течение более двухсот столетий территориями, расположенными в границах современных штатов — Карнатака, Махараштра и Андхра Прадеш, бывших ядром их державы. В период правления Дрхува Дхараварша в конце VIII века владения расширились до всего пространства от реки Кавери до Центральной Индии, и ему удалось нанести серьезные поражения как Гурджара-Пратихара, так и Палам. При внуке Дрхува Дхара-

варши Говинде III, которому удалось захватить Каннаудж у Гурджара-Пратихара, зона контроля еще более возросла вплоть до Гималаев и долины Ганга. Южные дравидские династии Чола, Панья и Чера платили ему дань, равно как и цари Цейлона. Сын Говинды III Амогхаварша I (ставший в зрелом возрасте джайном и последователем джайнского учителя Джинасена) перенес столицу в Маньякхету, сохранявшую этот статус вплоть до конца династии.

Постепенно, к концу X века, влияние Раштракутов, некогда бывшее доминирующим вплоть до областей Северной Индии, стало падать, и последний Император Индра IV, обратившийся в джайнизм, принял монашество и осуществил пост до смерти (*саллекхана*, *sallekhanā*) в Шравана Белгола — подобно основателю династии Маурьев Чандрагупте.

Империя Раштракутов была самым крупным политическим образованием южной части Индии, и, соответственно, дравидское и еще более древнее, додравидское население составляло там, скорее всего, большинство. Это обстоятельство сказалось и на структуре социальной стратификации всего этого региона и особенно его центральных и восточных областей. Так как для укрепления государственности, централизации, расширения аграрной зоны и интеграции ванаваши (жителей леса) правители Раштракутов нуждались в брахманах, то связанная с ними ведическая идеология и организация новых деревень и поселений под их началом (сопровождаясь распространением индуизма и строительством новых храмов и святилищ, а также учебных центров — *матх*, *maṭha*) стали восприниматься как бесспорно признаваемая норма. Это означало, что и на эту часть Индии в полной мере распространяется система варн и связанная с ними социальная и политическая организация. Однако в значительном числе случаев интегрированные в индуизм общества изначально находились за пределом каст и, строго говоря, должны были быть признаны чандалами. Но в этом случае они полностью утрачивали бы не только всякие права, но и возможность деятельного соучастия в социальной жизни, включая само распространение индуизма и аграрного хозяйства. В результате жесткий ведизм шел на молчаливые уступки, которые при этом в официальных нормативных актах не отразились. Речь шла о тонком процессе включения локальных обществ, имеющих чаще всего систему джата (то есть надклановых каст или сословий), менее строгую, нежели варны, более сложную структуру и иное этнокультурное происхождение, в общество, построенное на строгих канонах индуизма. Это стало типичной ситуацией всего индийского юга, в чем проявилось его принципиальное отличие от Северной Индии (Арьяврата), где варны были укоренены более глубоко и есте-

ственно. Так, на огромных территориях Империи Раштракутов и особенно в южных и восточных ее областях четко фиксируется каста брахманов, составляющая интеллектуальную элиту и правящий слой подавляющего большинства сельских поселений. Все остальные относятся к обобщенной категории не-брахманов. Исключение делалось для представителей имперской династии и ряда фактических правителей отдельных областей, активно покровительствовавших индуистской ортодоксии, которых брахманы соглашались признать «кшатриями», то есть представителями второй варны. Но так как вообще не иметь варны в контексте индуизма было невозможно, не-брахманы включались в общества со статусом шудр, который получил на юге Индии несколько иное значение, нежели на севере. Так, в эту категорию входили не только наемные работники, но и зажиточные крестьяне, ремесленники, торговцы и старейшины кланов, которые в Арьяварте были бы, скорее всего, признаны как вайшьи, но в силу их изначальной разнородности с индоевропейцами были вынуждены довольствоваться статусом «истинных шудр» или «чистых шудр», сат-шудр (*sat-śūdra*), в отличие от остальных, низших слоев населения, относящихся к «темным шудрам». Среди сат-шудр выделялась прослойка веллала, деревенских старейшин, которые были почти равноправными партнерами брахманов, представляли собой сельскую аристократию и выполняли роль административной элиты¹. Неинтегрируемые элементы (в первую очередь, лесные народы) оказывались за чертой варн и обобщенно рассматривались как чандалы.

При том, что поздние правители Раштракутов были джайнами, и значительный процент населения Карнатаки также следовал этой традиции. Они поддерживали традиционные течения индуизма — вишнуизм, шиваизм и шактизм, и сам император Амогхаварша жертвенно отрубил свой палец в храме индуистской богини Лакшми в Колхапуре, чтобы отвлечь от государства нависшие над ним беды. В период царствования этой династии на монетах печатались изображения Шивы и аватар Вишну.

Царство Раджпутов

На смену Гурджара-Пратихара в Северной Индии (Арьяварте) начиная с IX века пришла династия Раджпутов, о происхождении которой, так же как и во всех остальных случаях индийских государств, однозначно достоверных сведений нет. Среди первых князей Раджпутов фигурируют имена, близкие к Пратихара и Чалукьям, но значит

¹ Об их происхождении от доарийских аграрных обществ мы уже говорили.

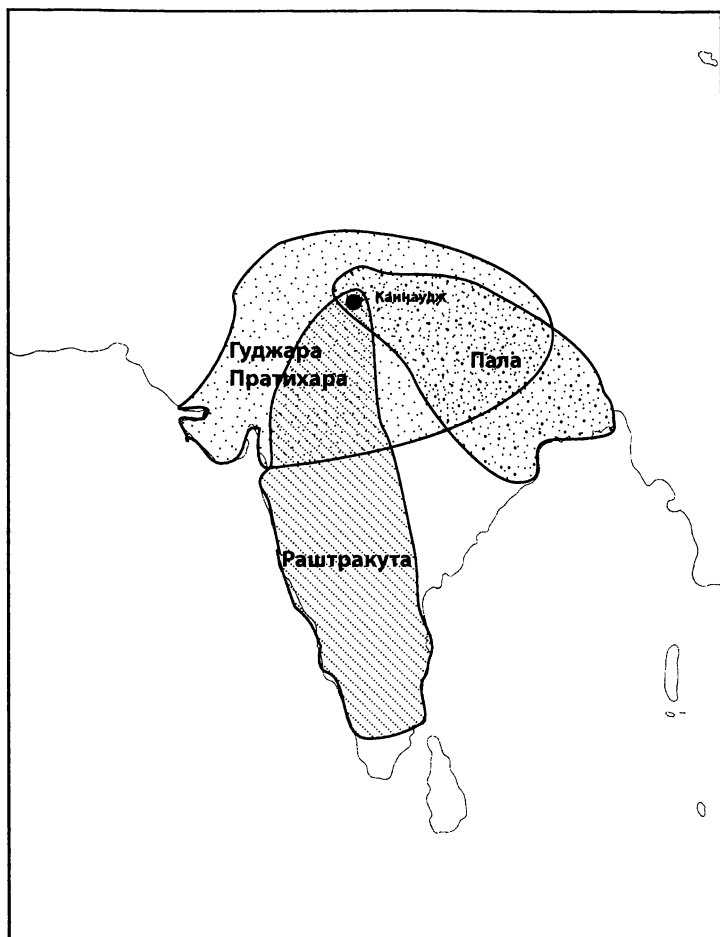
ли это, что данные династии были связаны между собой или нет, точно установить трудно. Индийские источники возводят происхождение Раджпутов к 36 кланам, 4 из которых дали начало четырем ветвям династии: Пратихара (Парихара), Чахамана (Чаухана), Чаулукья (Соланки) и Парамара (Павара). Все они, согласно легенде, являются потомками мифического персонажа, который помог мудрецу Васиште вернуть украденную у него другим мудрецом Вишвамитрой корову, способную исполнять желания. Васишта развел на горе Абу жертвенный огонь, откуда выпрыгнул герой Парамара, называемый также «Агникула» («рожденный из огня»), который вернул мудрецу корову и положил основание царям Раджпутов. Династия Раджпутов устойчиво ассоциируется с варной кшатриев и известна высоким боевым духом, отличающим Раджпутов на протяжении всей их истории.

Постепенно термин «раджпуты» стал распространяться не только на правящую династию, но и на народ Северной Индии, сложившийся вокруг правящего клана.

В случае нападения врага, когда ситуация казалась безвыходной, раджпуты практиковали массовое самоубийство посредством саможжения — джаухар, *jauhar*. Такой же поступок требовался и от женщин раджпутов, если им грозило стать добычей противника.

Раджпуты особенно почитали бога Солнца Сурью и божество Огня (ведического Агни). Одни роды раджпутов возводили себя к Сурье (солнцу), другие — к Агни (огню), третьи — к Чандре (луне). Эта особенность, а также ряд других стилистических деталей в поведении, обычаях и этике раджпутов привели историков к гипотезе о том, что они являются наследниками кочевых индоевропейских племен — либо саков, либо эфталитов, либо кушанов, вторгшихся в Индию из Центральной Азии в период между началом I и VI веками.

Относительно прямого солнцепоклонничества в Северной Индии существуют довольно разноречивые мнения, но не вызывает сомнения, что почитание бога Солнца Сурью было одним из самых распространенных культов, особенно в ранние периоды индийской истории. Ряд текстов говорит о существовании особой касты «брахманов Сакдвипы», то есть «скифских брахманов», которые некогда составляли единую религиозную общность с маздеистами, но после реформы Зороастра отделились от них и переехали в Северную Индию. В ведическом контексте они отождествили Солнце (Сурью) с Митрой, а также в некоторых случаях с Брахмой, одним из трех главных богов пуранического индуизма (Тримурти), который в отличие от Шивы и Вишну не получил персонифицированного деовионального куль-



Противостояние трех индийских государств за контроль над стратегическим центром Каннаудж (750–900)

та. Согласно гипотезе индийского историка Нагендраната Васу¹, эту функцию выполнял культ Сурьи, распространенный на всем про-

¹ Nagendranath Vasu. The Archaeological Survey of Mayurabhanja. Calcutta: Hare Press, 1912.

странстве Арьяварты. Именно по этой причине Ади Шанкара вводит Сурью в пантеон пяти главных богов индуизма, но не упоминает Брахму. Индийский астроном Варахирахира (505 – 587), также перечисляя наиболее распространенные в его время течения индуизма, называет «Бхагаватов, магов-сауров, покрывающих себя пеплом шайвов, поклонников Матрики (Шакти), одетых в белое джайнов и одетых в красное буддистов»¹. Это течение индуистов-сауров, солнцепоклонников, судя по всему, было не только династическим культом Раджпутов, но и одной из самых распространенных версий солярного индуизма в Арьяварте. Цари Раджпуты строили многочисленные храмы Митры-Сурьи в своих владениях и всячески поддерживали распространение его культа.

Раджпуты переняли от Гурджара-Пратихара миссию противодействия исламизации Индии, препятствуя волнам завоевателей, приходящим (как и сами предки раджпутов и гурджаров) из Центральной Азии, но теперь, как правило, уже обращенных арабами и персами в ислам. Ряд небольших княжеств Раджпутов сохранял свою индуистскую идентичность и после завоевания Северной Индии мусульманами, скрываясь в труднодоступных пустынях Раджастана и джунглях Центральной Индии.

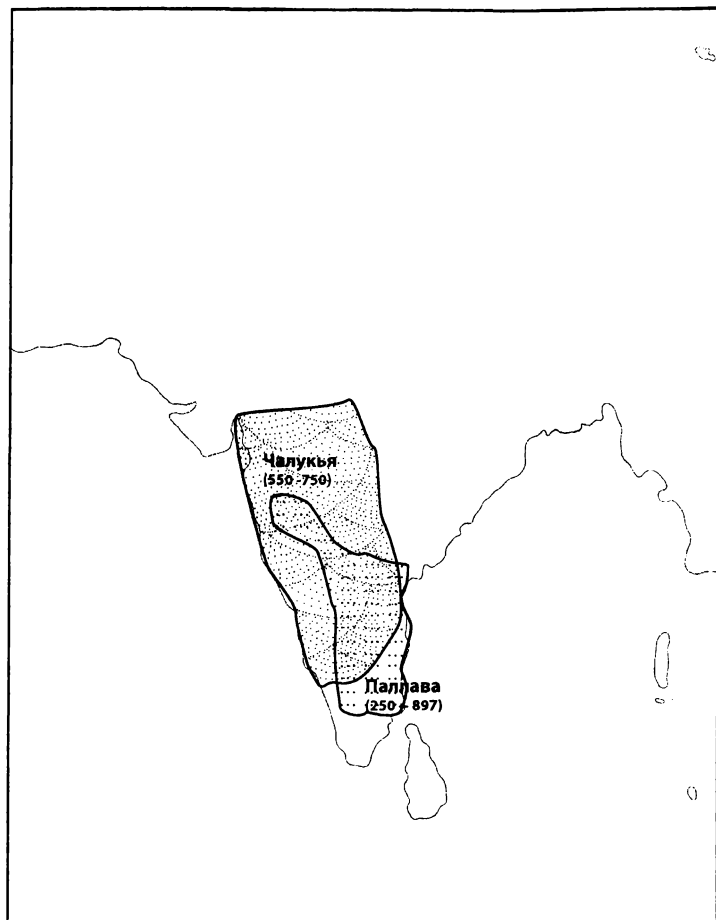
Глава 22. Гондвана: Центральная и Южная Индия в Средние века

Чалукья

В то же самое время на Декканском плоскогорье существовала еще одна устойчивая династия Чалукья, имевшая несколько ответвлений, главные из которых — Западные Чалукья (Чалукья Кальяны). Центром их земель были территории современных областей — Карнатака и Восточные Чалукья (Чалукья Венги). Первое историческое появление династии связано с периодом с VI века по 753 год, когда Чалукья Бадами правили значительной частью Деккана, пока не были побеждены Раштракутами. Но после 200 лет доминации Раштракутов их потомки снова вышли на сцену в 973 году, а в 1000 году царь Чалукья Тайлапа II практически восстановил раннюю державу Чалукья, сменившую Раштракутов, замкнув династически геополитическую преемственность держав Юго-Западной Индии. Западные Чалукья сохраняли свои позиции до XII века, пока их царство не было разгромлено новыми силами — преимущественно выходцами с дравидского юга — Хойсала, Пандья, Какатийя и Сеуна Ядава.

Восточные Чалукья, правившие на территориях, где преимущественно проживали дравиды тулугу, освободившись от контроля Раштракутов, сблизилась с дравидским княжеством династии Чола, и первый независимый правитель Восточных Чалукья был коронован царем Венги в 1000 году, после победы над телугу.

Правители династии Чалукья были индуистами, но также покровительствовали джайнизму (буддизм в Западном Деккане был не так распространен). При первых Чалукья Бадами в зоне их контроля активно распространялся вишнуизм, хотя строились храмы Шивы и Шакти. Особенно популярным среди дравидского населения и правителей Чалукья был бхактизм и шактизм. В период ранних Чалукья вводится институт дэвадаси (devadāsī), храмовых танцовщиц, считавшихся сакральными участницами религиозного культа, воплощениями женских божеств. Были распространены культы Семи Матерей и Богини плодородия Ладджа Гаури, популярного божества всего пространства индийского Деккана от Гуджарата до Карнатаки и Ан-



Дравидские государства Индии в Средние века

дра Прадеша. Ладджа Гаури изображалась как женщина с раздвинутыми ногами (в позе роженицы) и лотосом вместо головы.

Чола

Другим важным политическим образованием стало еще одно государство с дравидской династией Чола, с центром в современном

штате Тамил Наду. Тамильские правители Чола упоминаются уже в эпоху царя Ашоки. В том или ином качестве они непрерывно правили тамильскими территориями вплоть до XIII века. Ядром территорий Чола был бассейн реки Кавери, но с IX по XIII век Чола контролировали огромную территорию, расположенную южнее Тунгабхадра, установив свой контроль даже над сенгалезским королевством Шри-Ланка. Пиком их влияния является эпоха правления Раджараджа Чолы I и Раджендра Чола I (конец X — начало XI века). В тот период Чола построили настоящую Империю, включающую весь юг Индии и Цейлон и оказывающую влияние на значительные зоны Тихого океана (Малазия — Кадарам), где Чола подчинили династию Сальендра (Суматра). В XI веке Чола продвинулись на север, достигнув долины Ганга и одержав победу над Пала при Паталипутре.

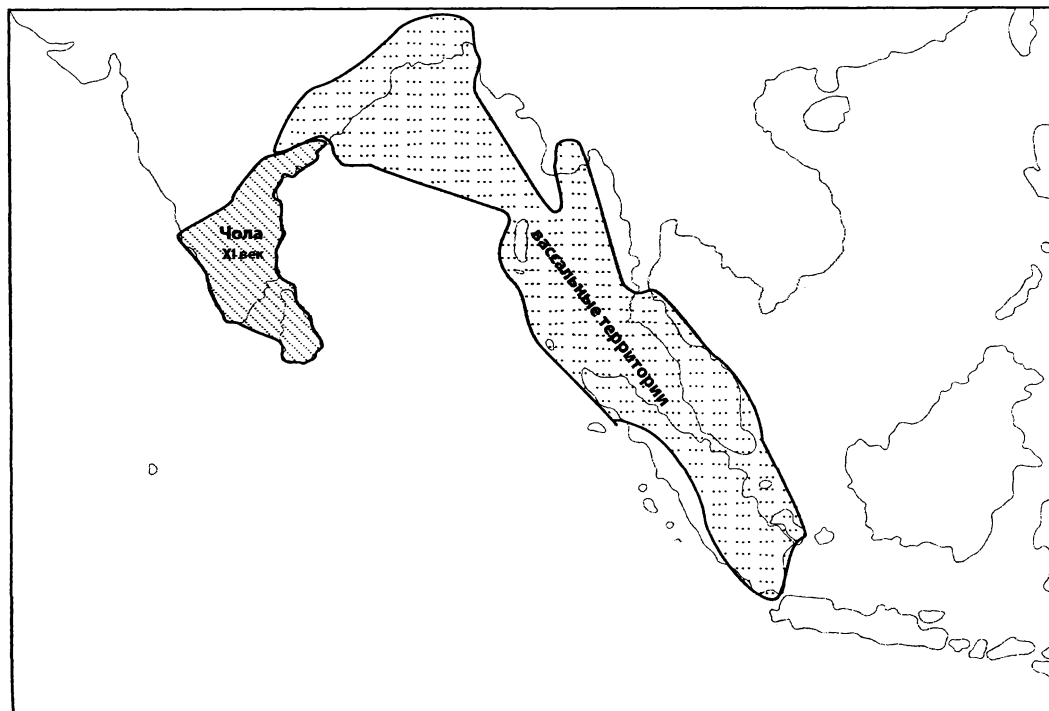
Чола были династией, строже других укорененной в классическом индуизме, которому оставались верными даже в те периоды, когда большинство индийских правителей предпочитало покровительство буддизму и джайнизму. Они были твердыми приверженцами шиваизма, ввели шиваитские каноны основных государственных и религиозных уложений. Цари Чола считали Шиву особым покровителем своего царства и почитали храмы Шивы как куладханама (kuladhanamā) — сакральную матрицу государства.

В тамильской литературе Сангам династия Чола упоминается среди древнейших родов правителей тамилы. Древнее царство Чола было покорено другими дравидскими династиями Паллава и Пандья.

Паллавы

Согласно некоторым тамильским источникам, Паллавы были потомками сына принца Чола Килли Валан и змеиной принцессы (наги) Пилли Валай, дочери царя змей Мании Паллава. Вариантом легенды является аналогичная история, где вместо принца выступает брахман Астватхама и та же принцесса нагов. Эта черта возведения своего рода к змеям является характерной для многих родов дравидской знати (в частности, для наири). По другой версии, род Паллава происходит от брака северного принца (индоевропейского индуса) и дравидской принцессы из древнего клана, правившего землями Андра Прадеш (династия Андра).

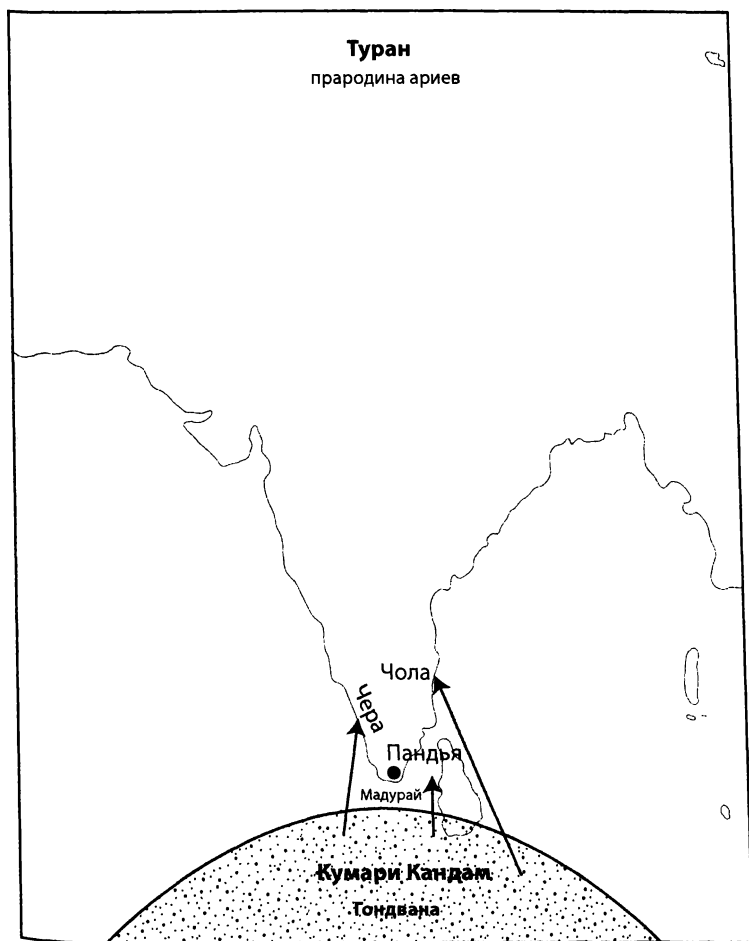
Пандья — также автохтонная тамильская династия (наряду с Чола и Чера она составляет тамильскую династическую триаду), традиционно правившая самой южной оконечностью индийского субконтинента (государство Пандья Наду) и считавшаяся продолжателями царственного рода, уходящего корнями к Императорам Кумари Кандам,



Дравидская Империя Чола и зависимые от нее территории и государства

затонувшего континента (Гондвана). Пандья известны в исторических хрониках с VI века до Р.Х. и сохраняли независимость вплоть до XVII по Р.Х. Изначально их столицей был порт Коркай, южный мыс Индии, затем ею стал другой город — Мадурай.

Первые известные правители Пандья были джайны, затем перешли в шиваизм и оставались преимущественно сторонниками этого на-



Мифологический континент
прародина дравидов Кумари Кандам,
откуда берут начало древние дравидские династии

правления пуранического индуизма. Пандья в период с III по VI век от Р.Х. оказались под контролем буддистской династии Калабхра, но в VI веке восстановили независимость и вторглись в государство ранних Чола.

Позднее Восточные Чола в 850 году воспользовались войнами Пандья и Паллава, восстановили свое могущество, что выразилось в победе Императора Адитьи I в 885 году над Паллавами и Пандья, включая захват их столицы — Мадурай. При Парантаке I они захватили Шри-Ланку, а затем наступил «золотой век» тамильской государственности. Чола успешно отражали атаки Западных Чалукья и сохраняли союз с Восточными Чалукья. Они помогли укрепиться конкурирующей с Чалукья династии Западного Деккана Хойсала, и тем самым способствовали гибели их державы.

Сами Чола сохраняли свою государственность вплоть до 1279 года, когда были окончательно (снова) захвачены тамильской династией Пандья, в битвах с которой прошел весь период с 1150 по 1280 год.

После этого Пандья укрепились на территориях юга Индии, включая Шри-Ланку, земли Чера и Телугу, покорив Хойсала на западе и Чола на востоке субконтинента. Тем самым они стали геополитическими наследниками Чола (еще раз повторив исторические события VI—IX веков).

Пандья, как и Чола, были последовательными индуистами и преимущественно шиваитами.

Глава 23. Адвайта-Веданта

Острый меч Шанкарачарьи

Период индийского Средневековья после падения династии Гуптов, в период Троецарствия (битвы за Каннаудж) и междоусобных битв за Деккан и господство нескольких дравидских династий на юге, в религиозной сфере продолжал линию брахманического ренессанса, явно обозначившегося при Гуптах. Это выражалось прежде всего в том, что постепенно усиливали свои позиции различные формы пуранического индуизма, планомерно вытеснявшие джайнизм и буддизм.

В период между концом державы Гуптов и началом исламских завоеваний Северной Индии мы видим в области религии следующие существенные процессы:

- окончательную систематизацию Веданты в форме законченного философского и метафизического учения Шанкары, получившего название Адвайта-Веданта;
- формирование метафизической оппозиции Адвайта-Веданте Шанкары со стороны философов-вайшнавов, разработавших стройную и альтернативную метафизику вишнуистского бхактизма (Вишишта-Веданта Рамануджи и Двайта-Веданта Мадхвы);
- догматическое оформление основных школ шиваизма;
- окончательное структурирование канонов шактизма и йога-тантры, включая буддизм Ваджраяны.

Ади Шанкара или Шанкарачарья (788 — 820), по преданию, родился на самом юге индийского субконтинента в местечке Калади, в современном штате Керала, который в ту эпоху находился в составе тамильского государства династии Чера. Его родители-брахманы долго были бездетными и молились в Триссуре в знаменитом шиваитском храме Вадакуннатхам Шиве, чтобы он послал им сына. Шива исполнил просьбу, и поэтому родители называли его одним из эпитетов Шивы — Шанкара. В индуистской традиции сам Шанкара считается аватарой бога Шивы, его воплощением. В юном возрасте Шанкара отправился на север Индии в поисках гуру. Там на берегах реки Нармада он встретил Говинду Бхагаватпаду, ученика гуру Гаудапада, которого и считают основным источником позднейшего учения Шан-

кары, полученного через Говинду. Шанкара стал санньясином, аскетом и изучал Веды и Упанишады, а также «Махабхарату» и особенно «Бхагавад-гиту». Постепенно он составил на основании своих знаний философский корпус, который считается полным и окончательным оформлением индийского Логоса и фигурирует под именем системы Адвайта-Веданты, прочно связанной с именем Шанкары.

Шанкара проповедовал свое учение в разных местах Северной и Центральной Индии — в Варанаси (Каши) на берегу Ганга, в Бадринате (Уттаракханде), Прайаге (Уттарпрадеш) и на берегу священной реки Нармада в городе Махишмати (Мадхьяпрадеш), где полемизировал с учителями другого направления индуистской ортодоксии — ритуалистской школы Мимансы, Кумарилла Бхатта и его учеником Мандана Мишра. Красноречие, глубина знаний и логическая стройность метафизических и текстологических доказательств Шанкары были настолько убедительны, что все его противники рано или поздно признавали его правоту и часто становились его последователями.

Полемика с Мандана Мишрой содержит в себе эпизод, свидетельствующий о том, что Шанкара был наделен сиддхами, магическими способностями, развитыми в ходе його-тантрической аскезы. Судьей в полемике с выдающимся представителем Мимансы Мандана Мишрой выступала его жена Убхья Бхарати. Признав полную победу Шанкары, она попросила его для окончательного закрепления обсудить с ней самой отдельные философские стороны метафизики пола, чрезвычайно важной для общей насыщенной гендерными ассоциациями и аллюзиями структуры индуизма. Ее расчет заключался в том, что, будучи аскетом-санньясином, Шанкарачарья продемонстрирует ограниченность своих познаний в деликатных вопросах отношения полов, и тем самым его идеологические позиции будут подорваны. Из этой щепетильной ситуации Шанкара выходит таким способом (полностью соответствующим историям про його-тантрических героев сиддхов и натхов, таких, как Горакхнатх и его ученики): он входит в состояние самадхи, покидает свое тело, проникает в тело только что умершего местного царя, у которого остались две вдовствующие жены, воскрешает это тело, исследует с восхищенными «женами» все тонкости отношений между полами, но когда те догадываются, что имеют дело не с их прежним супругом, а с кем-то еще, и отыскивают в лесу тело молодого санньясина, пребывающего в оцепенении и пытаются его сжечь, чтобы навсегда остаться с таким мудрым и полным сил супругом, при первом прикосновении пламени он возвращается в свое тело и оживает. Полученного опыта ему полностью хватает для того, чтобы выиграть полемику с Убхья Бхарати и тем

самым закрепить превосходство Адвайта-Веданты (Уттара Мимансы) над Мимансой (по крайней мере, в глазах своих последователей).

Шанкара путешествует по югу Индии, в Махараштре, Срисайламе, Карнатаке, Коллуре, вместе с царем Малайялы Судханвой пересекает Тамил Наду, Андхра Прадеш и Видарбху (по дороге его неоднократно атакуют представители радикальной шиваитской секты капалика, собираясь принести в жертву). Он посещает индуистские святыни на западе Индии в Саураштре. В Центральной Индии — в Уджайни (Мадхьяпрадеш) Шанкара побеждает в споре светил шиваитской метафизики, которые принимают Адвайта-Веданту, и в конце жизни снова возвращается на север в Гималаи. В Гималаях он триумфально вступает в храм Кедарнатха, имевший ворота по четырем сторонам света, куда входили мудрецы и садху, причем сквозь ворота юга, бывшие ранее закрытыми, так как до Шанкары с юга не приходил ни один заслуживающий этого имени мудрец, а затем, показав свое неизмеримое метафизическое превосходство, восходит на престол трансцендентной мудрости, установленный в центре храма.

По одной из версий, его могила — самадхи мандир (*samādhi mandir*), место, где он достиг махасамадхи (*mahāsamādhi*), расположена рядом с этим храмом Кедарнатха. По другой версии, он вернулся в родную Кералу и похоронен в шиваитском святилище Вадаккуннатхан в Трисуре. По третьей — его махасамадхи произошла в Тамил Наду — в Канчипураме. Большинство источников сходятся в том, что он умер в возрасте 33 лет.

Ади Шанкара при жизни (по некоторым версиям, это сделали позднее его прямые ученики) основал четыре влиятельных центра обучения и распространения Адвайта-Веданты (матха) — в четырех концах Индии: в Двараке на западе, Джаннагатха Пури на востоке, Срингери на юге и Бадрикашраме на севере. Путешествия Шанкары по сакральным местам индуизма и основанные им школы (матха) — некоторые существуют до настоящего времени — очерчивают *метафизическую географию Индии*, составляя ее параллельную карту — с отмеченными полюсами. И если принимать версию о его махасамадхи в Кедарнатхе (Гималаи), то главным полюсом этой карты становится крайний север индийской цивилизации, отмеченный также горой Кайласа, считающейся местопребыванием бога Шивы.

Часто можно услышать утверждение, что именно Шанкара заложил основы Адвайта-Веданты как законченной системы. Однако если внимательно присмотреться к его учению и к его истории, мы обнаружим несколько моментов, которые несколько скорректируют это представление.

Во-первых, как мы уже видели, индусы строят свой исторический нарратив совершенно иной логике, нежели европейские историки эпохи Модерна. Для них время является одним из фантомов, скрывающих под собой кристалл вечности. Поэтому только то знание может считаться авторитетным и истинным (а Адвайта-Веданта воспринимается в Индии как вершина ортодоксии), которое является вечным и содержит в себе вечность. Следовательно, Адвайта-Веданта связывается с Шанкарой метаисторически: отсюда представления о нем как о воплощении самого бога Шивы. Несмотря на факты полемики с шиваитами и на его постоянное акцентирование, что метафизическая истина Адвайта-Веданты не имеет предпочтений в выборе фигуры личного бога из ведического пантеона, учение Шанкары явно тяготеет к шиваизму. Показательно, что его теория панчадэвата, поклонения пяти главным богам, имеет трех богов шиваитского круга — Шиву, Ганешу и Лалиту (Шакти Шивы), а солнечный Сурья также часто отождествляется именно с Шивой.

Во-вторых, наряду с традицией считать годами жизни Шанкары 788 — 820, есть еще одна, не менее распространенная и авторитетная традиция, которая настаивает на том, что годы жизни Шанкары следует отодвинуть почти на тысячелетие (!) назад и принять дату 509 — 477 до Р.Х. Эта дата принята в западной матхе Адвайта-Веданты — в Двараке. Причем брахманы этой школы абсолютно убеждены, что именно эта хронология соответствует действительности, а иные даты ошибочны. Сама возможность обсуждать даты жизни исторического персонажа с разбросом мнений в тысячу лет представляется для западного историка чем-то выходящим за все рамки разумного. Однако если принять во внимание, что время есть просто один из аспектов майи, а все по-настоящему фундаментальное является вечным, то картина меняется: такая ранняя датировка иронично показывает, что учение Шанкары не имеет в себе ничего индивидуального и не затронуто стихией времени. Шанкарачарья воплощает в себе безличную и вневременную фигуру, значение и «древность» которой определяются только глубиной его истины. Так, вишнуиты подчас рассматривают не Кришну аватарой Вишну, а напротив, Вишну аватарой Кришны, а последователи Горакхнатха убеждены, что он был учителем всех трех богов Тримурти — Брахмы, Шивы и Вишну, которые именно от него получили высшие знания (как Индра от Праджапати в «Чхандогья Упанишаде»).

В-третьих, даже если принять, что Шанкара жил в VIII — IX веках от Р.Х., все имеющиеся о нем сведения говорят, что он получил знания от своего гуру Говинды Бхагаватпады и, соответственно, от инициатической цепи (парампары, *paramparā*), идущей к гуру самого Говин-

ды Бхагаватпады — Гаудападе. Но считать основателем Адвайта-Веданты Гаудападу, как делают некоторые западные историки, неверно, так как он, в свою очередь, передает ортодоксальную традицию Вед и Упанишад, где и следует искать Адвайту. *Адвайта* — это Логос Индии, а не учение Шанкарачарьи или Гаудапады. То, что прочитал Шанкара в Ригведе, Брихадараньяка-Упанишаде, «Бхагавад-гите» и «Брахмасутре» (а именно Веданту, «Бхагавад-гиту» и «Брахмасутру» он считал главными источниками метафизической истины), и является содержанием того, что там сообщается. И напротив, понять это как-то иначе — вот что представляет собой значительную сложность. В отличие от многих других священных текстов, мифов и религиозных доктрин, Веды и Упанишады, а тем более «Бхагавад-гита» и «Брахмасутра» представляют собой предельно ясно, досконально и подробно изложенные метафизические учения, где Логос и Мифос полностью дополняют и поддерживают друг друга, составляя одно целое. И эти Логос и Мифос на тысячу ладов повторяют главную центральную мысль о *недвойственности*. Веданта и является Адвайта-Ведантой, и Шанкара лишь напомнил об этом Индии.

Здесь только одно может вызывать вопрос: почему об этом потребовалось напоминать и почему это встретило такую полемику, а после смерти Шанкары и такую активную критику? Видимо, меч Адвайты Шанкары ударил в болезненную точку сложного ноологического процесса, когда глубинные структуры Логоса, альтернативного ведическому, вышли на новый виток реинтерпретации индуизма — как через шраманы, так и через «народный» индуизм бхактизма. В таком случае луч *вечности* упал на темные хитросплетения времени, попытавшиеся сделать иллюзию непроницаемой. Если мы примем учение Шанкары как полемику вечности со временем, военную операцию изначального солярного аполлонически-дионисийского индоевропейского Логоса Вед и Упанишад, мы лучше поймем его значение и его место в индийском историале. Но именно полемикой является все дело жизни Шанкары. Он противопоставляет кристальную структуру ортодоксального Логоса брахманизма всем тем тонким ухищрениям, которые накопились в индийской религиозной и социально-политической среде за долгие века тесного соседства и интенсивного диалога с внутренней альтернативой, с религией даса. И Шанкара представляет собой интеллектуального аватара, обнаруживающего свое присутствие в тот исторический момент, когда необходимо напомнить о том, что есть истина перед лицом сгущающейся иллюзии и эффективных стратегий реинтерпретации, непрерывно ведущейся черным Логосом плавно восстающего хтонического полюса Гондваны.

Это говорит Брахман

В формулировках Адвайта-Веданты Шанкарой следует отметить несколько важных пунктов.

Первое: теорию абсолютного и относительного. Она полностью и целиком содержится в Упанишадах, но у Шанкары предстает в особом ясном изложении.

Термины, которыми он пользуется, таковы: *вьявахара* (vyavahāra), *относительное* и *парамартха* (paramārtha), *абсолютное*. Этимология и использование в санскрите этих терминов, однако, далека от соответствующих им западных понятий. В слове «вьявахара» (vyavahāra) «vi» означает «различие», «ava» — сомнение, «hāra» — «снятие». В юридическом смысле это означает «снятие сомнений». Имеется в виду нечто прикладное, не автореферентное, требующее выяснения, разбирательства, соотнесения и т. д. Вьявахарика сатья (vyāvahāricā satya) — это истина (satya — дословно, то, что есть), неочевидная, требующая дополнительных обоснований. Неочевидная истина может оказаться ложью, но может и истиной. Главное, что она несамодостаточна.

Второй термин — *парамартха* (paramārtha) — также довольно далек этимологически от «абсолюта», что на латыни означает «освобожденное, отрешенное» — ab-solvere. Санскритское «парамартха» (paramārtha) образовано от приставки «param» — «высшее», нечто «сверх» чего-то, и «артха» (ārtha), означающее «вещь», «предмет», нечто конкретное и сущее. Показательно, что «артха» является символической целью жизни для третьей варны — вайшьев, имеющей дело с конкретными оформленными телесно вещами — пищей, ремесленными изделиями и т. д. Поэтому «парамартха» можно понять, как «высшее сущее» или «по-настоящему сущее», а можно и как то, что находится «выше сущего», за его пределом: по этой же схеме образованы термины «Пара-Брахман» (высший Брахман) и «Парам-Атман» (высшее «я»). «Парамартхика сатья» (pāramāthika satya), в таком случае, может пониматься как сущая истина, истина настоящая, а также высшая истина, истина, превышающая (param) все остальные истины.

В конце концов, вместо того, чтобы удерживать различные нюансы значений этих трудных понятий в разных языках (слову «абсолют» также достаточно сложно подобрать соответствие в славянских корнях и образованных на их основе терминах), можно пользоваться этими санскритскими выражениями, смысл которых будет проявляться как раз в контексте их использования в Адвайта-Веданте Шанкары.

Парамартха — это Брахман как он есть. А есть он, в первую очередь, как Ниргуна Брахман, то есть «никакой Брахман», Брахман без качеств, апофатический. Этот «никакой Брахман» является полным

аналогом Единого Плотина и неоплатоников, "Ев. Парамартха = "Ев. То, что по-настоящему является источником всего, что есть, того нет в том смысле, как есть все. Между этим пунктом Адвайты и первым началом неоплатонизма существует не просто аналогия, но метафизическое *тождество*: обе метафизические традиции хотят сказать строго одно и то же.

Вьявахара — это тоже Брахман, но на этот раз и как он есть, и как он не совсем есть. Это — сагуна Брахман, Брахман с качествами. Но здесь он Брахман не с какими-то качествами, а со всеми качествами вместе. Он есть Ишвара, явленный Брахман. Он есть Сат. Но он, будучи первым из всего, что есть, на самом деле вьявахара — второй, требующий до себя *еще чего-то* и живущий этим *чем-то*, причастностью к *чему-то*. Сагуна Брахман — генада, Ум неоплатоников, чистое Бытие.

Соотношение ниргуна Брахмана и сагуна Брахмана, парамартха и вьявахара — то, что действительно и по-настоящему важно. Это проблема соотношения Ума с его сверхумным Истоком. Для разумного существа ничего больше не имеет значения. Весь мир, Вселенная, человечество, пространство, время, события, страдания, спасение или перерождение, жизнь и смерть, добро и зло, поражение и победа — все это малозначимые акциденции фундаментальной проблемы. Все дальнейшее не имеет, строго говоря, никакого значения. Как абсолютно (парамартха) то, что абсолютно (парамартха)? И как относительно (вьявахара) то, что относительно (вьявахара)? Не просто решив, но, только задав себе этот вопрос, брахман выполняет свою миссию и оправдывает свое наличие, так как наличие мыслящего субъекта (человека) и есть постановка этого вопроса.

Шанкара замечает, что четыре классических формулы Упанишад —

- «*ayamātmā brahma*», «этот «я» есть Брахман» («Мундака Упанишада»);
- «*tattvamasi*», «ты есть То» («Чхандогья Упанишада»);
- «*aham brahmāsmi*», «я есмь Брахман» («Брихадараньяка Упанишада»);
- «*prajñānam brahma*» «сознание(мышление, мудрость) есть Брахман» («Айтарейя Упанишада») —

полностью противоречат обычному опыту и требуют выбора: либо верить шрути, либо себе. Индус выбирает шрути, и ему остается только сделать эти истины содержанием своего бытия, своей жизни, своего мышления.

Однако, строго говоря, это не относится к человеку: это говорит Брахман, сагуна Брахман, Нус, Сат, Чистое Бытие. В этом последний

секрет Адвайты, недвойственности. Человек здесь совершенно ни при чем, проблема парамартха и вявахаара решается не на уровне человека и даже ставится не на его уровне. Отношение Ума и апофатического Единого — единственный вопрос полноценной метафизики. И все остальное — лишь его следствие. Ниргуна Брахман и есть сагуна Брахман, и не есть он. Ниргуна Брахман содержит сагуна Брахмана в себе, но он содержит в себе, кроме того, и многое иное. Самое главное — он содержит в себе не-сагуна Брахмана. Сагуна Брахман как вявахаара (но *только* по отношению к ниргуна Брахману как парамартхе) *всегда* пребывает в ниргуна Брахмане — и когда он есть, и когда его нет. Так, следствие, по Адвайта-Веданте, *всегда* пребывает в причине. Но вот ниргуна Брахман в сагуна Брахмане (причина в следствии) пребывает *не всегда*, а только когда сагуна Брахман (следствие) есть. Так, бытие (Нус) выводится (вявахаара) из Единого ("Ев) в неоплатонизме. Так два суть одно, но не только одно, а еще и два.

Адвайта-антропология

Теперь возвращаемся к человеку, которого мы ранее поспешно вынесли за скобки в силу серьезности метафизической проблематики. Человек есть, и он мыслит. То, что он плохо прилажен к бытию и мыслит кое-как, не имеет большого значения: он — отражение великой метафизической проблемы и *есть* только потому, что *есть* сама эта проблема. Поэтому, невзирая на свое жалкое положение — урезанность и ограниченность присутствия в пространстве и времени — он сам есть не кто иной, как сагуна Брахман — в той мере, в какой он есть и сознателен, и вместе с тем он есть и ниргуна Брахман в той мере, в какой его бытие и сознание обоснованы (а не безосновательны). Он — следствие, в котором пребывает причина. Он — относительное (вявахаара), постулированное абсолютным (парамартхой).

Можно разделить недуюальную пару Адвайты на две половины, сказав: отношение дживатмана (человека) к сагуна Брахману *подобно* отношению сагуна Брахману к ниргуна Брахману. Но если включать *подобие*, то можно дробить всю траекторию еще пополам — и вести речь о гунах, состояниях сознания, танматрах, чакрах или о бесчисленных мирах, кальпах, адах (паталах), небесах (сваргах), перерождениях и цепочках юг с длинными и небрежно расставляемыми хвостами нулей. Это допустимо, но не имеет отношения к Адвайта-Веданте. В Адвайта-Веданте ничего не говорится о *подобии*. Там говорится прямо «Атман есть Брахман», относительное есть абсолют-

ное, вьявахара есть парамартха. Но относительное есть *относительное* только до той степени, пока оно не *знает* о том, что оно относительное, то есть пока оно считает себя «абсолютным», будучи на самом деле относительным. Как только относительное понимает, что оно относительно и по сравнению с чем (это главное!) оно является относительным, оно перестает им быть. Относителен не человек, *относителен Бог*. А раз так, то какое имеет значение, каков человек и вообще есть ли он? Если кто-то относительный есть, то это и есть Бог. И этот относительный Бог задается вопросом об абсолютном Боге, стремясь снять с себя свое сомнение.

Это и есть аджати вада (ajāti vāda) — учение о *несозданности*. Мир не есть ни страдание, ни иллюзия. Иллюзия — это его истина, а значит, она не иллюзорна. Иллюзорна, напротив, его истинность. То, что Брахман не создавал мира, является осью учения Шанкары. Он не создавал его и не проявлял себя, так как это не нужно и невозможно: если Единое единое, то Ему некому себя демонстрировать, ведь никого, кроме Него, нет. Но что же тогда то, что вокруг нас? Это то, чего нет, и оно *есть* именно в этом качестве и именно как то, чего нет. Если бы его не было, то вот *это* было бы иллюзией, как иллюзией, по мнению Шанкары, является нирвана буддистов или мокша джайнов. Майя *есть* в полном смысле слова, потому что все, что есть, может быть только майей. То, что не майя, того не может быть, но именно *майя* и указывает своим наличием на ниргуна Брахмана, потому что как же иначе ему изъяснить себя как не через игру складками майи?

Показательно, что Адвайта-Веданта не говорит о единстве и о Едином, но о недвойственном. И в этом фундаментальное превосходство индуизма над неоплатонизмом. Любое утверждение, если оно утверждение, в том числе и утверждение Единого, всегда есть постулирование двойственности. И именно в эту ловушку неизменно попадает любой монотеизм или монизм: стоит только поставить вопрос о Едином, как мы получаем дуализм. Поэтому Адвайта-Веданта ставит вопрос именно о двух — о сагуна Брахмане и ниргуна Брахмане (что то же самое: о Брахме и майе и даже о Шиве и Шакти), и никогда от этой пары не отступает. Отрицание относится именно к паре, к диаде, к Перводиаде, а другой диады нет, потому, что все диады сводятся к ней и только к ней. И видя диаду, — более того, видя диаду и только диаду *везде и во всем*, — Адвайта предлагает, не умножая ее в бесконечности зеркал и в количестве ничего не значащих нулей, которые всегда можно сократить до числа два, осмыслить ее *наперекор ей самой*, взорвав изнутри, но в то же время каким-то образом *сохранив* ее в новой восхитительной игре абсолютного с относительным как со *своим* инобытием.

от всех дуалистических онтологий) нет иного истока, кроме Брахмана. На этом строится адвайтамайявада (advaitamāyāvāda).

Ади Шанкара — это и есть сама Индия. То, что делает Индию Индией. Это — ее абсолютное, парамартха. Формула «Индия есть Шанкара» может рассматриваться как еще один из парадоксальных афоризмов Адвайта-Веданты, наряду с «джива есть Брахман». Такое сравнение чрезвычайно важно, поскольку оно заключает в себе снятие противоположного и внешне «очевидного» — как очевидна ложь, *mithyā* — наблюдения: Индия не есть Шанкара, так как на первый взгляд все противоречит этому и, как и в случае с авидьей, в глаза бросается *другая Индия*, то есть Гондвана. Но в этом и заключается адвайтистская сущность путешествий Шанкары с юга на север и с севера на юг, учреждение им четырех адвайтистских школ (матха) в четырех концах Индии: *Гондвана есть Арьяварта*, юг есть север, *вьявахара* есть парамартха. Адвайта не снимает двойственность, она снимает лишь *абсолютизацию двойственности* в двойственности, превращая двойственность в *относительную* двойственность. Поэтому Шанкара проявляется в Керале, поэтому он путешествует с принцем Малайалы по Тамил Наду, поэтому он заходит в северный храм Кадарната *через ворота юга*: он недвойственно включает юг в север, дравидов в ариев, невысшее в высшее, не нарушая при этом их дифференциала, но лишь указывая на его относительность. Именно в этом смысле Шанкара есть Индия, Индия недвойственна, абсолютна в той мере, в какой она включена в кристально солярную ортодоксальную изначальную и вечную метафизику Шанкарачарьи.

Глава 24. Анти-Адвайта

Рамануджа: ответный удар Вишишты

Метафизическая миссия Шанкары станет для нас особенно понятной не в свете того, что ей *предшествовало* (Веданта в целом и до него утверждала именно это адвайтистское учение), но в свете того, что *за ней последовало*. Шанкара своими путешествиями по Индии, своими диспутами, своими усилиями и текстами, своими проповедями **восстановил** структуры нозтической географии индийской цивилизации, с новой силой обозначил вечные ориентиры Вед и Упанишад. И это вызвало ответную реакцию *альтернативной* ноологической структуры. На сей раз, однако, это были не буддистские и не джайнские философы, не ритуалисты Мимансы, не материалисты чарвака и не дуалистические философы санхьи (к тому времени замещенной тантро-йогическими учениями и практиками, стоящими гораздо ближе к Адвайте). Самый серьезный ответ последовал из лагеря бхактов-вайшнавов, которые распознали в учении Шанкары тенденцию, способную фундаментально подорвать саму логику развертывания ряда ноологических процессов в персоналистических девициональных формах, которые постепенно принимал пуранический индуизм вишнуитского толка.

На Адвайта-Веданту Шанкары откликнулись два крупных вайшнавских метафизика и философа — Рамануджа (1077 — 1157)¹, развернувший против Шанкары хорошо продуманную систему Вишишта-Веданты, и Мадхва (1238 — 1317), построивший несколько позднее еще более радикальную модель Двайта-Веданты.

Когда мы говорим о том, что последовало Шанкаре, мы снова не имеем в виду хронологию. И поэтому более поздние учения X — XI веков (Бхаскара, Ядавапракша, теоретики тамильских альваров Ятхамуни и Ямуначарья) и фундаментальная систематизация Рамануджи (уроженец Мадраса в Тамил Наду), создавшего цельную систему Вишишта-Веданты в XII веке и школу шри-сампрадая (śrī saṃpradāya), должны быть рассмотрены также во вневременной перспективе: сами они, обосновывая свое учение, ссылаются на парампару (инициатическую цепь) древних гуру, уходящую в глубокую древность. Поэтому то, что Вишишта-Веданта и Двайта-Веданта идут после Адвайта-Веданты, следует понимать синхронически и в смысле логической последовательности, а эмоциональная подоплека и историческая «реактивность» (как ответ на вызов Адвайта-Веданты) яростного неприятия бхактистами-вишнуитами Шанкары лишь подчеркивает эту логически-синхроническую вторичность.

¹ По другой версии, даты его жизни 1017 — 1137.

Рамануджа ставит своей целью полное ниспровержение Адвайта-Веданты в ее метафизическом ядре. При этом он не просто атакует Веда и Упанишады, как поступили бы сторонники шрама, гетеродоксии или материалисты, имманентисты и чистые логики других школ индийской философии. Он опирается на Веда и Упанишады, то есть на те же источники, из которых исходит сам Шанкара, но стремится перетолковать их в прямо противоположном ключе. Это и делает Вишишта-Веданту столь семантически и метафизически нагруженной: альтернативный Логос стремится атаковать противника в самом ядре его мировоззрения. Титаны штурмуют Олимп, пробираясь к его сакральному центру.

Главным моментом учения Рамануджи является отрицание ниргуна Брахмана, апофатического Единого, "Ев неоплатоников. И как только это проделано, все остальное вытекает с железной логической обоснованностью. Есть только один Брахман, утверждает Вишишта-Веданта, это — сагуна Брахман, то есть личный Бог, Ишвара (Īśvara). Это о нем идет речь в Ведах и Упанишадах, и особенно в «Бхагавад-гите». Это — личный Бог, последний, главный и единственный, за которым, *наг* которым и *прежде* которого нет ничего. Он есть Вишну, хотя может называться и иными именами, и даже всеми именами вообще, но речь идет о Вишну, и только о нем.

Кроме сагуна Брахмана — Ишвары, личного Бога, есть несознающий мир (джагат) и существа, наделенные сознанием (дживы). Все три инстанции вполне действительны и обладают онтологией, но отношение к бытию у них различно. Ишвара — тот, кто является центром бытия, его подателем, хранителем и в определенные периоды уничтожителем (в отношении вторичных форм перед лицом первичных). Дживы и джагат относятся к тем, кто получают бытие через майю Ишвары, которая является его творящей силой.

Дживы, сознательные сущности, *отличные* от Ишвары, и в этом состоит их природа. Это отличие составляет сущность Вишишта-Веданты и в корне отличает ее от Адвайта-Веданты. Отличие дживы от Ишвары не иллюзия, но *действительность*. Это — онто-логос, причем основной для структуры мира. Майя здесь *только* реальна, а не реально-нереальна (как в адвайтамайяваде). Она не иллюзия ни в каком смысле и полностью реальна во всех смыслах. Дживы и Ишвара составляют два извода бытия — принципиального и периферийного, которые не могут слиться и отождествиться без того, чтобы разрушить саму основу онтологии, состоящую в нерушимости трех отношений:

- Ишвара не есть джива,
- Ишвара не есть джагат,
- джива не есть джагат.

Все вместе это — Брахман. При этом в Брахмане Ишвара есть сущность, а джива и джагат — акциденции. Ишвара есть Ум и бытие. Дживы и джагат суть его акцидентальные изводы.

Из этого следует фундаментальный вывод: джива *никогда* не может стать Ишварой, поэтому все дживы, даже дживы освобожденных (мукти), великих гуру и подвижников в чем-то, но *отличны* от Ишвары. Они всегда находятся на *периферии*, даже если расположены на ближайшей к Ишваре орбите. Максимум, чего способна достичь джива — это *сто-пы Вишну*, к которым она может благоговейно припасть. Поэтому единственный путь — путь бхакти-йоги, абсолютной и полной деовоциональной преданности (прапатти, grāpatī), то есть буквальной передачи себя (дживы) в руки Ишвары, Бога. Все остальные пути — и особенно дхьяна-йога и джнана-йога (путь созерцания и мышления), на которых настаивает приоритетно Адвайта-Веданта, — недействительны и могут служить лишь дополнениями к пути бхакти.

Ишвара находится внутри сознательных (живых) существ, а они все находятся в нем. Но они никогда не тождественны друг другу, причем не не тождественны и тождественны, а *только не тождественны* и не могут быть тождественны ни в каком смысле, так как это немедленно обрушило бы одно из отношений, на которых держится онтология, метафизика и космология Вишишты. Джагат как мир несознающего сущего понимается в Вишишта-Веданте как пракрити санкхьи.

Отталкиваясь от такой установки, Рамануджа, следуя по стопам Шанкары, перетолковывает все основные тезисы Вед и Веданты в Вишишта-оптике, настаивая на том, что все эти тезисы абсолютно верны, включая и тезис о том, что Брахман (сагуна Брахман, естественно) является не только действительной (nimitta kāraṇatva), но и материальной (upādāna kāraṇatva) причиной мира. Однако единство этих причин никогда не приводит к их полной интеграции, так как дистанция между ними в их следствиях и, соответственно, в самом их источке является необходимым и базовым *дифференциалом*, делающим мир возможным и действительно существующим.

Вся основательная и прекрасно разработанная философия Вишишта-Веданты на самом деле строится на безупречной логике и отточенной метафизической ясности, но только после того, как принят главный тезис — тезис о единственности сагуна Брахмана, то есть о том, что высшим и последним, абсолютным началом является чистое Бытие, сат (sat). После этого вся картина онтологии строится строго по логике Вишишты, так как она и есть последовательное и убедительное развертывание всех выводов, содержащихся в главной посылке.

Дело в том, что инстанция ниргуна Брахмана фундаментально релятивизирует Ишвару (сагуна Брахмана) и ставит во главу угла метафизи-

ческую сверхличностную проблему отношения между собой двух аспектов самого Брахмана — ниргуна и сагуна. В этом суть Адвайты. Только этот диалог имеет смысл и определяет то, что есть. Только он и составляет Адвайту, когда есть два (сагуна Брахман и ниргуна Брахман), но они не только два, но и не-два. Высшая личность Ишвары мыслится здесь недуально, как личность и неличность одновременно, причем неличность включает и вбирает в себя личность как причина следствие. Отсюда вытекает панчадэвата Шанкары: так как Брахман фундаментально не личность (хотя одновременно и акцидентально, инклюзивно, и личность тоже), любого из пяти главных богов (Шиву, Вишну, Лалитху-Дэви, Ганешу и Сурья) можно ставить в центр (располагая остальных четырех по четырем сторонам света от центра), и эта произвольность принципиальна. Шиваит Шанкара не настаивает на Шиве, и именно потому, что он не настаивает на нем, он и есть *настоящий шиваит*. Суть личности Шивы в том, что она недвойственна и сверхличностна, будучи лишь адвайтическим указанием на ниргуну Брахмана. Если это понять, то на это место — в центре панчадэвата — можно поставить и Вишну. Но это уже не Вишну вишнуизма и Рамануджи — это Вишну Адвайта-Веданты, чья личность есть маска безличного ниргуна Брахмана. Рамануджа атакует именно этот подход — не Шиву, но ниргуна Брахмана как надличностное апофатическое измерение Абсолюта.

Но в таком случае вся картина онтологии резко меняется. В Адвайте джива легко отождествлялась с Брахманом (Атман есть Брахман) — причем полностью, а иллюзорность иллюзии превращалась в конструктивную истину (адвайтамайявада) именно потому, что *настоящая* проблематика разворачивалась в паре сагуна Брахман (Ишвара)/ ниргуна Брахман. Джива же была лишь *отголоском* этого диалога, отдельным звуком в его тончайшей диалектической игре. У дживы не было самостоятельного бытия, не было личности, *радикально отличной* от личности Ишвары, именно потому, что Ишвара в Адвайте есть вопрос, а не ответ, व्याвахара, а не парамартха. Как только внимание переносится на проблему соотношения бытия с небытием, а не частного бытия с чистым бытием, то проблема соотношения частного бытия с чистым бытием автоматически полностью снимается. Никакой разницы между Ишварой и дживой больше нет, так как *джива есть не что иное, как момент Ишвары*, обретающий смысл и значение, а, следовательно, становящийся онто-логосом, лишь в полной структуре сагуна Брахмы, озабоченного не своими моментами, а тем, что находится до него, выше него и прежде него. Бхакты или не бхакты для сагуны Брахмы ничто, так как *сам он есть момент диалектики чего-то, фундаментально его превосходящего*. Брахманы адвайта-ведантисты и есть Ишвара, решающий тончайшую дилемму своего отношения с ниргуной Брахмой.

Если *иные* дживы (не брахманы), как иные моменты Ишвары, в этот процесс не вовлечены, то они утрачивают для метафизики всякий интерес — как не имеет большого значения джагат сам по себе, мир неосознающих (ничего или почти ничего) неодушевленных стихий. Человек в таком случае также не представляет собой никакого самостоятельного бытия или смысла, будучи *сечением* сагуна Брахма, который и сам стоит под вопросом. Поэтому полная метафизика понимает высшее тождество *буквально*, и не как то, что относится прежде всего к человеку, но как то, что относится только и исключительно к Ишваре, утверждающему истину адвайты: *сагуна Брахма есть ниргуна Брахма*. Вот это принципиально и предопределяет все те онтологические структуры, которые *включены* в Ишвару (в том числе дживы и адживы, то есть моменты джагата).

В Вишишта-Веданте Рамануджи мы видим первую обобщенную и детально проработанную систематизацию чрезвычайно важного и широкого явления индийской цивилизации, уже отчасти намеченную ранее: антиметафизический (антиведический по сути, но не по форме, антиадвайтический, и на сей раз эксплицитно) смысл бхактизма, и в первую очередь, вишнуизма, что в гаудия-вайшнавском (*gaudīya vaiṣṇavism*) кришнаизме Чайтаньи (1486 — 1534) и, в частности, в его современном ответвлении — широко распространенной секте Сознания Кришны — достигнет своего расцвета. Тамильский фактор здесь не случаен: это тонко дает о себе знать восстание Гондваны, альтернативного Логоса Индии.

Мадхва и его Двайта: Логос титанов

Своей кульминации антиадвайтистский и, по сути, глубинно антиведический бхакти-вишнуизм достигает в XIII веке, то есть в эпоху конца индийского Средневековья. Это выражено в еще одной форме толкования Веданты в радикальной оппозиции Шанкарачарье, которая получила название Двайта-Ведантизма. Его основателем был вишнуистский гуру Мадхвачарья¹ (1199 — 1278), считавшийся аватарой бога ветра Вайю. Все исследователи сходятся в том, что система Мадхвы является дуалистической, но следует внимательнее присмотреться к тому, *что собственно* мы понимаем под дуализмом конкретно в этом случае. На примере христианских гностиков², зороастрийцев и манихеев³ мы видели, насколько различным может быть значение, вклады-

¹ Индийская традиция именует его также Пурна Прагнья и Ананда Тиртха.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

ваемое в это понятие. О каком дуализме идет речь в случае эксплицитного дуализма Двайты-Веданты, которая так и называется — «учение о двойственном прочтении Упанишад»? Мы добавили бы — «учение о двойственном прочтении недвойственных Упанишад» (с чем, впрочем, согласен и известный современный индийский философ Сарвепалли Радхакришнан, осторожно замечающий, что Мадхва скорее опирается на учение пуранического индуизма, чем на Веда и Упанишад, толкование которых в его случае основано на серьезных натяжках¹).

Дуализм Двайты состоит в следующем: он утверждает фундаментальное и непреодолимое различие природ между Творцом (Вишну, Ишвара) и творением (дживы, джагат). Мир полностью истинен и не является иллюзией ни в каком смысле. Истинен субъект (джива, мыслящая душа) и истинен объект (джагат). Между субъектом и объектом Мадхва постулирует практически картезианский дуализм: и субъект и объект созданы высшей Личностью, Вишну, Богом-Творцом как нечто *раздельное*, поэтому дистанция между ними составляет основу космологии. При этом субъект может постигать мир с опорой на три пранама (praṇāma) — авторитет священных текстов (шрути, śruti), рациональные выводы (анумана, anumāna) и данные внешних чувств (пратьякша, pratyakṣa). Это постижение в целом должно соответствовать строгим законам логики², согласно которой, один есть *только* один, и ни в коем случае не два, а два есть два, и *ни в коем случае* не один. Этот принцип следует применять ко всем трем пранамам — и к интерпретации шрути, и к рациональной деятельности, и к чувственным ощущениям (горячо — это не холодно, страдание — это не наслаждение и т. д.).

Другой фундаментальный дуализм существует между дживой и Ишварой, которые *никогда* не могут быть отождествлены. Ишвара, Вишну, личный Бог-Творец есть сватантра таттва (svatantra-tattva), *независимое бытие*, и в этом свойстве состоит его идентичность. Человек и мир суть асватантра таттва (asvatantra-tattva) или паратантра таттва (paratantra-tattva), то есть зависимое (от Ишвары) бытие, а это, в свою очередь, основа их идентичности. Неслиянность этих идентичностей составляет дуалистическую онтологию Двайты.

Сам Мадхва вводит еще две формы (дуального) различия — различие между двумя неодушевленными вещами (например, гунами или элементами, бхути философии санкхьи) и между двумя сознательными сущностями (дживами). Эти идентичности также радикально дуальны, так как без этого невозможно определение индивидуальности каждого, а поскольку ничто из основанного на логике идентичностей не является иллюзией, то и это различие является неснимаемым:

¹ Радхакришнан С. История индийской философии. Т. 2. М.: Миф, 1993.

² Это намного ближе к европейской логике Аристотеля, чем к индийской.

каждое существо и каждый предмет уникальны и неповторимы, хотя и созданы одним Началом. Таким образом, мы получаем пятикратный дуализм, включающий пять неснимаемых и абсолютно реальных различий:

- между Ишварой и джагатом,
- между Ишварой и дживой,
- между дживой и джагатом,
- между дживой и дживой,
- между джагатом и джагатом.

Пять дуальностей формируют структуру множественной онтологии, где доминирует принцип тождества и различия как абсолютизированной версии логики, точно воспроизводящей как логику Аристотеля, так и космологию европейского научного мировоззрения, на этой логике, примененной к космологии, основанной.

В такой картине мира все становится относительным: джива может относительно улучшить свое положение, если обратится с полной преданностью и почитанием к Ишваре, а может относительно ухудшить, если будет захвачена бездушными стихиями джагата или отвлекающими коммуникациями с другими дживами. Но в любом случае ее индивидуальность абсолютна и неснимаема — между природой Ишвары-Вишну и дживы лежит *непреодолимая* бездна. Счастливые и преданные личному Господу души могут наслаждаться видением его божественных лотосоподобных стоп. Другие дживы обречены на скитания в мирах сансары и перерождения.

Итак, метафизически дуализм Мадхвы есть дуализм пяти осей — главная из них есть ось Творец/творение, сватантра/ паратантра (включающая в себя дуализм джива/Ишвара и джагат/Ишвара), но и остальные оси — расположенные уже внутри паратантры — не менее фундаментальны. Совершенно очевидно, мы имеем дело с картиной онтологии, не просто весьма далекой от гностицизма и зороастризма, но вообще к ним никакого отношения не имеющей. Однако мы можем, напротив, заметить сходство с другой моделью теологии и метафизики, которая определяется как *монотеизм*, то есть единобожие и соответствующий ему креационизм — идея неснимаемого онтологического различия между бытием Творца и бытием творения¹. Двайта-Веданта Мадхвы, бхактизм и девициональность оказываются прямым аналогом, более того, строго тождественной онтологической и теологической установкой классических метафизик монотеизма — как иудейского, так и христианского и исламского. Поэтому историки философии и религии выдвинули идею о том, что Двайта-Веданта представляет собой следствие

¹ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002; Он же. Пост-философия. М.: Евразийское движение, 2009.

влияния христианства, получившего к концу Средневековья незначительное распространение на юго-западе Индии, или ислама, постепенно усиливающего свои позиции на севере. С христианством Двайта-Веданту пытаются связать и те, кто подчеркивает значение бога ветра Вайю, играющего в учении Мадхвачарьи роль принципиального посланника Вишну в тварный мир паратантры (функциональный аналог Мессии). Отсюда понятным становится представление о том, что сам Мадхва был аватарой Вайю, так как он принес людям новое учение. Полностью такого влияния исключить нельзя, но все же оно, если и имело место, то представляло собой нечто второстепенное и несущественное, так как вся структура доктрины Двайта-Веданты основана на индуистских источниках и оперирует с индуистскими теориями, богами, терминами и представлениями. Намного важнее другое: метафизическое тождество индуистского радикального дуализма и средиземноморского (или пограничного со Средиземноморским культурным кругом) монотеизма. Двайта строилась на прямом и последовательном отрицании Адвайты. И это отрицание, строго сопряженное с последовательным и неуклонным дуализмом, привело нас напрямую к ноологической *метафизике монотеизма* — вплоть до того, что всерьез поставлен вопрос о влиянии монотеистических религий на Мадхву. Это фундаментальное по своему значению наблюдение: отрицание недвойственности приводит одновременно к двум — формально взаимоисключающим — выводам — к дуализму (Двайта) и монотеизму. Причем обе эти формы — и Двайта, и монотеизм — на практике единодушно постулируют бхактизм, преданность, девициональность как основу религиозного культа, отрицают возможность полного слияния с Богом и, что особенно заметно в случае христианства (в его западноевропейской католической и особенно протестантской версии), ведут к научной картине мира, построенной на атомизме, индивидуализме, рационализме (картезианского толка), а позднее к материализму, то есть к Модерну¹. А эту форму мы опознали как выражение контратаки титанов и наступление черного Логоса Кибелы на цитадель солярных индоевропейских богов. И если теперь мы обратимся к семитскому культурному кругу и сложным метаморфозам семитского Логоса в иудаизме и исламе (а также к его влиянию на выработку христианских догматов), то мы увидим, что и в нем так или иначе монотеистические тенденции строились *вокруг титанического начала* (качественно и многократно смягченного впоследствии неоплатонизмом Средиземноморской культуры и световой метафизикой иранизма)². А это начало уходило корнями в глубину тех культур, которые сложились намного раньше собственно монотеистических религий и до

¹ Дугин А.Г. Постфилософия.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

прихода в Средиземноморский регион индоевропейских народов Турана. То есть и там мы имеем дело не столько с новаторским историческим явлением, сколько с обретением новой формы *древнего* ноологического начала, так или иначе сопряженного с культами Великой Матери и ее титанического квазимужского воплощения. Точно так же и европейский Модерн в своей типологической парадигмальной сущности предстал перед нами как новое издание черной философии, чьи корни уходят в глубочайшую древность — как к древнекельтской цивилизации (кельто-Модерн¹), так и к еще более архаическим культурным пластам².

То, что мы в Индии видим в интеллектуально отточенной философии Двайта-Веданты, так прозрачно напоминающей и монотеизм, и научную картину мира европейского Просвещения, скорее всего, является не внешним влиянием христиан или мусульман, но, напротив, глубоко автохтонным явлением, в котором воплощается бросок титанического Логоса самой доведической доарийской Индии, утонченный всплеск нового издания «асуравады», движение змея глубин, метафизики Гондваны, которая вторглась в центр ведического ядра с тем, чтобы ответным и обратным образом перетолковать принципы, послужившие основой инклюзивной, но на сей раз *солярной*, небесной, световой доктрины Шанкары.

Здесь мы видим, таким образом, ясное проявление того процесса, который замечен уже в пураническом индуизме, в изначальном бхактизме и кришнаитских версиях Тантры: параллельная религия даса включалась в тонкую игру интерпретации, которую Арьяварта навязала Гондване. И Двайта-Веданта в этом смысле стала кульминацией этого процесса, его пиком. Отныне вишнуизм и бхактизм, а также все течения индийской философии и мистики, обращающиеся, так или иначе, к Мадхве и Раманудже, будут отмечены этим метафизическим признаком, который стал очевиден при совершении фронтальной атаки на Адвайта-Веданту Шанкары. Следовательно, структура индийской ноологии и геософии получила важнейшее и чрезвычайно выразительное уточнение. В битве дэвов и асуров появилось новое четко определенное поле сражения: Адвайта против Двайты (и Вишишты, которая, по сути, есть умеренная и смягченная форма той же Двайты).

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

**Часть 4. Буддизм.
Махаяна —
индийская
философия
Нового Начала**

Глава 25. Трансформации буддистской метафизики

Абхидхарма: буддистский Логос

Хотя буддизм в Индии, как мы видели, представляет собой линию Логоса шраманы, существенно отличающуюся от магистрального пути брахманизма (Вед и Упанишад), становление буддистской метафизики имело несколько этапов и направлений, и в ряде случаев можно зафиксировать как ее сближение с брахманизмом, так и удаление от него. Эта тема заслуживает особого рассмотрения, так как буддизм, будучи гетеродоксальным выражением индийской цивилизации, несет в себе, тем не менее, значительное число чисто индийских черт и коренится в единой историко-культурной матрице.

Буддизм в Индии существовал с V века до Р.Х. вплоть до XIII века по Р.Х., то есть почти два тысячелетия, и за этот период он разветвлялся на множество различных направлений и школ: одни следовали друг за другом, другие сосуществовали друг с другом, третьи возникали через объединение или взаимовлияние разных направлений, четвертые исчезали со временем, тогда как пятые сохранялись чрезвычайно долго, а некоторые даже до настоящего времени. В период возрождения брахманизма — в эпоху Гуптов, и вплоть до исламских завоеваний — буддизм постепенно уступал позиции индуизму, смещаясь либо на периферию индийского пространства (в Непал на северо-востоке, в Афганистан и Центральную Азию — на северо-западе, на Шри-Ланку на юге), либо вообще за его пределы — в Тибет, Китай, Вьетнам, Японию и т. д., где возникали оригинальные формы, в значительной степени рождающиеся из сочетания индийского учения с местными религиями и философиями.

Первое различие, которое надо сделать, сопоставляя буддистский Логос с Логосом брахманической ортодоксии, это разделение буддизма на Хинаяну (Hīnayāna — Малая Колесница) и Махаяну (Mahāyāna — Большая Колесница). Как совершенно справедливо подчеркивает Е.А. Торчинов в своем глубоком и полном труде «Введение в буддологию»¹, эти два течения не следует рассматривать в

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

духе обычных интерпретаций историков религии: первое — как синоним «чистого и изначального буддизма», второе — как его позднейшее перерождение в синкретическую религию, вобравшую в себя элементы народных культов и небуддистских традиций¹. Термин «Хинаяна» был введен представителями Махаяны как уничижительный, тогда как сами «хинаянисты» так себя никогда не называли и использовали в качестве самоназвания «Тхеравада» (Theravāda — дословно «Учение Старейших»). С этой поправкой, однако, можно принять выражение «Хинаяна», как это принято в истории религий.

Буддистская философия, поясняющая доктринальные аспекты этого учения, называется Абхидхармой (Abhidharma — дословно, «Великий Закон»), и именно в этом сегменте религии концентрируются ее ноологические структурные принципы. Поэтому мы будем обращать внимание именно на нее.

Хинаяна: путем отрицания

Основные принципы Хинаяны оформляются на Шри-Ланке в 80-е годы до Р.Х., когда окончательно складывается буддистский канон — «Трипитака» (Tripiṭaka — дословно «Три Корзины»), содержащий главные положения этого учения. Но в этот же самый период были составлены и древнейшие тексты традиции Махаяны (например, «Аштахасарика Праджняпарамита сутра» или кратко «Праджняпарамита», Prajñāpāramitā — дословно «Трансцендентная Мудрость»). Поэтому можно считать, что оба направления развились на основе раннего буддизма параллельно, но их метафизика была ориентирована с самого начала по совершенно разным ноологическим маршрутам.

Нормативной фигурой Хинаяны является *архат* (arhat — дословно «достойный»), которым считается монах, освободившийся от уз *сансары* (saṃsāra — дословно «блуждание, странствование», что интерпретировалось как «колесо перевоплощений») и достигший *нирваны* (nirvāṇa — дословно «утасание», «остановка», «прекращение»). При этом подчеркивается, что он достигает этого через опору на собственные силы, то есть является *прагьека-буггой*, pratyeka-buddha — дословно «ставшим Буддой через себя самого». Другое наименование буддиста — *шравака*, śrāvaka — дословно «слушающий» (имеется в виду, «слушающий учение Будды»). Будда считался первым архатом, достигшим nirvāṇa и указавшим другим путь к ней.

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 48.

Царевич Сиддхартха считается здесь простым человеком, через монашеское подвижничество покинувшим сансару и завещавшим своим последователям Воссьмеричный Путь. Тхеравадины считали, что буддистом может быть только монах, соблюдающий все правила буддистского монашеского кодекса (Винаи, Vinaya), поэтому миряне рассматривались как существа, не способные достичь выхода из сансары, но лишь несколько улучшить свою карму и создать условия для того, чтобы в следующей жизни воплотиться монахом. Буддисты Хинаяны настаивали на том, чтобы все исповедующие эту религию жили в рамках монашеского общежития (сангха, saṃgha).

С метафизической точки зрения, Хинаяна жестко настаивала:

- на небытии «я» (анатмавада, anātmavāda — «учение об отсутствии атмана»);
- на ограниченном статусе богов (представляющих собой особые регионы сансары, где за счет иллюзии блаженства выход в нирвану предельно затруднен);
- на отвержении всех индуистских идей, богов, обрядов и теорий, Вед и Упанишад;
- на отказе от варн;
- на признании за женщинами полного равенства с мужчинами в вопросах достижения архатства;
- на понимании мира как перманентного становления при отсутствии каких бы то ни было постоянных сущностей.

Таким образом, это учение представляло собой своеобразный *нигилизм* в отношении индуизма — не только по форме, но и по метафизическому содержанию. Термин «настика» как раз и подчеркивает эту нигилистическую сущность изначального буддистского учения. Здесь эксплицитно отрицались Атман, Брахман, их тождество, сакральный мир и недвойственность проявления (адвайта майявада). Именно Хинаяна представляет собой, таким образом, *прямую противоположность брахманической ортодоксии*. Если учесть это свойство Хинаяны, то можно не столько исторически и хронологически, сколько ноологически согласиться с теми, кто рассматривает именно это направление в наибольшей степени соответствующим изначальному буддизму как фундаментальному выражению метафизики шраманы, то есть индийского Логоса, *альтернативного* брахманическому. И соответственно, именно с теми моментами, которые составляют структурный остов учения Хинаяны, индуисты и вели свои самые ожесточенные и принципиальные полемики и споры. При всей гибкости брахманической герменевтики такие прямые и четко оформленные отрицания самих основ индуизма никак не могли быть инклюзивно инкорпорированы в ортодоксию.

К Хинаяне принято относить две классические школы — вайбхашику (vaibhāṣikā) и саутрантику (sautrāntika). Они, в свою очередь, толковали некоторые общехинаянические принципы по-разному. Вайбхашика¹ рассматривает внешний мир (буддизм утверждает, что он состоит из потока дхарм — минимальных моментов) как безусловно существующий, отсюда другое название этого учения — сарвастивада (sarvāstivāda — дословно «учение о том, что все, что есть, есть на самом деле»). Каждому моменту объективного мира соответствуют момент субъективного мира, что составляет строгий параллелизм: сознание (субъект) есть четкое зеркало объекта. Причем все это постоянно изменяется, пребывая в вечном становлении. Одним из крупнейших теоретиков учения вайбхашики был буддистский философ IV века по Р.Х. Васубундху, изложивший на основании традиции сарвастивады свою версию Абхидхармы. В этом понимании мира мы видим ярко выраженный субъект-объектный дуализм (правда, рассматривающий субъекта как нечто изменяющееся и преходящее), позитивизм, и даже материализм или субстанциализм, абсолютизирующий время и становление в ущерб вечности и неизменным сущностям (архетипам). Такая философская модель чрезвычайно близка к теориям мыслителей и ученых европейского Нового времени, а с ноологической точки зрения, точно соответствует черной философии и Логосу Великой Матери.

Другим магистральным направлением Хинаяны является саутрантика (sautrāntika — от слова «сутра», священные буддистские тексты). Ее приверженцы подобно буквалистам иных религий (в частности, исламским захиритам и салафитам²) настаивали на том, что признавать действительно существующим надо только то, что было описано как таковое в текстах, восходящих к Будде. То есть высший авторитет религии, а не данные чувственного опыта и рациональные умозаключения, является последним онтологическим аргументом. В отличие от вайбхашиков саутрантики полагали, что субъективно воспринимаемые дхармы могут соответствовать объективным, а могут и не соответствовать. В таком случае они составляют собой спектр субъективных представлений. Здесь можно увидеть нечто аналогичное кантовской проблематике, ставящей под вопрос данные рассудка и форм чувственности и объектов, полностью независимых от гносеологии. И снова мы легко можем заметить сходство с европейской философией Нового времени. Полемика сторонников сарвастивады

¹ Название вайбхашики, vaibhāṣikā — производное от названия одного из самых ранних буддистских трактатов «Махавибхаша» (Mahāvibhāṣa), «Великий комментарий», составленный под влиянием Четвертого буддистского собора.

² Другин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

и саутрантики живо напоминает споры позитивистов и неокантианцев: первые настаивают на атомарных фактах и их соответствии знакам, вторые стараются все свести к автономным структурам рационального сознания.

Хинаяна была распространена как в Индии, так и Южной и Юго-Восточной Азии, а также в Центральной Азии, особенно в период Кушанской Империи, в состав которой входили и среднеазиатские территории, и север Индии, и Тибет, и современный китайский Синьцзян.

Махаяна: фундаментальный онтологический поворот

Махаяна представляет собой второе течение буддизма, которое, отталкиваясь от общего с Хинаяной ядра, движется, однако, метафизически совсем в ином направлении. Если для хинаянистов точкой отсчета становится *индуизм*, полемика с которым является системообразующим фактором всего учения (это внешняя для самого буддизма полемика), то для махаянистов значительно большим смыслом наделена полемика с *хинаянистами*, то есть внутренняя полемика. При этом Махаяна мыслит себя не как отрицание или опровержение Хинаяны, но как ее коррекция и надстройка над ней, как ее уточнение и совершенствование. Основные моменты Хинаяны (Тхеравады) признаются как совершенно истинные, и в этом смысле Махаяна в полной мере наследует строго антииндуистскую установку изначального буддизма, но процесс коррекции и надстройки, в которой и состоит сущность Махаяны, складывается таким образом, что постепенно в ней намечаются контуры метафизического учения, довольно далекого от первичной и базовой релятивистски-нигилистической метафизики раннего буддизма, закрепленной в Хинаяне и ставшей в ней эксклюзивной.

Если рассмотреть всю историю буддизма Махаяны в Индии, легко заметить доминирующую в ней логику: *махаянистская метафизика стремится преодолеть хинаянизм и дать онтологическую интерпретацию буддизма*, постепенно все более и более сближающуюся с индуистской метафизической ортодоксией, воплощенной в Упанишадах и Веданте. При этом речь идет не о сближении в обрядовом или концептуальном смысле, но о единстве или, по меньшей мере, о тесной близости со *структурами брахманического Логоса* в его наиболее чистых формах. Если суть метафизики Хинаяны в отрицании «я», индивидуальной аскезе, ориентации на нирвану, в признании человечности Будды, в онтологическом нигилизме, реляти-

визме и в отвержении адвайтистского подхода к миру, то Махаяна, в свою очередь, шаг за шагом корректирует все эти позиции в прямо противоположном ключе. Принцип анатман релятивизируется и постепенно преодолевается в пользу представления о том, что мир есть *игра сознания субъекта* (алая-виджняна, *ālayavijñāna* — дословно «дом, вместилище сознания»). Будда становится высшим метафизическим Началом, пробужденным гештальтом неизменной вечности, а исторический царевич Сиддхартха интерпретируется лишь как одно из воплощений этого Начала наряду с бесчисленным множеством других Будд, что сближается с индуистской теорией аватар. Место нормативной фигуры архата занимает бодхисаттва (*bodhisattva*), существо, отвергшее нирвану (уход от мира) и оставшееся в мире во имя спасения всех существ. Нирвана становится, в свою очередь, чем-то относительным и несовершенным, тогда как высшей целью становится бодхи, *bodhi* — пробуждение¹, включающее в себя обращенность к другим людям и иным живым существам. Миряне рассматриваются как те, кто способен спастись наряду с монахами (главное иметь намерение стать Буддой — боддхичита, *bodhicitta*). Мир представляется недвойственным выражением того же Будды (сансара и нирвана мыслятся недуально, то есть мы приходим к классической метафизике Адвайты). Иными словами, все то, что составляло нигилистическую сущность Тхеравады и заставляло отнести ее к разряду настики, здесь последовательно переосмысливается в прямо противоположном ключе. Но при этом не происходит формального возврата к индуизму, и основные положения буддизма по-прежнему принимаются. Однако на уровне их интерпретации мы имеем дело с полноценной ноологической революцией — с адвайта-революцией в буддистском контексте.

В Махаяне обычно выделяют три главных направления:

- мадхьямика *mādhyamika* или иначе шуньявада, *śūnyavāda*,
- йогачара, *yogācāra* или иначе виджнянавада, *vijñānavāda*,
- Татхаратарабха, *tathāgatagarbha*.

¹ *Evola J.* La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista. Milano: Vanni Scheiwiller, 1965.

Глава 26. Мадхьямика: как философствуют пустотой

Праджня и шуньята

Мадхьямика (mādhyaṃika — дословно «учение о срединном пути», от «мадхьяма» — середина) представляет собой философскую теорию, развитую знаменитым буддистским философом Нагарджуной (I — II века по Р. Х.). Нагарджуна был ключевой фигурой Махаяны, по сути и осуществившим ту адвайта-революцию в буддистской метафизике, о которой мы говорили выше. Именно в этом философе и происходит радикальный герменевтический переворот от нигилистической ментологии раннего буддизма к полноценной адвайта-буддистской онтологии Махаяны. В каком-то смысле философская миссия Нагарджуны аналогична миссии Мартина Хайдеггера в европейской философии: на нем завершается эпоха нигилизма и происходит фундаментальный поворот (die Kehre Хайдеггера), в ходе которого, однако, мы не просто возвращаемся к прежде оставленной традиции, но в предельной точке ее утраты истолковываем саму эту утрату как обратную сторону присутствия¹.

В силу огромной значимости Нагарджуны в истории индийской цивилизации (прежде всего в ее буддистском направлении) следует остановиться на этой личности подробнее. С Нагарджуной было связано множество легенд и мифов, которые сами по себе имели конститутивное значение для созданной им школы.

В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуну и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север,

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.

в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения Нагарджуны. Он увидел ступу, окруженную Буддами и Бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную, ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря, первосубстанции, первоосновы, нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры Праджня-парамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там сутры Праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы¹.

Здесь важно обратить внимание на символизм подземно/подводных змеев-нагов и их связь с Праджней — фигурой, означающей в буддизме высшую Мудрость и одновременно женское начало. Ее символ — ритуальный буддистский колокольчик.

Перевод с китайского краткой версии «Праджня-парамита хридая сутры» предлагает Е. Торчинов:

Бодхисаттва Авалокитешвара во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что все пять скандх² пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег³. Шарипутра! Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое — это и есть пустота. Пустота — это и есть чувственно воспринимаемое. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания так же точно таковы.

Шарипутра! Для всех дхарм пустота — их сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет группы чувственно воспринимаемого, нет групп чувства, представлений, формирующих факторов и сознания, нет способностей зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и умственного восприятия, нет зримого, слышимого, обоняемого, ощущаемо-

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 81 — 82.

² Пять скандх (pañcaskandhī — дословно «пять куч» от skandhī — куча) в буддистском учении означают пять типов чувственного опыта, соответствующего пяти органам чувств и пяти элементам.

³ «Переход на другой берег» в буддизме означает достижение нирваны.

го вкусом, осязаемого и нет дхарм; нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы умственного восприятия.

Нет неведения и нет прекращения неведения и так вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти. Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и пути, ведущего к прекращению страданий. Нет мудрости, и нет обретения, и нет ничего обретаемого.

По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджня-парамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану. Все Будды трех времен по причине опоры на праджня-парамиту обрели аннутара самьяк самбодхи¹.

Посему знай, что праджня-парамита — это великая божественная мантра, это мантра великого пробуждения, это наивысшая мантра, это несравненная мантра, наделенная истинной сутью, а не пустопорожня. Поэтому и называется она мантрой праджня-парамиты. Эта мантра гласит:

Gate, gate, paraagate, parasamgate, bodhi, svaha!²

Сутра сердца праджня-парамиты закончена³.

Смысл «Праджня-парамиты» сводится к опрокидыванию базовой онтологии Хинаяны — и конкретно, вайбхашики и саутрантики. Мир феноменов является нереальным, то есть «пустым» (*śūnya*). Все формы (*rūpa*) — лишь видимость. И это является основой «нового» — постигаянского — учения о бытии, в центре которого стоит «пустота» (*śūnyatā*). Отсюда второе название мадхьямики — шуньявада (*sunyavāda* — дословно «учение о пустоте») ясно выражает ее сущность: Нагурджуна утверждает вопреки сарвастивадинам, что все дхармы (и внешние, и внутренние) пусты, то есть представляют собой чистую иллюзию. Следовательно, объекты чувств суть майя, и единственной достоверной онтологией является онтология просветления. Отсюда и важнейшая формула Нагарджуны: сансару и нирвану надо понимать недualmente, так как это не два жестко противопоставленных друг другу начала, а не-два. Они имеют общую границу (*koṭi*, *koṭī*) или сущность, чем и является пустота. Поэтому именно пустота является по-настоящему и фундаментально недвойственной.

¹ Anuttarā-samyak-sambodhi — дословно «несравненное полное просветление».

² Мантра «Праджня-парамиты» gate gate paraagate pārasamgate bodhi svāhā означает дословно: «ушли, ушли, на ту сторону ушли, все вообще ушли, просветление, слава!»

³ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 233 — 234.

У мадхьямики есть несколько довольно различных и даже противоречивых толкований, но, с ноологической точки зрения, учение о пустоте прозрачно: в нем выражается главный меонтологический посыл буддистской Абхидхармы, лишь завуалированный позитивизмом сарвастивады и гносеологизмом саутрантики. Буддизм опровергает бытие Атмана, бытие Брахмана и их тождество. Тем самым он порывает всю онтологию индуизма, но пока мы находимся целиком и полностью в брахманическом контексте, такое отвержение есть не что иное, как законченный и откровенный нигилизм. Пустота (шунья), пустотность (шуньята) возникают как результат онтологической деструкции узлов индуистского ведического мира, обоснованного метафизикой Упанишад. Но если сарвастивада мыслит ликвидацию этой онтологии как конденсацию действительности в объективных (и строго соответствующих им субъективных) потоках, а саутрантика подходит к признанию автономности сознания, то мадхьямика восстанавливает фундаментальный онтологический нигилизм буддизма, воплощенный в абсолютизации нирваны, снятия, погашения, уничтожения потока становления (сансары). Пустотность мира и пустотность субъекта, что сводится к пустотности дхарм во всех их измерениях — как объектном, так и субъектном, есть главное свойство сансары, понятой по-буддистски. Все, что внутри сансары, есть иллюзия: и атман, и мир. Но этот вскрытый мадхьямикой нигилизм, обнажающий пустоту, в отличие от скрытого нигилизма сарвастивады и саутантрики, вуалирующего пустоту, уже есть нечто иное — бросок за пределы Тхеравады и онтологии Хинаяны.

Буддистская философия Нового Начала

Тезис Нагарджуны удивительно напоминает идеи Ницше и отчасти Хайдеггера, которые увидели в новоевропейском материализме и позитивизме, а также в кантианском и посткантианском (например, шопенгауэровском) субъективизме чистый нигилизм. Снова мы оказываемся в ситуации, похожей на Европу Нового времени, — смерть Бога, секуляризация, атеизм, гуманизм, отрицание Традиции как новая «религия» Просвещения, проявляющиеся как:

- 1) оптимистический наивный объективизм;
- 2) затем кантианское сомнение в соответствии чистого разума и вне-разумной «вещи-в-себе»;
- 3) и наконец, вскрытие всей философской программы Нового времени как чистого нигилизма с постановкой ничто в центр философского внимания.

В рамках буддистской Абхидхармы эти три шага толкования выражаются так:

- 1) вайбхашика,
- 2) саутрантика,
- 3) мадхьямика.

Нагарджуна и его шуньявада здесь не выступают как опровержение ранних толкований буддизма, но, напротив, как инстанция, которая яснее всех осознает и четче всех формулирует его нигилистическую меонтологическую природу.

Мадхьямика находится в некотором смысле на границе между Малой и Большой Колесницами: она напрямую примыкает к Хинаяне, так как исчерпывает, венчает и завершает своим откровенным нигилизмом криптонигилизм двух магистральных хинаянских форм Абхидхармы, но в то же время позволяет начать движение в ином направлении, с чем сопряжена новая и неожиданная — адвайта-буддистская — интерпретация учения Нагарджуны. А это, в свою очередь, чрезвычайно напоминает анализ Хайдеггером ницшеанского нигилизма и его идею Другого Начала философии, рождающегося не из возврата к до-нигилистическим эпохам мышления, но к преодолению нигилизма внутри него самого, через еще один шаг в сторону его пугающей «пустотной» стихии¹. Хайдеггер предлагал прочесть нигилизм европейского Модерна как зашифрованное послание самого европейского Логоса, напоминающего о той его стороне, которая была забыта (и это забвение снова являлось посланием Логоса) с первых шагов становления западноевропейской философской традиции². Следовательно, он связывал Новое Начало философии с проблематизацией *ничто* и движением *внутри* него. На этом он — и вместе с ним философия европейского Модерна — практически остановилась и замерла. Эта пауза длится до сих пор.

В истории буддистской философии Новое Начало *состоялось*: оно было связано с особым прочтением шуньявады Нагарджуны, что воплотилось в знаменитую формулу: «сущность сансары — шуньята, сущность нирваны — шуньята». Хотя это еще и можно было истолковать в духе хинаянского исконно буддистского нигилизма, здесь уже ясно обозначился горизонт недвойственного, адвайтического мышления, где явно звучат отголоски учения Упанишад (позднее исчерпывающе оформленные в Адвайте Шанкарачарьи) и явные нотки мелодии Диониса³. Мир (страдание/дуккха, заблуждение/авидья) есть ничто (шунья). Но и его альтернатива (нирвана) есть

¹ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

² Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса.

ничто (шунья). Это не *два* ничто, но *одно* и то же ничто. Следовательно, мир и «я» и действительны, и недействительны в равной мере: они причастны и к авидье, и к нирване, они спят и пробуждены в одно и то же время, что явно отсылает нас к энантиодромической топике и ее структурам¹.

В этом недуальном прочтении мадхьямики выражается бодхисаттвическая ориентация Махаяны: важно не уйти от «здесь», чтобы проснуться к «там», важно *проснуться здесь*, поняв, что сансара и нирвана есть одно и то же. Однако это с метафизической точки зрения есть не что иное, как *преодоление буддизма*, но не через возврат к индуизму, к тому, что было до него, а через *погружение в его сущность*, через него самого, через прыжок в пустоту и проникновение на тот берег, по ту сторону пустоты. Бодхисаттва Махаяны, давая обет не уходить в нирвану, пока не будет достигнуто пробуждение всех живых существ (а их бесконечное множество), обрекает себя на *вечное* пребывание *вне* нирваны, в мире заблуждения. Но в этом случае сама нирвана — как *только* нирвана — становится иллюзией, стремление к которой есть не подлинное пробуждение, а лишь частичное. Только нирвана, понятая как сансара, превращается в бодхи, в пробуждение, и это пробуждение есть сущность состояния бодхисаттвы — того, кто преодолевает не одну сансару, но и нирвану — как *только* нирвану. *Пробуждение недуально*, оно через нигилизм преодолевает нигилизм и становится Новым Началом буддистской философии.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

Глава 27. Йогачара

Всего лишь сознание

Следующим направлением философии Махаяны является йогачара — путь йоги или виджнянавада (учение о сознании). Ее основателем является мыслитель Асанга, живший в период IV — V веков по Р.Х., то есть в эпоху Гуптов. Эта версия буддизма осмысляет себя как третий поворот Колеса Дхармы, то есть особое учение, где раскрываются в окончательном виде последние истины. Йога здесь мыслится, в первую очередь, как конкретная созерцательная практика, направленная на исследование сознания и подчинение его функционирования воле созерцателя. Началом йогачары является тезис из «Сутры десяти ступеней»:

Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание (виджняна)¹.

Йогачара дополняет шесть традиционных для Абхидхармы уровней сознания², седьмым манасом (*manas*, дословно «ум», термин из санкхьи и Веданты) и восьмым алая-виджняной (*ālayavijñāna*). Это восьмое сознание, базовое сознание и становится во главу угла данного учения. Алая-виджняна есть матрица, предшествующая субъект-объектной паре, полюс, вокруг которого и разворачивается мир. Так как эта матрица не пуста и в ней находятся биджу (*bīja* — семена) и васаны (*vāsanā* — интенции или следы), то есть разворачиваемые миры и соответствующие им «эго» (атманы) строятся по конфигурации, присущей содержанию алая-виджняны. Каждый мир, каждый момент экзистирования есть, таким образом, *сгусток интенции*, то есть отчужденная от базового сознания в двух направлениях — внутреннем и внешнем — фиксация содержания самого этого сознания (биджу). Мы видим, чувствуем и переживаем только то, что существует как семя в алая-виджняне в корневом измерении нашей структуры. Но это семя как васана (интенция) проходит через более низкие слои сознания, постепенно превращаясь в иллюзию внешней вещи,

¹ Цит. по: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 95.

² Пять чувств (зрение, слух, обоняние, прикосновение, вкус) и рассудок.

к которой нас привязывает весь механизм функционирования этажей, воспринимающих, пропускающих сквозь себя, и по ходу дела конфигурирующих темные содержания базового *восьмого* сознания. Йогачарин движется в обратном направлении: его созерцание отталивается от различаемых рассудком и пятью органами чувств (индриями, *indriya*) вещей (вишая, *viśaya*), к самим органам чувств, от них — к рассудку, затем — к манасу (интегрирующему уму), а далее — к самой алая-виджняне, синтезу и истоку всех форм сознания. Это обратное движение к истокам и того, что воспринимается, и того, кто воспринимает, есть одновременно погашение иллюзии бытия дхарм. Иными словами, это практика опытного постижения пустотности (шуньята) всего — то есть стадия, следующая за мадхьямикой. Однако этот опыт пустотности ведет не к упразднению того, кто этот опыт фиксирует, но к погружению в его наиболее глубинное измерение, где и обнаруживается механизм конституирования сансары и ее содержаний, предопределяющих бесконечные вариации развертываний. Добравшись до истоков иллюзии (до васан), йогачарин не просто уничтожает их, но, скорее, *расплетает*, развязывает, так как эти следы суть сама алая-виджняна, только движимая внутренней тревогой (как волны озера ветром). Иными словами, созерцатель успокаивает бурю в том, что является первопричинной инстанцией, а не следствием, и поэтому его сознание становится сознанием Будды, уподобляемым неподвижной поверхности озера, где одновременно отражаются все вещи мира.

Алая-виджняна и Dasein

Важно обратить внимание на то, что алая-виджняна буддистских йогачаринов — это нечто радикально отличное от субъектных дхарм вайбхашики и саутрантики, которые могут быть сведены к рассудку (мана виджняна) или к манасу. Смысл *восьмого* сознания в том, что это не субъект, коррелирующий с объектом, но та инстанция, где субъект и объект сосуществуют в еще *неразделенном егунстве*. Если угодно, это Dasein Хайдеггера в его буддистско-метафизическом измерении. Различие между восьмым сознанием и семью иными состоит в том, что восьмое сознание обретается *по ту сторону пустоты*; без мадхьямики и ее импликаций оно не достигается.

Сближение с Dasein'ом можно увидеть и в еще одной особенности понимания алая-виджняны: эта инстанция базового сознания или корневого сознания (мула-виджняна, *mūla-vijñāna*) может порождать развертывание дхарм, объединенных в группы (скандхи), и тогда оно становится источником сансары, но может снимать дхармы через их

возведение к семенам (бинду — bindu) и вести к самоочищению. Следовательно, можно говорить о двух режимах экзистирования алая-виджняны — беспокойном и успокоенном, что соответствовало бы в нашем сравнении с неаутентичным (uneigene) и аутентичным (eigene) экзистированием Dasein'a. По Хайдеггеру, *Dasein* негуален, он и только он сам конституирует как *отчужденное* существование и его структуры (das Man), так и, напротив, *аутентичное*¹. Алая-виджняна у йогачаринов также сущностно адвайтична и недуальна.

Буддистские философы задались вопросом о том, является ли алая-виджняна индивидуальной или всеобщей. Первый ответ, что она является индивидуальной и не знающей другой алая-виджняны, но только потому, что такова *относительная* истина, дал Дхармакрити, буддистский философ VII века.

Второй ответ: что она индивидуальна и на уровне *абсолютной* истины, принадлежит Ратнакирти, философу XI века, развившему учение единственности и абсолютности алая-виджняны, которая есть только одна, но которая при этом полностью индивидуальна и полностью всеобща — подобно свече, отражающейся во множестве расположенных вокруг нее зеркал. В этом случае алая-виджняна (буддистский Dasein) становится прямым аналогом Атмана в оптике Адвайта-Веданты.

Еще одной важной стороной йогачары является введение особой инициатической иерархии, в чем-то аналогичной не столько индуистским варнам, сколько шиваитским статусам цепи-каула — пашу, вирья, дэва. Йогачара развивает это в теории готра² (gotra — дословно «семейство», «род», «экзогамный клан»). Существует пять главных готра:

- 1) шравака-готра, śrāvaka-gotra (она соответствует членам буддистской общины и особенно рядовым хинаянистам),
- 2) пратьекабудда-готра, pratyekabuddha-gotra (она соответствует высшему уровню хинаянистов, архатам, достигающим нирваны),
- 3) боддхисаттва-готра, bodhisattva-gotra или татхагатаяна-готра tathāgatayāna-gotra (соответствующая нормативному типу Махаяны — становление пробужденным бодхисаттвой, достигшим нирваны, но вернувшимся в сансару ради спасения всех живых существ),
- 4) анийята-готра, aniyata-gotra (неопределенная готра) и

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

² D'Amato Mario. Can all Beings Potentially Attain Awakening? Gotra-theory in the Mahāyānasūtralaṅkāra // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Volume 26. Number 1. 2003.

5) аготрака, agotra (существо, лишенное готры и не способное к пробуждению, то есть иччхантика, icchantika — дословно «привязанные к желаниям»).

Представители четырех высших готр могут достичь пробуждения, а представители пятой, иччхантики, обречены на то, чтобы бесконечно кружиться по серии воплощений, идущей от одного униженного состояния к другому — в силу их темной и не подлежащей просветлению природы. Иногда вместо пяти говорится о трех готрах — первых трех, которые соответствуют трем уровням реализации буддистского учения: двух ступеням Хинаяны и высшей ступени Махаяны, пиком которой йогачары считают виджнянаваду, то есть свое собственное учение как квинтэссенцию Махаяны в целом.

Глава 28. Татхагатагарбха: недуальность контратакует

Учение Трех Тел

Третьей — кульминационной — версией Махаяны является учение о Татхагатагарбхе, то есть о «зародыше/матке Так Приходящего» (Будды), получившее также название учение о Трех Телах Будды (трикайя — *trikāya*). Это направление иногда считается пятым классическим учением буддизма — пятой вадой (наряду с вайбхешикой, саутрантикой, мадхьямикой и йогачарой). Термин «гарбха», *garbha* означает и «зародыш», и «матку», то есть некоторое *неразличимое первоначало*, в котором одновременно и еще нераздельно слиты мужское (семя) и женское (матка, утроба). В индуизме соответствующим термином является Хираньягарбха (*Hiraṇyagarbha* — «золотой зародыш»), символом чего является «яйцо Брахмы». Но в буддистском контексте развитие этого образа существенно отличается от индуистского. Гарбха есть нечто недуальное и изначальное, что порождает, согласно последователям этого учения, и мир дхарм, и нирвану, и соотношения между одним и другим. Татхагата — дословно «Так Приходящий» — это классический эпитет Будды. Здесь это понятие рассматривается во всей его этимологической полноте: «Так» (*tathā* — «так», «таким образом») в структуре имени «Так Приходящий» указывает на *конкретику* буддистского Восьмеричного Пути и на *имманентность* явления Будды — как Сиддхартхи, так и всех остальных Будд¹, включая (и это постепенно становится важнейшим элементом Махаяны) Будду грядущих времен — Майтрею, вокруг которого

¹ Особенно надо выделить культ Будды Амитабхи и Будды Амитаюса, подчас сливающихся в одну фигуру. Амитабха — бодхисаттва, создавший Западный Рай или Чистую Землю бессмертия, как особую счастливую онтологическую территорию, где адепты Махаяны пребывают вечно, наслаждаясь бессмертием и неустанно работая на благо всех проявленных существ. В буддизме Амитабхи воплощается идея недуального бытия: в котором сансара и нирвана полностью перестают быть антитезами, превращаясь в нечто единое и неразделимое. Здесь классический буддизм заканчивается, и в свои права вступает совершенно иная метафизика, гораздо более близкая к китайскому даосизму или туранскому шаманизму и имеющая множество параллелей с индуистскими культами девиционального толка, но с ярко выраженной недуальной метафизической подоплекой.

выстраивается буддистская эсхатология и сотериология¹; а «Гата» (gata) — «Приходящий» — указывает одновременно и на аватарическую природу явления Будды (на его эпифанию), и на динамизм его явления (он приходит, чтобы другие смогли *уйти и вернуться*, иными словами, также стать «приходящими», то есть пробужденно-приходящими, бодхисаттвами), и на феноменологичность махаянской доктрины, имеющей дело с действительностью потоков, подвергающихся транссубстанциации из *источника страдания в источник пробуждения*. Зародыш/утроба «Так Приходящего» есть базовая (корневая) инстанция, вечно предшествующая и самому Его Приходу, и тому, как этот Приход происходит, но вместе с тем, вечно *действительная*, а значит, делающая Приход вечно *наличествующим*, что, в свою очередь, открывает столь же вечную *возможность мгновенного пробуждения*, ведь Зародыш/утроба (гарбха) «Так Приходящего» не затрагивается временем и не зависит от плотности онтологии: всякий человек есть, в конечном счете, Будда, и всякое индивидуальное сознание (виджняна) есть сознание Будды.

Здесь мы имеем дело с кульминацией Другого Начала буддистской философии, выходящей из Хинаяны и, проходя через мадхьямику Нагарджуны, достигающей йогачары с ее пред-субъект/объектной экзистенциальной фундаменталь-онтологической² инстанцией алая-виджняна, чтобы сделать последний шаг к учению о Трех Телах Будды. Эта теория, которую ее последователи считают высшей кульминацией всей Махаяны, стала доминантой буддизма в Китае и Японии³, практически во всех своих версиях построенный на учении Татхагатагарбхи, хотя в самой Индии, пока буддизм не был окончательно вытеснен в XIII веке индуизмом и отчасти исламом, это направление было лишь одним из нескольких, так как Тхеравада продолжала преобладать на юге и особенно на Шри-Ланке, наряду с чистыми формами мадхьямики или йогачары (распространенными преимущественно на востоке и на севере Индии). Поэтому в Индии Татхагатагарбха есть одно из направлений, подчас сливающееся с йогачарой, тогда как вне Индии и особенно на Дальнем Востоке, метафизика Трех Тел

¹ Гештальт будды Майтреи и вся буддистская эсхатология в целом явно указывает на сильные влияния иранского Логоса, в котором культура ожидания является ключевым семантическим элементом. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

³ В Тибете она стала составной частью мадхьямики и йогачары, полностью определяя лишь тибетское течение джнанг-па. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай, Корея, Япония, Индокитай. А также: Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Будда является доктринальной основой для всех главных течений Махаяны.

С метафизической точки зрения, Татхагатагарбха представляет собой полное преодоление изначальной негативной (меонтологической, критической) ориентации буддизма, выраженной в абсолютизации принципа прасанги (prasaṅga — отрицание мира, человека, богов, обрядов, варн и т. д.). Будда здесь мыслится как недвойственный Абсолют, включающий в себя как все положительные, так и все отрицательные аспекты онтологии, что представляет собой тотальную энантиондромическую картину полноценной Адвайты. При этом, с ноологической точки зрения, мы имеем дело с полноценным и радикальным дионисийским Логосом, который отличается от брахманизма тем, что выступает не в паре с солярным аполлонизмом (Вед и Упанишад), но автономно¹. Это — Адвайта, замкнутая сама на себя, то есть мир феноменов берется не как отражение мира идей, но оба мира — и идей и феноменов, и утверждения и отрицания — интегрируются в особую *недвойственную онтологию*, где преодолевается не только вертикальный дуализм солярной ведической метафизики (что в рамках индуизма есть ось Адвайта-Веданты и некоторых форм шиваизма и тантризма), но и имплицитный дуализм собственно буддизма, в его противопоставлении сансары и нирваны, что ранее подготавливается двумя предшествующими ступенями, ведущими к Татхагатагарбхе — мадхьямикой и йогачарой. Татхагатагарбха как вершина Махаяны есть не возврат от буддизма к индуизму, но завершение диалектического цикла буддистской метафизики, уходящей от индуистского духа в самом изначальном учении Будды (чистая шрамана) и постепенно возвращающейся к нему, но в совершенно новых формах. Татхагатагарбха есть полное разворачивания Другого Начала философии, принимающей вызов буддистского нигилизма и преодолевающей его изнутри. Но это более не Логос ведического Аполлона в союзе с дионисийским адвайтизмом Упанишад, а *чистый дионисизм*, спускающийся в ночь шраманской гетеродоксии и триумфально возвращающийся к коренному индийскому (хотя и не индуистскому) истоку.

Будда «Так Приходящий» как недualityный Абсолют имеет три «тела». Первым телом является Дхармовое Тело Будды, Дхармакая, Dharmakāya. Оно представляет собой изначальную и высшую форму Абсолюта, в которой реализовано и вечно пребывает адвайтическое начало — неразличение сансары и нирваны, но только не как результат логической прасанги (как еще можно интерпретировать мадхья-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

мику), а как полноценное метафизическое адвайта-онтологическое утверждение интегрированной имманентно-трансцендентной знатнодромической полноты. Это Дхармовое Тело Будды есть основа всего — и мира, и я, и нирваны. При этом оно не является только трансцендентным, равно как и только имманентным. Нет ничего, в чем бы его не было, но нет также ничего, в чем бы оно было.

Второе тело — Самбхогакая, *Sambhogakāya* — Тело Блаженства. Это первая вуаль, наброшенная на Дхармовое Тело, но еще полностью прозрачная. В этом Телe Будда открывается богам и бодхисаттвам; таким он предстает в Раю и на Небе. Созерцание его дарует бесконечное наслаждение и блаженство. Оно уже отчасти сокрыто в своей сущности, но эта сокрытость минимальна из всех возможных случаев. Будда как таковой (то есть как Абсолют) находится на расстоянии вытянутой руки от того, кто созерцает его Тело Блаженства, но все же это расстояние — эта онтологическая и метафизическая дистанция — сохраняется, а, следовательно, это Тело является не первым, а лишь вторым, не самим по себе, но изначальным игровым удалением. Здесь мы видим четкое разделение зоны девиционального культа (свойственного в полной мере культам Будды Амитабхи и отчасти Будды будущих времен, Майтрейи) и зоны чистой метафизики. Задачей полноценного последователя буддизма Татхагатагарбхи является реализация именно Дхармового Тела Будды, которое есть не что иное, как высшая и последняя инстанция природы самого буддиста: буддистом буддиста делает его бодхичитта (*bodhicitta* — «намерение пробудиться»), но исток бодхичитты есть сам Будда в его абсолютной изначальности, а значит, буддиста делает буддистом Будда, которым он, в конечном счете, и является. Поэтому зазор между Дхармовым Телом и Телом Блаженства должен быть преодолен, хотя наслаждение от созерцания Тела Блаженства, Самбхогакая, не становится иллюзорным или неполноценным: напротив, так как сквозь Тело Блаженства просвечивает Дхармовое Тело, это блаженство совершенно истинно и оправданно. Разница между метафизиком и девиционалистом в том, что первый четко фиксирует это «сквозь», а второй поглощается самой формой, самым фактом этого *сквозного* проявления.

Третье Тело Будды

Третье Тело Будды — Нирманакая (*Nirmāṇakāya* — дословно «магически созданное тело» или «феноменальное тело»). Оно относится к имманентной эпифании Будды как исторической аватары — например, в царевиче Сиддхартхе. Это тело Будды иллюзорно («докетично», можно сказать, используя терминологию раннехристианских сект),

но лишь в той мере, в какой иллюзорен феноменальный мир, который одновременно иллюзорен и действителен, поскольку он сам есть не что иное, как развертывание трех Тел Будды в его последнем внешнем измерении. Изображение телесного образа Будды и почитание царевича Сиддхартхи становится общепринятой практикой Махаяны (в отличие от Хинаяны) именно потому, что Нирманакая содержит в себе Самбхогакаю, а то, в свою очередь, Дхармакаю (как ступа в ступе в истории Нагарджуны). Но такая голография Трех Тел Будды возможна только потому, что сам мир, включая человека, есть не что иное, как развертывание тех же Тел, только в их периферийном аспекте. Нирманакая есть центр феноменального мира, к которому стекаются все феноменальные существа. В этом и состоит символизм буддистских ступ, на основании которых развилась архитектура пагод. Магически созданное Буддой тело есть центр мира, форма форм. Поклонение этим формам есть поклонение сущности эпифании, которое, в свою очередь, конституирует весь мир как одну сплошную эпифанию. Таким образом, мы приходим к полной сакрализации мира после того, как ранний буддизм взялся проделывать нечто прямо противоположное — полностью десакрализировать его.

Тело Блаженства есть центр Небес и духовного мира, куда очищенное сознание махаяниста поднимается в поисках Праджня, мудрости. И там все повторяется: небесные пагоды и ступы суть аналогии земных, но Тело Блаженства более интенсивно и оживленно, чем искусные статуи и изображения в телесном мире. И наконец, в высшем метафизическом измерении Дхармовое Тело Будды, то есть Будда, как он есть сам по себе, является абсолютным центром всей адвайтической метафизики. При этом цикл замыкается принципиальным утверждением учения Татхагатагарбхи относительно того, что сущность живого существа и есть это Дхармовое Тело, поэтому путь буддиста Махаяны, идущего от себя к почитанию Будды в девициональном культе, восходящим на Небеса в аскезе и созерцании, достигнув высшего горизонта, *возвращается к самому себе*, отождествляя свой ум с Экачитта, Ekacitta — Абсолютным Умом. Отсюда формула: «Атман есть Будда». Таким образом, мы имеем дело с полным и окончательным триумфом адвайтической (но не ведантистской!) метафизики. Евгений Торчинов справедливо замечает:

И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах, как их природа в качестве роста состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство (нитья), Блаженство (сукха), Самость (атман) и Чистота (шубха). Нетрудно заметить, что эти атрибуты

прямо противоположны (курсив мой. — А. Д.) фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство (анитья), страдание (дуккха), бессущность или бессамость (анатма) и загрязненность (ашубха)¹.

И далее Торчинов задается вопросом:

(...) не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбха базовым положениям буддизма, и прежде всего доктрине анатмавады².

На наш взгляд, абсолютно противоречит, но не в том смысле, что она отходит от буддизма, а в том, что она полностью *преодолеывает* изначальную шраманскую метафизику буддизма *средствами самого буддизма*, погружаясь внутрь него с совершенно иной метафизической установкой. Речь идет о фундаментальной ноологической *реинтерпретации* буддизма вполне аналогичной той, с которой мы сталкиваемся в случае иранского (суфийского и шиитского) ислама в контрасте с исламом аравийским³. Индийский (не индуистский) адватический Логос могущественно перетолковывает Логос буддистский (тяготеющий изначально к нигилистическому антиномизму, материализму, титанизму и, соответственно, циклу идей Великой Матери) в пользу строго дионисийской метафизической структуры.

Это и есть Махаяна в ее кульминации. Именно такой буддизм и был преимущественно распространен в Китае, Японии⁴, Монголии и Тибете⁵. Это значит, что он *изначально* проникал туда в форме адвайтистской дионисийской метафизики, и именно в этом качестве вступал в диалог или конкуренцию с местными метафизическими, философскими и религиозными традициями. Распространение буддизма в Тибете и странах Дальнего Востока (включая Вьетнам, относящийся к Юго-Восточной Азии, но находившийся под сильным влиянием китайской культуры) было распространением Махаяны, что, с ноологической точки зрения, представляет собой нечто радикально отличное от Хинаяны (Тхеравады). Это был совершенно особый буддизм, *буддизм Другого Начала*, полностью преодолевший

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 112.

² Там же. С. 113.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания; Он же. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай, Корея, Япония, Индокитай.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

нигилистический вызов буддизма изначального. Подобно тому, как внутренний (батинитский) ислам метафизически конфликтует с внешним (захиритским) исламом, перетолковывая семитский титанизм в духе иранской метафизики Света, как брахманистская парадигма отрицается девициональным индуизмом и Двайта-Ведантой, а современная постмодернистская Европа предстает цивилизацией, прямо обратной к истоковой аполлоно-дионисийской платонической европейской греко-римской цивилизации (представляя собой, по сути, Анти-Европу), так и махаянский буддизм есть метафизическая *анти-теза* буддизма хинаянского — противоположная ему подобно тому, как выздоровление противоположно болезни, а преодоленный нигилизм — непреодоленному.

Глава 29. Ваджраяна: грех, преображенный

Метод и его женщина

Последней трансформацией индийского буддизма является его наиболее поздняя стадия, предшествующая непосредственно его полному вытеснению из индийского пространства. Речь идет о тантрическом буддизме, называемом Ваджраяной (Vajrayāna), то есть буддизмом Алмазной Колесницы. Буддизм Ваджраяны начинает формироваться в IV – V веках по Р.Х. В VIII веке складывается основной корпус текстов и методов этого течения (аннутара-йогатантра, anuttara-yoga-tantra — высшая тантрическая йога). Локализовать изначальный очаг развития Ваджраяны в Индии довольно сложно, скорее всего, он располагался в юго-восточных областях субконтинента — на территории современного штата Андхрапрадеш, а также в Ориссе, Оссаме и Бенгалии. Тантрический буддизм был ведущим направлением в буддизме Махаяны в государствах династии Палов (VIII – XIII века), чьи правители были буддистами и последними царственными покровителями буддизма в Индии.

Термин «ваджра», vajra означает одновременно «алмаз» и «молнию», а также особое оружие ведического бога Индры, описываемое как основание дерева с торчащими корнями. В буддизме Ваджраяны ваджра символизирует:

- мужское начало, активность, действие;
- метод достижения пробуждения (упая, upāya);
- сострадание (каруна, karuṇā) как синтез всякой деятельной мотивации последовательного махаянистского буддиста.

Ваджра выступает в паре с другим фундаментальным началом, символизируемым ритуальным колокольчиком, — праджня, *prajña*, что означает одновременно:

- мудрость, достигнутое состояние пробуждения;
- женское начало;
- пустоту/нирвану.

В таком распределении ролей и символических гендеров отражается вся сущность Махаяны: хотя праджня есть цель, а ваджра лишь средство, именно ваджра мыслится как мужское, поскольку бодхисаттва, спасающий все существа мира, не уходит в нирвану (праджня), но остается в сансаре, и тем самым дополняет пассивное совершенство праджни активным совершенствованием упай/каруны. В духе классической буддистской «адвайи»¹ одно без другого немыслимо: в дионисийском Логосе мужское и женское неразрывно переплетены друг с другом, и борьба бодхисаттв за спасение существ мыслится не как нечто предваряющее достижение нирваны, но как нечто даже более важное и значимое, чем ее «простое» достижение. *Метод и путь* в определенном смысле ставятся выше, чем цель, а сама *борьба* за пробуждение — выше победы (пробуждения).

Ваджраяна не составляет еще одной метафизической школы Махаяны, так как не претендует на статус вады (учения), полностью принимая всю метафизическую структуру мадхьямики, йогачары и Татхагатагарбхи. Ваджраяна мыслит себя как *практика Махаяны*, как прямой путь реализации тех метафизических начал, которые заложены в трех классических махаянистских учениях. При этом чаще всего Ваджраяна принимает позицию именно Татхагатагарбхи как кульминационной метафизики всей Махаяны и интерпретирует и мадхьямику, и йогачару в оптике учения о Трех Телах Будды.

Практика Ваджраяны связана с произношением сакральных мантр, визуализацией божеств, построением и созерцанием мандал. Особое значение играет практика тантрических соитий — частично умозрительных (джняна-мудра, *jñānamudrā*), частично ритуально осуществляемых с помощью женщин-буддисток (карма-мудра, *karma-mudrā*), в которых воплощались женские духи — высшая махаянистская богиня Тара или ее «служанки», дакини, *dākinī*. Все они мыслились как воплощение праджни (в этом случае праджня выступает как прямой аналог индуистской шакти, вплоть до слияния обоих понятий). Высшим соединением является маха-мудра,

¹ На языке пали, который считался священным у буддистов, термин *advaya* означает то же, что санскритское *advaita*.

maḥāmudrā (или самая-мудра, samayamudrā), представляющая собой прямое соединение йогина с изначальной природой Будды, что есть кульминация метафизики пола в тантрическом буддизме¹. Вся эта традиция — мантр, мандал, визуализаций и соитий — иногда объединяется термином «Маха-мудра», так как это понятие охватывает как высшую цель, так и все используемые для ее достижения средства. Считается, что создателем Маха-мудры был индийский тантрик мудрец Тилопа (928 — 1009), которому дал ключ к учению сам Будда Ваджрадхара, а его ученик Наропа (956 — 1040) разработал систему шести тантрических йог, передав далее традицию тибетцу Марпа (1012 — 1097), ставшему основателем буддистского тантризма в Тибете², ярчайшим представителем которого был Миларепа (1052 — 1135).

Целью всех методов является прямая и мгновенная реализация в течение одной жизни всей полноты состояния Будды, так как сущность человека и есть Будда (полное соответствие тезису «Атман есть Брахман», только в буддистском контексте). Ваджраяна спорит с махаянистской практикой парамит (pāramitā — дословно «переход на другой берег»), предполагающей постепенное совершенствование, которое может растянуться на множество циклов и перерождений, и настаивает на прямом пути — радикальном и полном *молниеносном* пробуждении. Это создает колоссальные риски в том случае, если тантра-йогин сходит со своего пути — тогда он попадает в особый тип ада, из которого чрезвычайно трудно выбраться. Это духовный путь с наивысшими ставками. Все практики Ваджраяны направлены на экстремально быстрое прохождение в самую сердцевину сознания, визуализацию всего его содержания — включая как светлые, так и темные стороны, и преобразование темных сторон (равно как и светлых!) в недуальное состояние Дхармового Тела Будды. При этом Ваджраяна идет дальше других махаянистских течений, утверждая, что в Будде есть как добро, так и зло, поскольку зло (страдание) не самостоятельно, не имеет никакой автономной онтологии, и ему просто *неоткуда взяться*, кроме как из Будды. В таком случае зло (сансару) предлагается не искоренить (отсечь, как в аскетической практике Хинаяны или умеренной Махаяны), но *радикально трансформировать* — однако трансформировать не в добро, а в *недвойственность*, возведя к корню.

¹ *Evola J.* Metafisica del Sesso; *Idem.* Yoga della potenza. Saggio sui Tantra; *Idem.* La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddhista.

² *Дугин А. Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

В этой оптике Ваджраяна принимает все то, что категорически отвергает буддизм как таковой: аскезу, монашеский celibat, вегетарианство, непричинение насилия, воздержание, чистоту, благочестие и т. д. Фактически мы имеем дело с последним логическим аккордом Махаяны, полностью преодолевающей буддизм изнутри. Ваджраяна представляет собой финализацию этого процесса.

Мы подходим здесь вплотную к традиции махасиддхов (Mahāsiddha) и индийской Тантры, которая, как мы уже видели, оказывается общей для индуистов и буддистов¹. История 84 махасиддхов, йогов, достигших высшей степени могущества, включает в себя как индуистов, так и буддистов, и, соответственно, некоторые махасиддхи рассматриваются как высшие авторитеты Ваджраяны. Это полное сближение с индуизмом² (в первую очередь, с шиваизмом и шактизмом) в Ваджраяне является логическим завершением всей Махаяны, так как сами индуисты, со своей стороны, следующие строго за духом Адвайты, постепенно пришли к наиболее рафинированной и чистой, лишенной всякой девиционально-внешней стороны метафизической парадигме, запечатленной в учении Тантр, и ваджраянисты Махаяны, идя по совершенно иной исторической логике и траектории, достигли строго той же самой конечной точки. Поэтому совершенно справедливо ряд историков религии (М. Элиаде³, Ю. Эвола⁴, Дж. Туччи⁵ и т. д.) видели именно в Тантре квинтэссенцию индийского духа, что в равной мере справедливо как для брахманизма и Адвайты, с одной стороны, так и для буддизма Махаяны — с другой.

Вирупа — Лев Будды

Список 84 махасиддх включает в себя буддистских учителей Ваджраяны: Вирупу, Тилопу и т. д. Другими авторитетами Ваджраяны становятся великие учителя Наропа, Марпа и т. д. О каждом из них имеется целый цикл чудесных историй, иллюстрирующих сущность тантрического метода.

¹ *Abhayadhatta. Les chants des 84 Mahāsiddhas: Essence de leur Réalisation Spirituelle. P.: Editions Ewam, 1992.*

² Е. Торчинов справедливо отмечает: «Недвойственная Дхармакая зачастую описывается в этих текстах в тех же терминах, что и божественный Атман Упанишад и других брахманских текстов, а иногда она даже прямо называется именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.)». *Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 128.*

³ *Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода.*

⁴ *Evola J. La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddhista.*

⁵ *Tucci G. Il Buddhismo. Foligno: Campitelli, 1926.*

В классическом тексте Ваджраяны «Львы Будды»¹ описываются различные истории про высших учителей буддистской Тантры. О Вирупе там повествуется следующее:

Вирупа практиковал двенадцать лет и обрел сиддхи. Однажды служка купил вина и мяса и принес ему; после этого Вирупа стал ловить голубей и есть. Когда голубей не стало, монахи заинтересовались: «Кто среди нас поедает голубей? Монах не может заниматься этим». Монахи осмотрели кельи, и в том числе келью Вирупы. Заглянув в окно, они как раз застали его за вином и голубиным мясом. На ближайшем же собрании было решено изгнать Вирупу из вихары². В день изгнания он поднес образу Будды свое монашеское одеяние и чашу для подаяния, сделал поклоны и вышел. Один из последних монахов на дороге спросил его: «Куда ты пойдешь теперь?» Вирупа ответил: «Вы изгнали меня, к чему это любопытство?» Недалеко от вихары было большое озеро. Вирупа сорвал цветок лотоса и поднес его Будде. Потом на краю озера он встал на лист лотоса и побрел по воде на другой берег. Те, кто был в Сомапуре, исполнились раскаяния и сожаления. Они поклонились Вирупе и, схватив его колени, обратились к нему. «Зачем же вы убивали птиц?» «Я никого не убивал», — ответил Вирупа и попросил служку принести останки. Когда мастер щелкнул пальцами, перья превратились в голубей, еще более гладких и упитанных, и все вокруг были этому свидетелями. С тех пор Вирупа оставил общину и стал вести жизнь странствующего йогина³.

Здесь мы видим классические темы сакрального антиномизма: нарушение обетов, экстравагантное поведение, осуществление чудесных действий. Характерна также тема ухода из монастыря в мир, что представляет собой важнейший элемент адвайтической этики Махаяны: пробуждения может достичь и монах, и мирянин, для пробужденного нет различия между чистым и нечистым. Более того, своей чистотой он как раз и призван очистить нечистое.

В другом сюжете о Вирупе повествуется о его способностях повелевать стихиями.

В Канасати Вирупа купил в харчевне вина. Девушка подала ему вино и рисовые лепешки, которые ему очень понравились.

¹ *Abhayadatta. Buddha s Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas.* Berkeley: Dharma Publishing, 1979.

² *Vihāra* — буддистский монастырь.

³ *Abhayadatta. Buddha s Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas.* P. 28 — 29.

Он оставался за столом два дня, и солнце не двигалось, а тамошний царь, озадаченный, потребовал узнать, кто сотворил это чудо. Богиня солнца явилась царю во сне и сказала: «Странствующий йогин оставил меня в заклад девушке из харчевни». Через некоторое время, когда царь и его свита заплатили за вино, расход которого уже достиг колоссальных размеров, Вирупа исчез¹.

Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что Вирупа пьет вино, что категорически запрещено буддистскими правилами Виная. Мы имеем дело с классическими формами индуистской Тантры и прямым аналогом крайнего шиваизма — вплоть до традиции агхори и капаликов. Евгений Торчинов задается важным вопросом о том, как классическая буддистская дисциплина и обязательная этика могут сочетаться с моделями поведения, описанными в истории Вирупы и других представителей высшей тантра-йоги. Он замечает:

Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего, это мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже каннибализма — все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, совершенно противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание ко всему живому и воздержание. И вдруг — торжественные заявления о том, что путь удовлетворения всех страстей тождествен пути их пресечения, вдруг — проповеди, произносимые Буддой — Бхагаваном, пребывающем в йони, «лотосе» женских гениталий, проповеди, от которых бодхисаттвы, слушающие их, падают в обморок, ибо наполнены эти проповеди призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного инцеста, есть не только мясо животных, но и предаваться каннибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами.

Что стоит за всем этим?²

Его ответ сводится к совершенно справедливому выводу о том, что буддистский тантрик стремится подняться к глубинам того, что йога-чара называет алая-виджняной, где пребывают корни (семена, биджу) всех состояний, действий, переживаний и ситуаций,

¹ *Abhayadatta. Buddha s Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas. P. 29.*

² *Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 128.*

и не просто выкорчевать их, но *распознать их смысл*, их цель, их место в общей стратегии проявления Трех Тел Будды, неотъемлемой частью которых они являются. В этой недвойственной картине Экачитты, Единого Ума, Будда берется как всеохватывающая метафизическая основа всего, включая ады, пороки и темные стороны мироздания, корни которых уходят в алая-виджняну, а она, в свою очередь, является тождественной самому Будде. *Тантрик стремится не отсечь зло, но расплести ведущую к нему структуру следов и намерений (васана)*, которые не могут быть злыми, но представляют собой неверное истолкование верного, *иллюзорное прочтение истинного*. Поэтому тантрик не просто допускает грех, но интересуется им, так как расплетение греховных узлов тем, в ком грех изжит, и является главной целью бодхисаттвы — он спас себя и пробудился, но после этого его интересует не пробуждение, которого он уже достиг, а *помощь в пробуждении других существ*. Это ясно видно в еще одной истории про Вирупу:

После этого мастер отправился на восток Индии в Девикоту, где почти все население к тому времени стало ведьмами. Они зачаровывали любого, кто решался остановиться у них. Прибыв туда, мастер сразу нашел, где ему поесть, но, обойдя весь город, не смог отыскать ночлега. Единственный буддист, которого он встретил, молодой брахман, рассказал ему, что в стране совсем не осталось людей, поскольку все стали ведьмами, и это приносит неисчислимый вред. Они прошли в заброшенный храм, где мастер мог остановиться. Здесь он дал юноше посвящение и научил его мантрам.

Тем временем ведьмы собирались и говорили друг другу: «Должна быть принесена жертва, и уже есть все сорта мяса, кроме человеческого». Потом кто-то крикнул: «Я, кажется, знаю, где найти двоих!» «Приведи их», — заволновались и завопили все. Но когда ведьма попыталась сделать это, она была остановлена юношей брахманом. Она пробовала снова и снова, но безуспешно. Позже они заметили Вирупу на стволе поваленного дерева.

Схватив мастера вместе с деревом, они хотели сварить его в вине, но он выпил все, что у них было. Тогда, пытаясь убить его, они испустили пронзительный шипящий крик, но Вирупа рассмеялся в ответ двенадцатью взрывами ужасающего хохота, и все ведьмы упали замертво от страха.

Вирупа обязал ведьм дать обет, что отныне они примут Прибежище в Будде и не будут вредить другим буддистам. Они не должны наносить вред ни одному живому существу, разве что иногда

отпить немного крови у тех, кто живет без Прибежища или не следует пути Просветления. Если же они нарушат обет, им отрежут головы циркулярным диском и северный Якша выпьет их кровь. Даже сейчас очертания диска и Якши иногда видны в небе в тех местах. Позже мастер включил связанных обетом ведьм в число защитников Дхармы¹.

Здесь важно в первую очередь последнее замечание — «включил ведьм в число защитников Дхармы». В этом сущность тантризма как вершины Махаяны: *включение* противоположности, а не исключение ее, то есть чистая Адвайта, практически не отличимая от классических историй про капаликов и агхори, или представителей индуистских махасиддхов — Матсьендранатха, Горакшанатха и т. д.

Образы, постоянно встречающиеся в историях про учителей Ваджраяны, заимствованы из архаических культов доведического населения (дравидов и австроланезийцев) и подчас явно указывают на близость к темным культам внекастовых чандал. Однако, как и в случае индуистского обращения к этим же пластам, мы имеем дело не с проникновением в рафинированный интеллектуальный буддизм матриархально-хтонических влияний, но с испытанием духовной мощи истинного пробужденного, не останавливающегося в своем интегральном пути перед темными аспектами мира и религии. Йога-тантрик нисходит в архаику с ее матриархальными культами, как Дионис нисходит в Аид, чтобы вывести оттуда все достойное, собрав и освободив своей жертвой, своим служением, своей мистерией искры света, рассеянные по всем множествам миров — включая самые низшие.

Татхагатагарбха учит, что существует только одна готра, и поэтому нет таких существ как иччхангики, которые были бы навсегда отвергнуты пробуждением. Чтобы *доказать* это, ваджраянисты нисходят к самым темным существам мира — к отверженным, грешникам, злодеям, каннибалам, преступникам, и даже асурам, претам, голодным духам, демоническим дакиням, стремясь преобразить их и пробудить. Поэтому мы имеем дело не с подъемом хтонических сил на штурм Небес, но с добровольным спуском пробужденных существ, достигших высшего просветления, в толщи заблуждения и распада. С ноологической точки зрения, хтонический, матриархальный декор Ваджраяны не является признаком атаки титанических и матриархальных сил Кибелы на небесный

¹ *Abhayadatta. Buddha s Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas. P. 30 – 31.*

бастион, а напротив, контратакой бесстрашных божеств-пробужденных, проникающих на последнюю глубину враждебного лагеря с тем, чтобы вырвать черный Логос с корнем, подчинив его волшебному могуществу Диониса.

Часть 5. Постсредневековье.

Ислам и Индия

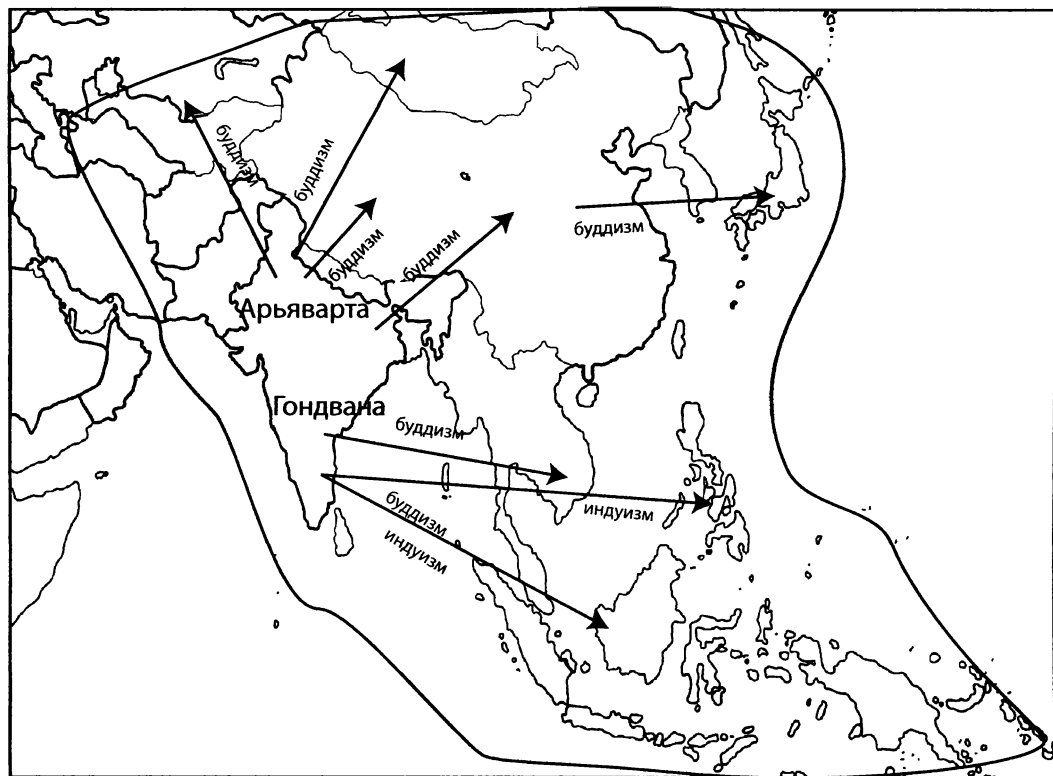
Глава 30. После Средневековья

Великая Индия и ее структура

Если подвести краткий итог Средневековому этапу индийской истории, то можно сказать, что в этот период индийская цивилизация была сосредоточена как на внутренних метафизических, религиозных, политических и этнокультурных вопросах (интенсивное измерение), так и — в качестве побочного эффекта — оказала огромное и подчас решающее влияние на огромные пространства Южной и Центральной Азии, выйдя далеко за пределы собственно Индии, включая обе ее геософские половины — Арьяварту (Северную Индию) и Гондвану (субконтинент), что составляет экстенсивное измерение.

К зоне раннего внеиндийского «индуизма» (включая буддизм) можно отнести государства Южной Азии — Бутан, Чампу, Дваравати, Фунун, Гангга Неагара, Кадарам, Калингга, Кутай, Лангкасука, Паган, Пан Пан, По-ни, Тарамунагара, Тонго, Шривиджайя, Маджапахит, Кхмер, где с I по III век сложились социально-политические системы, с ярко выраженной индийской доминантой, кастовой и религиозной структурой. Это иногда называют термином «Великая Индия».

Если добавить к этой зоне область распространения буддизма, сопряженного со значительным сегментом индийской культуры, философии, идеологии, историала и т. д., то мы получим еще более грандиозное пространство глобальной *Индии*, которая может рассматриваться как универсальный Логос Южной Азии, наложенный на бесчисленные культурные горизонты автохтонных народов, в свою очередь, чаще всего представляющие собой несколько цивилизационных и этносоциологических пластов. Индуизм в своем ведическом ядре, отчетливо структурированном в Веданте, может рассматриваться как *мета-идеология Южной Азии*, подобно тому философскому и метафизическому синтезу, который стремились осуществить неоплатоники для Средиземноморской цивилизации. Поэтому внутрииндийский диалог между брахманизмом и шраманами, Арьявартой и Дравидой (Гондваной), ведизмом и буддизмом и джайнизмом, кастовым обществом варн и локальными кланами, джатами и племенами (включая ванаваши — лесных жителей), можно рассмотреть как



Великая Индия. Область влияния Индийской цивилизации:
культура, религия (индуизм, буддизм), язык, философия

универсальную парадигму для намного более широкого геософского пространства, включающего Дальний Восток и Тихоокеанский регион, где мы столкнемся с цепочкой аналогичных философских, религиозных и социологических ситуаций, конфликтов и структур.

Логос Индии в своем регионе вполне сопоставим с Логосом Средиземноморья, и мы видели в других томах «Ноомахии» на примере народов и культур Европы и пограничных с ней цивилизаций, какое фундаментальное влияние оказали базовые аполлоно-дионисийские ноологические комплексы индоевропейской цивилизации греков на несчетное число локальных культурных кругов. Боги Олимпа и драматизм титаномахии являются *вневременным горизонтом*, служащим осью интерпретации всех возможных европейских и околоевропейских историалов; через обращение к ним история, культура, философия, религия, политика, искусство, наука обретают смысл. К ним обращается европейский *Dasein* в отчаянии и надежде. В них метят глыбами темной материи восставшие титаны.

Логос Великой Индии служит аналогичным горизонтом для другой части света — для Юго-Восточной Азии. Следовательно, и здесь божества и ритуалы Вед, метафизика Веданты и битва дэвов и асуров, а также утонченный и чрезвычайно опасный диалог солярных божеств индоариев с хтоническими титаническими и матриархальными культами Гондваны, составляют *парадигму культурной и исторической драмы*, предопределяющей смысл индийского историала, а также огромного пространства, на которое индийская цивилизация оказала влияние — подчас решающее и всегда легко узнаваемое.

Начертание основных пределов Великой Индии и ее цивилизации проходило в ходе всего периода индийского Средневековья и завершилось вместе с его окончанием. С этого момента влияние индийского Логоса стало стабильной основой для обществ, оказавшихся в определенный момент в зоне Великой Индии, и составило фундаментальный пласт их идентичности — индийский *горизонт*.

Исламизация как постсредневековье

Однако за этим в историале стран Юго-Восточной Азии последовало еще два довольно разнородных этапа — волна исламских завоеваний, а затем европейская колонизация, которые радикально повлияли на весь горизонт Великой Индии, включая само его ядро. Ислам и европейский колониализм стали, таким образом, двумя более поздними слоями культурного горизонта этого региона, что сказалось в добавлении двух Логосов — исламского (в арабской версии) и Логоса Европы Нового времени. Но и в самом исламском Логосе мы

должны выделять собственно арабскую версию¹ и иранскую², между которыми существует не просто различие, но ноологическая оппозиция. А среди европейских колониальных держав наибольшее влияние оказали англосаксы (британцы)³, португальцы, испанцы⁴ и в небольшом масштабе французы, а также голландцы и германцы⁵. Соответственно общая модель идентичности еще более усложнилась. Она может быть представлена на следующей схеме (см. с. 371).

Здесь видно место индийского Средневековья и индийского Логоса в общем горизонте Великой Индии. Если учесть совокупность синхронического (структурного) и диахронического подходов, а также неравномерность распределения этих влияний по пространственно-временной шкале, смену центров влияний и столкновение отдельных полюсов между собой (а также вытеснение, подавление, наложение и т. д.), то мы получим чрезвычайно сложную ноологическую схему всего региона, требующую детального и пристального внимания в каждом регионе и в каждый отрезок времени (историала). Но тем не менее общая структура индийского среза этой конструкции нами более или менее выяснена: она представляет собой распространение собственно индийского историала, заключающегося в затяжном противостоянии ведического адвайта-ведантистского Логоса (Аполлон и Дионис) и матриархального Логоса Кибелы. При этом влияние Логоса Кибелы становится все более внушительным как раз по мере движения с севера на юг в пределах самой Индии, а также еще более усиливается в просторах Индийского и Тихого океанов, где и следует локализовать полюс юго-азиатского матриархата (Кумари Кандам, Дравиду). Именно эта особенность и является принципиальной для всего горизонта Великой Индии: экспансия индийской культуры за пределы индийского субконтинента является естественным продолжением самого индийского историала, имеющего строго тождественную природу — столкновение двух противоположных ноологических парадигм, индоевропейской (патриархальной, туранской⁶) и автохтонной (матриархальной). Индийская Ноомахия продолжается и за пределами Индии, а индуизм и особенно буддизм становятся семантическими полями для ее выражения.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

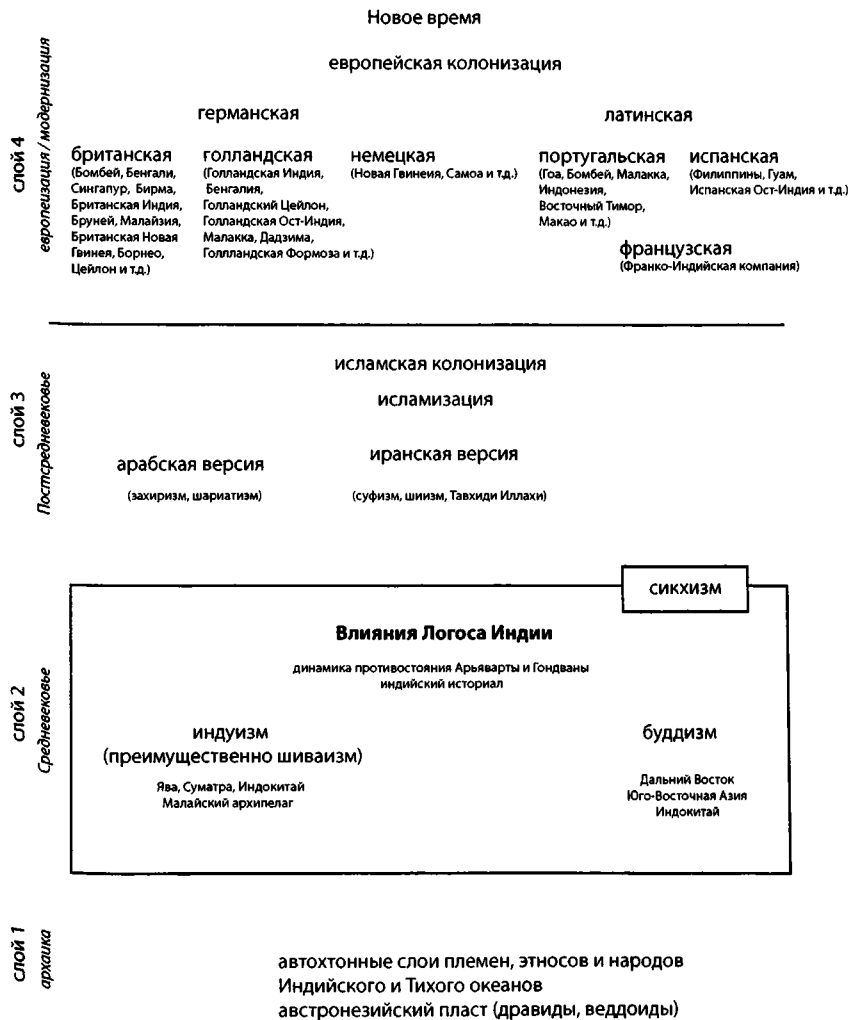
² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



Структура горизонта Великой Индии

На схеме мы ясно видим также место периода исламизации в общей структуре индийского историала. Эта эпоха находится между Средневековьем и европейской колонизацией, которая несет в Индию и, шире, в Юго-Восточную Азию парадигму Модерна, Нового времени в ее колониальной версии. Исламизация в этом случае представляет собой, с одной стороны, продолжение традиционного общества, но в иной — отличной от чисто индийской — версии, а с другой, вполне может рассматриваться как подготовительный этап к Модерну. При этом в самом исламе можно увидеть двойственность: суфизм и шиизм имеют больше традиционалистских черт (поэтому они ближе к индийскому Логосу и даже подчас, как в случае сикхов или Дин-Илахи Акбара), а радикальный суннизм захиритского толка (прежде всего при династиях Хильди и Тутлак в Делийском султанате), напротив, ближе к рационализму и материализму Модерна¹. Исходя из этой двойственности исламизации в историале Индии мы можем определить эту эпоху как постсредневековье. В ней уже нарушается стройность и естественность собственно индийского историала, основанного на диалоге ведического начала с архаическим доиндоевропейским горизонтом, но еще не наступает жесткое насаждение радикально чуждой западноевропейской идеологии Нового времени с искоренением или тотальным подавлением индийского Dasein'a.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Глава 31. От Газневидов к Делийскому султанату

Эпоха исламских завоеваний: Газневиды

Постсреднековый этап в истории Индии (X — XVIII века) отмечен *исламскими завоеваниями*. Так как они проходили неравномерно на огромной индийской территории, политически значительно раздробленной, то и строгая граница между различными периодами индийской истории проведена быть не может. На юге Индии Средневековые продлилось намного дольше, чем на севере — поэтому мы и включали ряд явлений в индийское Средневековье (как, например, Вишишта-Веданту или Адвайта-Веданту), хотя они развертывались позже X века. Некоторые княжества юга оставались в прежнем индуистском «средневековом» (в структуре индийской истории) состоянии в течение и более длительного времени.

Исламизация в ходе чужеземных завоеваний стала главным явлением именно для Северной Индии (территории Древней Арьяварты), которая в течение с X по XII век постепенно перешла под контроль Делийского султаната. Позже большая часть субконтинента вошла в состав Империи Великих Моголов. Однако несколько королевств (в частности, Виджаянагара) сохранили независимость от монголов, так что покорение Индии было не полным.

Хотя мусульмане совершали набеги на Индию сразу после создания Арабского халифата, однако правителям Северной Индии до X века удавалось отбивать их атаки, приостановив тем самым распространение ислама, уже охватившее к тому времени Иран и Среднюю Азию.

Решающими были события VIII века, когда арабы были отброшены раджпутами в ходе битвы за Раджастан в 738 году. Это фактически предотвратило исламизацию Индии в ту эпоху, когда ей подверглись Иран и Средняя Азия.

Впервые только тюрку Абу Мансуру Себук-Тегину (ок. 942 — 997) из афганской династии Газневидов удалось в 977 году прочно утвердиться в Пенджабе¹. Фактически государство Газневидов стало неза-

¹ Bosworth Clifford E. The Ghaznavids. Their empire in Afghanistan and eastern Iran 994 — 1040. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

висимым от Саманидов как раз при Себук-Тегине. При этом правителе газневидское царство окончательно укрепляется, а его центр постепенно смещается на восток — в Северную Индию. Следующий газневидский правитель, сын Седук-Тегина Махмуд Газневи (971 — 1030) уже полностью сосредоточился на походах против Индии и, разгромив в 1001 году армию правителя Лахора, открыл страницу полноценного завоевания Индии, сопровождавшегося исламизацией захваченных территорий. В целом Махмуд Газневи совершил 16 вторжений в Индию, захватив территории бассейна между реками Джамна и Ганг, а также земли Гуджарата. Первым из исламских правителей, кто перенес свою резиденцию в Индию (в Лахор), был сын Махмуда Газневи Масуд I (998 — 1041), продолживший завоевания отца и деда.

Газневиды правили вплоть до конца XII века, несмотря на восстание рабов под руководством Абу Саид Тагриля в 1054 году, и на захват Газни сельджуками в 1117 году. Окончательно Газна пала от рук Гуридов в 1150-м, но само государство просуществовало еще несколько десятилетий — вплоть до 1186 года.

Правление мусульман Газневидов в Северной Индии резко отличалось от всех предыдущих завоеваний индийских территорий, которые были нередкими и ранее, тем, что мусульмане основывали свою власть не только на силе оружия, но и на жесткой религиозно-политической идеологии, радикально отличающейся от индуизма. Если индоевропейские кочевники, чаще всего солнцепоклонники, и даже греки, легко интегрировались в индийское общество, то мусульманские правители строго придерживались своих канонов единобожия, согласно которым индусы были типичными идолопоклонниками и, строго говоря, заслуживали либо обращения в ислам, либо смерти. Очевидно, что огромные массы индусов заставляли считаться с собой самых безжалостных завоевателей, но в любом случае, между исламской ортодоксией и индуизмом существовало острое и эксплицитное противоречие, которое в случае последовательности исламских властителей могло вести только к обращению индусов в ислам или к их жестокому подавлению. Так или иначе, не будучи мусульманами, они причислялись к категории зимми, *ḏimmī*, а следовательно, в исламском государстве должны были облагаться дополнительным налогом (джизья, *ḡizya*) и рассматриваться даже не просто как граждане второго сорта, но как стоящие вне человеческого архетипа, как осуществляющие самое страшное из возможных преступление — ширк, *shirk*, «придание Богу сотоварищей». Таким образом, эпоха исламского правления была для индийской истории совершенно новым феноменом, потребовавшим как особой адаптации к этому индусов, так и более гибкой политики самих мусульман.

В определенном смысле разрешению всей остроты ситуации способствовало то обстоятельство, что правители Газневидов сами исповедовали суфийскую версию ислама и покровительствовали распространению суфизма среди своих подданных. Суфизм был смягченной версией ислама, где были сильны иранские влияния. И хотя это не останавливало Газневидов от разрушения индуистских храмов и многообразных форм насилия, но некоторое пространство для согласования различных форм духовности — особенно в области метафизики и духовной реализации оставалось открытым. Позднее уже в XV веке в Северной Индии на основе суфийско-индуистского синтеза будет создано течение сикхов.

От Гуридов к Делийскому султанату

Династия Газневидов утасла к концу XII века. Ее сменила еще одна афганская династия Гуридов, ранее враждовавшая с Газневидами. В отличие от Газневидов Гуриды были иранского (таджикского, по другой версии, пуштунского) происхождения. В религиозной же сфере они, как и Газневиды, придерживались суннитского толка. Ранее Гуриды, как и все население Гуристана, были буддистами¹, но приняли ислам после того, как территории их проживания в Афганистане были покорены Газневидами. Первым правителем Гуридов был шах Абу Али ибн Мухаммад (? — 1035), который стал также первым в этом роду мусульманином.

В 1186 году Муиз-ад-Дин Мухаммед Гхор (1149 — 1206) захватил столицу последних Газневидов Лахор, а позднее, в 1193 году, Дели, Мултан и Синд. К началу XIII века уже практически вся Северная Индия от Инда до Ганга оказалась под властью Гуридов. В момент своего наивысшего расцвета держава Гуридов простиралась от Хорасана на западе до Бенгалии на востоке. Столицей государства был Герат, а два центра державы Газневидов — Газна и Лахор — считались летними столицами.

При Муиз-ад-Дине царство Гуридов становится огромной континентальной державой, полюс которой находится к западу от Северной Индии. Эти территории традиционно становятся пространством наиболее интенсивного распространения ислама.

В области культуры Гуриды, как и предшествующие им Газневиды, поддерживали прежде всего персидскую культуру, язык и обычаи, усилив иранское влияние. Это привело к глубокой иранизации Се-

¹ Вместе с тем часть населения Гуристана исповедовала индуизм.

верной Индии, что стало доминантным стилем распространяющегося там ислама.

Правление Гуридов было недолгим, так как сразу после смерти Муиз-ад-Дина династия стала стремительно ослабевать из-за внутренних противоречий и конфликтов и была завоевана мамлюками.

На смену Гуридам в исламизированной Северной Индии пришла эпоха Делийского султаната, когда главный центр сместился восточнее — от Афганистана и Лахора к Дели. Делийский султанат в разных версиях существовал более 300 лет — с 1206 по 1526 год. За это время в нем сменилось пять династий — Мамлюков, Хильджидов, Туглакидов, Сейидов и Лоди.

Несмотря на существенные различия между ними, ирано-исламский и суннитско-суфийский стиль религиозной и светской культуры, заложенный Газневидами и Гуридами, продолжал оставаться доминирующим и предопределил идентичность всего индийского ислама (включая пакистанский, бангладешский и отчасти афганский).

Пять династий Делийского султаната

На смену Гуридам пришла тюркская династия Гулямов (дословно «рабов», так как ее основатель ранее был рабом) или Мамлюков, правившая с 1206 года до 1290 года. Основателем Делийского султаната стал тюрк Кутб ад-Дин Айбак (1150 — 1210), бывший рабом Муиз-ад-Дина, возведенным своим господином в сан «Господина Рабов», *Amir-i-Akhur* и ставший также военачальником в армии Гуридов¹.

После завоевания Дели Кутб был назначен его правителем. На этом посту ему удалось укрепить власть мусульман и нанести ряд серьезных поражений раджпутам, отчаянно сопротивлявшимся Гуридам. После смерти Муиз-ад-Дина Кутб захватил власть в государстве, женившись на представительнице царского рода из Газны.

Кутб, как и предыдущие правители исламских государств севера Индии, был последователем суфизма и особенно почитал суфийский орден Чиштия, основанный Муинуддином Чишти² (1141 — 1236), который получил широкое распространение в Индии. Главе ордена Чиштия Кутббдину Бахтияру Каки (1173 — 1235) Кутб ад-Дин Айбак построил памятную грабницу, почитавшуюся и последующими правителями и династиями Делийского султаната.

¹ *Mahajan V.D. History of Medieval India. New Delhi: S. Chand, 2007.*

² В своих путешествиях по Ирану и Ближнему Востоку Чишти встречался с такими выдающимися суфиями того времени, как Абдул-Кадир аль-Джилани, Абун-Наджиб ас-Сухраварди и Наджмуддин Кубра.

При правлении третьего султана этой династии Шамс-уд-Дина Илтутмиша (? — 1236) государство Гулямов укрепляется и становится самостоятельной и сильной державой. В это время монголы Чингисхана вторглись в Афганистан и опустошили его, но до Индии не дошли. Отдельные монгольские отряды, проходившие через горные перевалы в Пенджаб, были остановлены войсками Шамс-уд-Дина Илтутмиша. Таким образом, именно Делийский султанат остановил вторжение монголов в Индию, что отчасти и предопределило ее дальнейшую судьбу. После смерти Чингисхана Илтутмишу удалось частично отвоевать и ранее захваченные территории Афганистана.

Кроме монголов, Мамлюки сталкивались и с другими вызовами. Так, в частности, серьезную проблему составляли постоянные восстания раджпутов, которые в силу кшатрийского характера так и не признали исламского правления и постоянно устраивали мятежи и вели партизанскую борьбу в труднодоступных районах.

В частности, при последнем правителе династии Гулямов Гийас-уд-Дине Балбане (? — 1287), правившем в период 1266 — 1287 годов, в ходе подавления очередного восстания было в Мевате казнено более 100 000 раджпутов.

В Делийском султанате после смерти четвертого султана произошло нечто неординарное для исламского мира: у власти утвердилась женщина — Разийя ад-Дин (1205 — 1240), дочь Шамс-уд-Дина Илтутмиша, правившая четыре года. Разийя и ее соправитель-муж были свергнуты, вынуждены бежать и, в конце концов, убиты индийскими крестьянами.

После того, как последний султан Муизз ад-дин Кай-Кубад (1270 — 1290) династии Мамлюков впал в паралич, власть в Делийском султанате захватил один из его военачальников — также тюрк Джалал-уд-Дин Фируз Хильджи (? — 1296), ставший основателем второй династии Делийского султаната — Хильджи.

При династии Хильджи (1290 — 1320) власть мусульман стала распространяться и на южные территории Индии — в частности, на Деканское плоскогорье. Активное проникновение на юг в индуистские владения, — вплоть до Девагири, Варангала и Самудры, Мабара и Мадурая, — а также подчинение новых земель на севере Индии (Рантамбор, Гуджарат, Мальва, Малвал, Джалор и т. д.) происходит при втором султани этой династии Алауддине Хильджи (? — 1316). Исторические хроники повествуют о жестокости этих походов, в которых мусульмане уничтожали все на своем пути, сравнивая с землей храмы и целые города.

В период 1295 — 1315 годов власть мусульман в Южной Индии была закреплена. В начале XIV века султаны Хильджи постоянно сталки-

вались с новыми вторжениями монголов, доходившими до Дели, но их удавалось отразить.

При этом раджпуты продолжали поднимать восстание за восстанием, и хотя Хильджи снова, как и их предшественники, смогли подавить их сопротивление, они через некоторое время оправились от серии поражений и принялись с новой силой организовывать автономную индуистскую государственность, претендуя на роль объединителя всей Северной Индии под своей эгидой.

После смерти Алауддина династия Хильджи стала стремительно распадаться. На короткое время к власти пришел генерал Хусров Хан, убивший третьего султана и последнего наследника Хильджи Мубарак Шаха (? — 1320). Но его, в свою очередь, сверг военачальник Гият ад-Дин Туглук, также тюркского происхождения, как и предыдущие правители Делийского султаната. Гият ад-Дин изначально был рабом — как и основатель династии Гулямов (дословно «рабов»). Гият ад-Дин провозгласил себя султаном и стал основателем следующей третьей династии — Туглаков (1320 — 1414).

При его сыне, жестоким правителе Мухаммад-шах Туглаке (? — 1351) часть провинций, управляемых мусульманскими наместниками, отложились. Так, в частности Бенгали, вышедший из под контроля династии, сохранял свою независимость до 1538 года. В 1344 году отпали южные княжества Карната и Телинга. Восстания вспыхнули в Деккане, Гуджерате, Мальве и Синде.

В целом же при этом правителе Делийский султанат остается могущественной державой, контролирующей почти всю Индию.

Показательно, что династия Туглаков качественно отличается от династии Гулямов и еще более ранних держав Газневидов и Гуридов по стилю своей религиозной политики. Туглаки сделали официальной идеологией радикальный ислам захиритского толка, подвергнув гонениям не только индуистов, против которых был развернут настоящий геноцид, но и представителей внутреннего (батинитского) ислама — шиитов (включая сейидов, потомков Имама 'Али), суфиев, бродячих дервишей из ордена Каландар и т. д. Так, иранский тип ислама в этот период меняется на воинственный суннизм аравийского толка¹.

Столь же жестоким и безжалостным, как и Мухаммад-шах Туглак, был и его племянник Фирузшах (1309 — 1388). Матерью Физуршаха была индийская принцесса Наила. Оба отличались пытками против индуистов и представителей внутреннего ислама. Однако Фирузшах формально издал законы, ограничивавшие насилие над «неверными»,

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

так как предшествующие правители династии Туглак превзошли в репрессиях всякую меру.

Фирузшах правил государством 37 лет. При Фирузшахе от Делийского султаната отложился Гуджерат.

Еще во время правления Фирузшаха в 1384 году в султанате вспыхнула гражданская война между родами крупной суннитской аристократии, а вторая гражданская война последовала через шесть лет после его смерти. Этим воспользовались многочисленные индуистские и суннитские княжества, которые отложились от султаната и стали формировать независимые армии и коалиции. Владения Делийского султаната уменьшились до территорий, окружающих Дели. И даже там последние представители династии Туглак не были в безопасности, постоянно подвергаясь опасности дворцовых и династических переворотов и восстаний суннитской аристократии (везиров).

Последним правителем династии Туглак был Насир ад-Дин Махмуд Шах (1394 — 1413). При нем войска Тамерлана поочередно нанесли поражения четырем армиям Туглаков и в 1398 году захватили Дели. Сам Насир ад-Дин Махмуд Шах был вынужден бежать из столицы. Но после того как Тимур подверг Дели грабежам и насилию, уничтожив около 100 000 пленных, он отступил через восемь дней с награбленной добычей. Однако прочного правления он устанавливать не стал. Тем не менее Туглаки полностью потеряли свою власть.

На их место пришла четвертая династия Сейидов (1414 — 1451), правившая в первой половине XV века. На сей раз она была шиитской, а ее представители — сейидами, то есть потомками Имама 'Али. Первого из них основателя династии Сейида Хизр Хана ибн Малик Сулеймана (? — 1421) назначил наместником своих индийских владений Тимур. Хизр Хан вступил победителем в Дели в 1414 году, основав новую власть.

Однако власть Сейидов была не прочной, и четвертый правитель Сейид Алауддин Алам Шах (? — 1478) добровольно уступил трон представителю следующей — и последней — династии Делийского султаната — Лоди.

Династия Лоди была основана вождем племени пуштунов Бахлулом Лоди (? — 1489). Эта династия находилась у власти с середины XV века по 1526 год. В это время вся территория Индии практически была полностью разрознена, в каждом княжестве правили автономные властители — индуистские или мусульманские.

Вторым правителем династии Лоди был сын Бахлула султан Сикандар (? — 1517). При нем столица султаната была перенесена в Агру. Сикандар был поэтом и активно содействовал распространению персидской культуры, стараясь сгладить племенные нравы незави-

симой пуштунской аристократии, с опорой на которую он и строил свое правление.

Последним правителем стал сын Сикандара Ибрахим (? — 1526). Он отчаянно сражался как с соперниками из пуштунской аристократии, так и с восстаниями исламских и индуистских вассалов. Недовольные его политикой пуштуны пригласили на царство правителя Кабулистана (Афганистана) Бабура. Армии Бабура вторглись в 1526 году в Индию и в битве при Панипате нанесли сокрушительное поражение войскам Лоди. На этом завершается история Делийского султаната и начинается история государства Великих Моголов.

Исламские и индуистские политии Индии

В поздние периоды Делийского султаната и в переходную эпоху в Индии стали возникать и другие исламские политии.

Так, в западном Деккане в 1347 — 1527 годы правила локальная исламская династия Бахмани. Ее правителями были мусульмане шииты, отложившиеся от Делийского султаната в силу его жесткосуннитской политики. Династия Бахмани была основана еще одним бывшим рабом, Зафар-ханом (1291 — 1358), принявшим титул Бахман-Шаха. Мифическая генеалогия Бахмани возводила их род к фигуре персидского героя Бахмана, что и предопределило ираноцентричный шиитско-зороастрийский стиль культуры этого государства.

Позднее на территории государства Бахманидов образовалось пять независимых мусульманских монархий:

- Биджапурский султанат (1518 — 1686),
- Голкондский султанат (1512 — 1687),
- Ахмаднагарский султанат (1490 — 1636),
- Берарский султанат (1490 — 1574) и
- Бидарский султанат (1527 — 1619).

Параллельно исламской власти на севере Индии и на Декканском плоскогорье, в южной части субконтинента власть сохранилась в руках древних тамильских династий Чера, Чола и Пандья.

В течение длительного периода 1118 — 1565 годов в той же Южной Индии существовало независимое и достаточно автономное царство Виджаянагара (или Нарсинха), управляемое царями-индуистами, которое заняло место Чола и, укрепившись в Карнатаке, распространило свое влияние на юг, вплоть до Мадурая и до юго-восточного берега субконтинента. Империя Виджаянагара рассматривала в качестве своих главных соперников исламских правителей Деккана Бахмани и вела с ними постоянные войны за контроль над бассейнами рек Кришна и Тангабхадра. Династия царей Виджаянагары под-

держивала шиваизм и рассматривала Вирупакшу, одну из аватар Шивы, в качестве своего покровителя. В 1565 году в битве при Таликоте индусы потерпели сокрушительное поражение от объединенных сил пяти исламских султанатов Деккана, и контроль над Южной Индией перешел в руки мусульман-шиитов.

В период господства мусульманских династий в Северной Индии и отчасти на Декканском плоскогорье в Индию постепенно привносятся различные элементы иранской культуры. В столице и основных городах, служивших опорой исламской власти, распространяется персидский язык, поэзия, литература. Постепенно складываются некоторые обряды, — такие, как праздник цветов, — признаваемые и мусульманами, и индуистами.

Несмотря на то, что в индийском исламе доминировал суннизм, уже с первых правителей Газневидов и Гуридов мы видим активное распространение суфизма и шиизма, составлявших основу особого иранского прочтения исламской религиозной традиции¹. В этой версии ислама, в отличие от радикализма классического шариата и буквальной интерпретации Корана и сунны, духовные и метафизические контакты с индуизмом были допустимы. В целом через суфийские тарикаты Индии в этот период начался интенсивный диалог внутреннего ислама в его иранской версии с метафизическими и философскими традициями ведической Индии. Самым ранним и самым распространенным тарикатом Индии является орден Чаштия. Несколько позднее стал распространяться иранский орден Сухравардия, центрами которого стали города Мульта и Уш. Орден был основан в Багдаде суфийским шейхом Абд-аль-Кахиром ас-Сухраварди (? — 1167) и развит несколько позднее Омаром ас-Сухраварди (1144 — 1234).

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Глава 32. Великие Моголы и трансцендентное единство традиций Акбара

Акбар Великий и его Империя

В 1526 году в Индию вторглись тюрко-монгольские войска Захир-уд Дина Мухаммада Бабура (1483 — 1530), потомка Тамерлана из его племени барлас по отцу и Чингисхана по матери¹. В битве при Панипате войска Бабура нанесли решительное поражение последнему царю пуштунской династии Лоди Ибрахиму. Эта дата является началом основания Империи Великих Моголов, которая контролировала Северную Индию вплоть до 1707 года². В период ее расцвета в конце XVII века Великие Моголы управляли большей частью Индийского субконтинента, контролируя огромные территории от Бенгали на востоке до Кабула и Синда на западе, Кашмира на севере и бассейна реки Кавери — на юге.

В фигуре основателя Империи Бабура мы видим сразу несколько важных культурных особенностей. Этнически он восходит к монгольскому роду по отцу и матери, объединяя в себе и линию Чингисхана, и линию Тамерлана, то есть будучи монголом из самых почетных императорских родов. Монгольское племя барлас, к которому он принадлежал по отцу, долгое время проживало в Чагатайскому улусе (современный Узбекистан) и впитало многие аспекты тюркской культуры — в первую очередь чагатайский язык. При этом они исповедовали ислам как религию, но в его персидской и преимущественно суфийской версии. Все четыре составляющих идентичности Бабура — монгольская, тюркская, исламская и персидская — создали специфический синтез туранских имперских представлений в сочетании с глубокой созерцательной установкой духовной, солярной, иранской культуры³. В политическом смысле это была воинственная этика

¹ Richards John F. The Mughal Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

² Последние потомки этой династии сохраняли власть над небольшими территориями Индии вплоть до 1857 года.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

«людей длинной воли», строителей Империи, в стиле имперских тюркютов или Чингисхана, а в духовно-религиозном — внутренний (батинитский) созерцательный иранский ислам¹. Это и стало доминантой цивилизации Великих Моголов, кульминацией которой была эпоха правления Акбара Великого.

В армии Бабура были выходцы из самых разных этнических групп и исламских тарикатов. Среди них выделялся шиитский суфийский Орден Кызылбашей, которому суждено было сыграть впоследствии большую роль при дворе Великих Моголов. Иранизированные тюрки кызылбаша, исповадовавшие шиизм мистического толка в сочетании с суфийскими учениями, были основой Сефевидского Ирана. А в истории Османской Империи двумя веками раньше полностью аналогичное суфийско-шиитское течение, основанное персами и турками, бежавшими от монголов в Анатолию, стало идеологической основой первых османских политий и оставалось таковым вплоть до захиритского поворота Селима и Сулеймана Великолепного, продолжая существовать в Ордене янычаров и мистическом течении турецких (и курдских) алевитов².

Несмотря на то, что сам Бабур был мусульманином, он всю жизнь пил вино, оставив эту привычку лишь за два года до своей смерти. Эта деталь также является признаком гибкой суфийской культуры, почерпнувшей ряд обычаев у христиан и других неисламских народов. При этом номинально Бабур и его окружение были суннитами.

Свергнув династию Лоди, Бабур заявил о себе как об Императоре (падишахе) Индии. Он столкнулся при этом с раджпутами, которые, напротив, хотели воспользоваться падением династии Лоди, чтобы укрепить свой контроль над Индией, к чему они настойчиво стремились на протяжении предыдущих эпох. Объединившись под началом Рана Санга и заключив союз с Хасан Ханом, правителем Мевата, из рода индусов, перешедших ранее в ислам, раджпуты выступили против Бабура, мечтая захватить Дели и создать там свое независимое индуистское государство. Собрав все свои военные силы и провозгласив впервые джихад против «кафиров»³ (неверных), — ранее он сражался только против противостоящих ему группировок мусульман, — Бабур дал в 1527 году раджпутам Рана Санга бой при Кханва, который выиграл и тем самым закрепил свое владычество в Северной Индии и право на новую Империю (в отличие от его предка Тамерлана, ограничившегося лишь разорением Дели и захватом добычи).

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ В этот период Бабур и отказался от употребления алкоголя.

После смерти Бабура Империя чуть было не распалась, его сын Хумайун (1508 – 1556) был вынужден отправиться в изгнание в Сефевидский Иран к второму сефевидскому правителю шаху Тахмаспу I (1514 – 1576). Там он принимает шиизм.

В это время власть в Дели захватил пуштунский военачальник, ранее служивший Бабуру, Шер Шах Сури (1486 – 1545), основавший недолговечную династию Суридов, павшую через 16 лет после ее основания — в 1556 году. С помощью Сефевидов Хумайуну удалось возвратиться на престол. Период его правления был отмечен возрождением персидского стиля — поэзии и мистических учений. Сам он получил почетный суфийский титул *Insān-i-Kāmil*, «совершенного человека». Характерно, что даже политические реформы Великих Моголов при Хумайуне были построены в соответствии с сакральной космологией. Он ввел в своей Империи четыре министерства (ведомства) — по числу элементов: министерство Огня, министерство Воды, министерство Земли и министерство Воздуха. Первое занималось вопросами войны; второе — орошением земель и виноделием; третье — сбором налогов с земельных наделов; четвертое — религией и культурой.

После смерти Хумайуна Дели завоевывает индуистский военачальник Хему Чандра Викрамадितья (1501 – 1556), ранее служивший Суридам. Он провозглашает себя правителем новой Империи, где главным вероисповеданием становится индуизм.

Однако через некоторое время моголы снова усилились, и внук Бабура Акбар Великий (1542 – 1605) вместе со своим наставником и опекуном Байрам-ханом (1501 – 1561) в битве при Панипате нанес Хему поражение, восстановив прежнее могущество Великих Моголов.

Акбару суждено было сыграть значительную роль в истории государства Великих Моголов, поскольку при нем оно достигает своего расцвета.

Матерью Акбара была дочь шиитского шейха, поэтому от обоих родителей он унаследовал традиции мистического внутреннего ислама и культурный и идеологический ираноцентризм.

Укрепившись в Дели и повзрослев достаточно, чтобы править без опоры на регента и опекуна, Акбар захватил основные центры раджпутов. Это положило конец многовековому противостоянию воинственных солнцепоклонников раджпутов с династиями исламских правителей. После этого, поняв, что дальнейшее сопротивление невозможно, практически все князья раджпутов (за исключением правителей Мевара) поступили на военную службу к Великим Моголам (в обмен на сохранение их автономии в составе Империи).

Акбар и Дин-Илахи

Акбар I Великий является выдающимся правителем не только в истории Индии, но и в истории исламского мира и, в еще более широком контексте, Евразии. С политической точки зрения, он добился колоссальных результатов, увеличив втрое и территорию Империи Великих Моголов, и ее могущество, и ее богатство. Он был блистательным полководцем и великолепным администратором, наладившим в своем государстве эффективно работающую экономическую структуру, основанную на гибкой системе сбора налогов, учитывающей многие местные особенности.

Но наиболее фундаментальны его метафизические и религиозные взгляды. Будучи разочарованным в классической версии арабского ислама и испытывая огромное уважение к суфизму и иранской духовной традиции, он пошел на экстраординарные реформы, немислимые для исламских правителей. Так, он отменил в своем государстве налог на немусульман (джизью), активно привлек к управлению Империей индийцев вне зависимости от их вероисповедания, этноса или убеждений, и позволил своим подданным исповедовать их религиозные культы свободно и независимо. Акбар Великий ясно осознал, что ранние мусульманские династии, и исламские владыки Делийского султаната, и правители Империи Великих Моголов, делая ставку исключительно на вновь обращенных мусульман, имели опору только среди выходцев из низших каст, так как лишь чандалы (далиты) ничего не теряли, переходя в ислам, а традиционные индуисты, то есть настоящая социальная и духовная элита, дорожившие варнами, оказывались в силу жесткости исламской системы вне общества, ослабляя тем самым его политические и административные структуры.

При своем дворе Акбар Великий собрал выдающихся духовных деятелей суфизма и шиизма, со стороны ислама, брахманов и учителей Веданты, а также представителей других течений индуизма, персов-зороастрийцев и т. д., что дало громадный толчок к подъему метафизических исследований, дискуссий, религиозных споров. Сам он, будучи активным участником этих межконфессиональных философских диспутов, пришел к убеждению, что ни в одной из религий не содержится всей полноты истины, и на этом основании предложил обратиться к метафизическому (но не культовому) синтезу различных религий, который он обозначил как «Тавхиди Иллахи». В 1575 году в Фатехпур Сикри он основал «Дом Веры», «Ибадат-хана», где каждый четверг собирались для дискуссий представители ислама, индуизма, джайнизма, зороастризма и даже христианства. После духовного озарения, которое с ним произошло на охоте в 1578 году, он всерьез заинтересовался метафизикой и мистикой.

В 1579 году в Махзаре группа исламских богословов, улемов, огласила эдикт, согласно которому утверждалось духовное превосходство Акбара над всеми типами толкования Корана, и ему позволялось издавать указы, отклоняющиеся от строгой исламской ортодоксии, если это представлялось целесообразным в интересах Империи. Это вытекало из присвоения ему титула Халифа.

В 1582 году началось распространение нового учения — «Тавхиди Иллахи», «Единобожия» (в силу индуистского контекста можно интерпретировать как «недуальное богословие»). Верховным наставником «Тавхиди Иллахи» стал Абуль Фадл Аллами (1551 – 1602), сын суфийского шейха из ордена Чиштия Мубарак Нагари (1505 – 1593).

О том, чем был «Тавхиди Иллахи»¹ на самом деле, достоверных сведений не сохранилось, но многие историки отмечают, что в основе этой религиозной философии лежали идеи Шихабоддина Яхья Сохраварди (1155 – 1191) — то есть мистическая школа *Ишрак*, объединяющая в себе традиции суфизма, неоплатонизма, шиизма (включая исмаилизм) и зороастризма, а также герметизма и отчасти гностицизма².

Персидская культура доминировала при дворе Великих Моголов еще со времен Бабура³, а в эпоху Акбара на первый план вышел именно ее мистический вектор, воплощенный в универалистской школе *Ишрак*. К этому ядру явно были добавлены идеи Веданты и индийской философии, которые, с точки зрения и общего индоевропейского происхождения, и ноологической аполлоно-дионисийской солярной ориентации, прекрасно дополняли друг друга.

Из джайнизма было заимствовано внимательное отношение ко всем живым существам, суровые практики поста и аскезы. Из Веданты — принцип недюальности мира и Высшего Принципа (это и есть духовный Тавхид, как его понимали суфии вслед за Ибн Араби и шиитами⁴). При этом мы встречаем здесь и культ солнца, индийского Сурьи, который мог прийти от солнцепоклонников раджпутов, а мог и напрямую — от многочисленных зороастрийцев, бежавших в Индию из Ирана от репрессий ортодоксального ислама в эпоху арабских завоеваний. Кроме того, «Тавхид Иллахи» делал особый акцент на

¹ Противники Акбара из среды ортодоксальных мусульман предпочитают называть это Дин-и Иллахи, чтобы подчеркнуть, что речь идет о какой-то новой вере, а не о метафизической философии с опорой на духовный ислам.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ В принципе практически все исламские правители Индии и до Великих Моголов, как мы видели, находились под приоритетным влиянием персидского ислама. Лишь некоторые династии — Хильджиды и Туглакиды — были приверженцами жестко суннитского захиритского шариатизма.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

роли сакрального Императора и его фундаментальной онтологической и эсхатологической миссии, что сводило воедино традиции туранского (тюркского и монгольского) кагана, иранского шаханшаха («царя царей») и индуистского чаркраварти. Так учреждался особый евразийский турано-ирано-индийский культ солярной Империи, возглавляемой священным монархом.

После смерти Акбара в 1605 году его потомки продолжали в целом эту же политику расширения и укрепления Империи, хотя от метафизической идеи «трансцендентального единства традиций» они отошли. При наследнике Акбара Джахангире (1569 – 1627), а также при следующих правителях Шах Джахане (1592 – 1666) и Аурангзебе (1618 – 1707) Империя продолжала расширяться, достигнув своего пика во второй половине XVII века. При этом в целом установка Акбара Великого на исламско-индийский синтез сохраняется.

Ситуация меняется при Аурангзебе Аламгире, который вернул налог на немусульман, джизью, отмененную Акбаром, и начал проводить политику, направленную на жесткую дискриминацию индусского населения, запрещая строительство храмов, изгоняя индуистов с административных постов и т. д.

Аурангзев Аламгир возвращается к политике жесткой исламизации, что означает разрыв с идеологическим наследием первых правителей Великих Моголов. Это закономерно ведет к противостоянию с сикхами, построившими на синтезе между суфизмом и индуизмом особое религиозное течение, и к новой волне восстаний раджпутов. В это же время начинается борьба индуистских общин против исламизации.

Империя Великих Моголов покрывала почти всю современную Индию, Пакистан, Бангладеш, большую часть Афганистана, Непал и часть Таджикистана. Тем не менее несколько индуистских государств, в частности, Империя Виджаянагара, продолжали свое существование на юге субконтинента, а новое государство маратхов было создано параллельно, оставаясь вне зоны досягаемости Моголов.

Глава 33. Государства северо-запада Индии

Государство маратхов: политический индуизм

После правления Аурангазеба начинается постепенный закат Империи, и к XVIII веку государство окончательно слабнет.

Во второй половине XVII века в северо-западной части Деккана укрепляется самостоятельное индуистское государство маратхов (современный штат Махараштра) со столицей в городе Райгад, провозглашенное в 1674 году. Его создателем считается военачальник и вождь Шиваджи (1630 – 1680), выступивший во имя индуизма против исламских правителей султаната Биджапур¹. Шиваджи, бывший ранее подданным правителей Биджапура, поднял восстание против этого государства (сохранявшего до этого независимость от государства Моголов), после чего ослабленный маратхами султанат был легко присоединен Аурангазебом в 1686 году.

Укрепив свои позиции, Шиваджи начал войну с Великими Моголами в стремлении получить выход к морю.

Постепенно Шиваджи отвоевал у мусульман ряд территорий, которые стали ядром индуистского государства маратхов (современный штат Махараштра). После того как Шиваджи потерпел поражение от стотысячной армии Аурангазеба, он сумел сбежать из-под ареста и снова возглавил борьбу за индуизм. Позднее он был коронован первым Императором маратхов и по праву считается величайшим национальным героем Индии.

Война Шиваджи с мусульманскими правителями шла с переменным успехом, но сама возможность индуистского государства (Хиндави Свараджья) противостоять Империи стала фундаментальным

¹ Kasar D. B. Rigveda to Raigarh making of Shivaji the great. Mumbai: Manudevi Prakashan, 2005.

событием в индийской истории. Создание государства маратхов положило начало освобождению Индии от исламского владычества, которое длилось в той или иной форме с XI по XVIII век.

Сын Шиваджи Самбхаджи (1657 — 1689) продолжил дело отца и сумел нанести поражение армии Великих Моголов, которые, узнав о смерти Шиваджи, поспешили направить против маратхов свои войска. Это переросло в целую цепочку Декканских войн, которые усиливали индуистов и ослабляли мусульман.

Вместе с тем Самбхаджи сталкивается и с первой волной европейских колонизаторов, ведя боевые действия с португальцами, высадившимися на юго-западе Индии и основавшими там свои колонии. Так постепенно происходит переход от исламского постсредневековья к европейской колонизации Нового времени.

В дальнейшем же с начала XVIII века государством маратхов правили не потомки Шиваджи, а пешвы, череда высших администраторов, аналогов премьер-министра в системе, установленной Шиваджи. Могущество государства маратхов распространялось на основные стратегические регионы Северной и Центральной Индии. К 1760 году почти вся Индия была включена в состав последней в истории Индии индуистской Империи.

Однако централизация государства маратхов была достаточно слабой. О своей самостоятельности от пешвы вначале объявляют властители Берара и Малвы. С 1720-х годов территория государства превращается в коалицию полуавтономных княжеств, самым сильным из которых становится Гвалияр.

В 1761 году войска маратхов под Панипатом потерпели поражение от афганских войск Ахмад-Шаха Дуррани (1723 — 1773). Затем наступила череда междоусобиц: правитель Гвалияра захватил Дели, а правитель Малвы — часть Раджастана и Пенджаба.

После начала колониальных завоеваний со стороны Британской Империи государство маратхов стало резко слабеть и в ходе трех войн рухнуло.

Последний пешва Баджи Рао II (1775 — 1851) был побежден англичанами в ходе третьей войны между англичанами и маратхами в 1820 году.

Сикхи

В то же время на севере Индии с центром в Пенджабе образовалось самостоятельное государство сикхов, куда в период расцвета входили обширные области, включая Кашмир, Ладакх и Пешавар. На востоке его владения простирались вплоть до Тибета. Его основателем

был сикхский вождь Ранджит Сингх (1780 — 1839), объявленный «махараджей», «великим правителем»¹.

Сикхи возникли как религиозное движение еще в конце XV века в индуистской среде в контексте Империи Великих Моголов. Движение было основано Гуру Нанак (1469 — 1538), который отказался от индуизма и его обычаев, но при этом отверг и ислам в его ортодоксальной версии. Гуру Нанак объявил, что помимо формальных ортодоксий, ограничивающих человеческий дух и противопоставляющих общества и религии друг другу, существует «чистая вера», которая не разделяет, но объединяет, и с помощью которой индуисты и мусульмане могут понять друг друга и жить в гармонии. Гуру Нанак отверг многие правила индуизма, связанные с кастами и с положением женщин, утверждая, что перед лицом Бога нет таких различий. При этом многие аспекты индийской метафизики сикхи принимали и развивали, согласуя их с учениями суфизма и стремясь построить синтез между двумя традициями.

Идея сикхов о «единой религии», заинтересовала Акбара, который посетил третьего лидера сикхов гуру Амар Даса (1479 — 1574) и находился под впечатлением этого учения, созвучного его собственным суфийским и ишракистским взглядам на существование примордиальной традиции Единого Бога (Тавхида Иллахи). С другими более поздними правителями Империи Великих Моголов, начиная уже с Джахангира, сикхи, напротив, жестко конфликтовали, так как их этика, основанная на духовном синтезе, крайне нетерпимо относилась ко всем формам религиозной доминации (от кого бы она ни исходила — от индуистов или мусульман), но так как в Империи Великих Моголов доминирующей формой был ислам, настаивающий на соблюдении законов шариата, то сикхи мужественно противостояли исламу, соглашаясь идти при этом на огромные жертвы, но, не склоня головы.

Сикхи считают, что всего было десять великих гуру, начиная с гуру Нанак до последнего десятого — гуру Гобиндх Сингха (1666 — 1708).

При пятом гуру Арджане (1563 — 1606) сикхи подвергаются гонениям со стороны моголов, а самого гуру казнят, замучив до смерти. При этом, согласно преданию сикхов, гуру Арджан после чудовищных пыток самостоятельно дошел до священной реки и, попросившись с паствой и воздав хвалу Богу, был унесен ее водами.

Девятый гуру Тегх Бахадур Джи (1621 — 1675), основатель сикхского города Анандпура, также погиб мученической смертью. При

¹ Grewal J.S. *The Sikhs of the Punjab*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

этом он сделал свою жизнь ставкой в споре с Аурангзебом о том, что если его удастся обратить в ислам, то в ислам перейдут и индийские брахманы, а если нет, то Аурангzeb должен оставить их в покое и дать им право исповедовать свою религию (хотя и существенно отличающуюся от сикхизма). Тем самым он считается общеиндийским символом борьбы и мученичества за право свободно исповедовать любую религию.

Десятый гуру Гобинд Сингх был одновременно и духовным наставником, и создателем религиозной организации, и военным предводителем сикхов в их войнах с моголами Аурангзеба. Он же составил окончательную редакцию священного текста сикхов — «Гуру Грантх Сахиб» или «Ади Грантх». Гобинд Сингх провозгласил этот текст живым существом — одиннадцатым гуру, который представляет собой религиозного субъекта общины сикхов. Первую версию «Ади Грантха» собрал пятый гуру мученик Арджан.

Драматическая история борьбы сикхов за свои принципы, продолжавшаяся несколько столетий, увенчалась успехом только после окончательного краха державы Великих Моголов, когда им удалось основать свое собственное сикхское государство. Сикхам Ранджит Сингху (1780 — 1839), коронованному правителем в 1804 году, пришлось бороться не только с остатками государства Моголов, но и с князьями раджпутов, стремившихся создать на севере Индии свое собственное государство, и с афганскими правителями, периодически вторгавшимися в Пенджаб и пытавшимися подчинить его себе. В битвах с афганцами сикхи сохранили Пенджаб и, кроме того, вторглись на территорию Афганистана и установили свой контроль над значительной его частью вплоть до Пешавара и Джамруда.

Перед лицом этих вызовов и при том, что большинство жителей сикхского государства были мусульманами (самих сикхов было не более 10 процентов, и столько же индуистов), сикхам удалось построить свою независимую державу.

Государство сикхов пало позднее под ударами британских колонизаторов в 1857 году, после чего англичане постарались предусмотрительно уничтожить максимально возможное количество священных текстов сикхов, которые оказали им такое упорное сопротивление, опасаясь новых восстаний со стороны этой чрезвычайно воинственной и мужественной религиозной группы.

Так, государство маратхов и государство сикхов можно представить себе постисламскими политическими образованиями, отчасти предвосхищающими индийские политики, которые возникли намного позднее на следующем этапе индийского исторического процесса — после освобождения от британской оккупации.

Важно, что в этих двух случаях мы видим не просто сохранение индуистской идентичности, но ее реставрацию, ее отчасти искусственное восстановление, где подчас элементы внешних влияний (в частности, исламской традиции) были переосмыслены и интегрированы в общую систему (учение сикхов).

**Часть 6. В сторону
современности:
от колонизации
к независимости**

Глава 34. Европейская колонизация Индии

Английская оккупация: насильственная модернизация

Уже с XVI века несколько морских европейских держав (Португалия, Нидерланды, Франция и Великобритания) установили контроль над отдельными государствами береговой Индии.

Португальцы были первыми европейцами, открывшими морской путь в Индию, что стало одной из главных тем формирования португальской идентичности в Новое время. Походы Васко де Гама в 1498 — 1502 годах и Афонсу д'Албукерки в 1503 привели к созданию на территории Индии — на Гоа — первых европейских колоний. В 1538 году португальцы основали факторию на Гутли, недалеко от современной Калькутты. Именно португальцам в период XVI — XVII веков принадлежала монополия на торговлю с Индией¹.

Постепенно инициатива в отношениях с Индией переходила к голландцам, вытеснившим португальцев (за которыми остались лишь колонии Гоа, Даман и Диу) и создавшим в самом начале XVII века Голландскую Ост-Индскую компанию в Амбоине, затем недалеко от Мадраса и на Цейлоне, постепенно отвоёвав у португальцев все территории Малабарского берега.

Определенные территории Индии попали и под контроль ряда создаваемых последовательно Франко-Индийских компаний с 1604 по 1719 год. В ходе англо-британских столкновений (Карнатские войны) французы несколько раз оказывались в преимущественном положении и даже захватили Мадрас, взяв в плен самого Роберта Клайва². Но позднее англичане перехватили инициативу, и после

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

² Роберт Клайв (1725 — 1774) — генерал и крупный чиновник Британской Империи, активно способствовавший установлению господства Британской Ост-Индской компании в Южной Индии и в Бенгалии. Во многом благодаря его действиям произошло расширение колониальной власти Англии в глубь Индийского субконтинента и создание Британской Индии.

Третьей Карнатской войны французское присутствие в Индии сошло на нет, а английское, напротив, укрепилось.

Англичане основали свою первую колонию в Индии в 1619 году в Сурате. Затем постепенно втянулись в конкуренцию с голландцами, которым нанесли решительное поражение в 1758 году при Чинсурахе, а к 1815 году практически все бывшие владения Голландии на территории Индии перешли к Британской Империи.

Изначально они получили право на торговлю в Индии от Могольского Императора Фаруха Сийяра (1685 — 1719). Английский губернатор Роберт Клайв в середине XVIII века захватил ключевые стратегические позиции в Бенгали и постепенно расширил влияние Великобритании на огромные территории всей Индии, после чего Ост-Индская компания стала самостоятельной политической единицей в составе Британской Империи, а ее глава получил статус генерал-губернатора.

На территории Бенгалии (оказавшейся под их полным контролем после битвы при Буксаре в 1764 году) англичане установили практически рабский режим, когда местные жители были обязаны работать на английских факториях либо за ничтожную плату, либо вообще бесплатно. Отношение к местному населению не отличалось принципиально от отношений англичан к рабам, завозимым в колонии Нового Света из Африки. Показательно, что ни индуистское общество, построенное на основе варн, ни исламские режимы, построенные на законах шариата, крайне жестко относящиеся к тем, кто исповедует политеизм, не подходили к местному населению с той крайней нечеловеческой жестокостью, как английские колонизаторы, действующие при этом от имени «прогресса» и «цивилизации». Индус в глазах англичан становился рабом уже в силу того, что он — индус. Такая позиция оправдывалась тем, что «отставание» в техническом и социальном развитии народов Индии свидетельствует якобы об их «первобытном состоянии» и требует со стороны «ответственных» англичан относиться к ним как к «детям» или к «слабоумным»¹. При этом для того, чтобы более эффективно эксплуатировать сельское население, англичане увеличили налог на землю в два раза, что привело к разорению множества крестьянских хозяйств. Жесткая радикально расистская политика англичан в Бенгали только в период 1769 — 1773 годов привела к гибели от 7 до 10 миллионов бенгальцев, что вполне может рассматриваться как акт осознанного геноцида англосаксами местного населения, подобного методичному истреблению по расовому признаку белым населением США автохтонных

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

североамериканских индейцев¹. В таком же объеме — десятками миллионов — индусы продолжали гибнуть и в последующие десятилетия в результате спровоцированного англичанами в Бенаресе, Джамму, Бомбее, Ориссе, Мадрасе, Раджастане, Бихаре голода. Уничтожение местного ремесленного производства открывало индийский рынок для английских товаров и закрепляло зависимость от метрополии.

Воспользовавшись распрями среди правителей государства маратхов, Британская Ост-Индская компания начала с ними войны, последним оплотом независимой индийской государственности. В ходе трех англо-маратхских войн (1775 — 1782, 1803 — 1805, 1817 — 1818) колонизаторы захватили у маратхов Дели, обратив князей маратхов в зависимые и полностью подконтрольные административные единицы, после чего с 1818 года государство маратхов практически прекратило свое существование.

К середине XIX века Восточно-Индская компания контролировала уже большую часть Индийского полуострова, а также территории Пакистана и Бангладеш.

В 1857 году произошло восстание индийских солдат, сипаев, принудительно мобилизованных в колониальную армию, но оно было жестоко подавлено. После этой первой вспышки антиколониального сопротивления отношения английской администрации к местному населению еще более ужесточилось — Ост-Индская компания была распущена, а на ее месте возникло колониальное политическое образование, подчиненное Английской королеве и управляемое вице-королем Индии.

Ноология англосаксонской колонизации

Английская колониальная администрация установила в Индии порядок расовой и культурной сегрегации. Высшим правящим классом в Британском Радже (так называли это государство сами индусы) были англичане, чья культура, язык, философия и мировоззрение стали восприниматься как наивысшая форма цивилизации. Показательно, что речь шла не просто о власти европейской державы, но о культуре Европы Модерна в ее талассократической, либерально-капиталистической версии². С точки зрения ноологии самой Европы, Великобритания была Анти-Европой, а ее торговое колониальное

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

государство — Анти-Империей. Поэтому следует строго отделять английское правление в Индии и от Европы как цивилизации, и от европейского империализма, если понимать под европейской Империей греко-римский идеал, сохранявшийся отчасти в Византии и Средневековой Европе, но радикально, полностью и сознательно отброшенный Европой Нового времени и в первую очередь именно Британией. *Британское господство в Индии было анти-европейским и анти-имперским.* Доминирующим Логосом британского правления был, таким образом, черный Логос Великой Матери в его титаническом, техно-материалистическом выражении. Под видом «прогресса» и «развития» англичане устанавливали в Индии структуры, имеющие чрезвычайно архаические матриархальные корни и жестко противостоящие собственно солярному, индоевропейскому, платоническому и имперскому Логосу, который составлял ядро не только европейской цивилизации, но, как мы видели, и цивилизации индуистской. Вместе с англичанами в Индию пришел не просто Модерн, но глубокая концептуально-философская архаика, оформленная, однако, в обрывочных и фрагментарных осколках рухнувшей на самом Западе (и в первую очередь, именно в Англии) аполоно-дионисийской культуры¹.

Господство над местным населением осуществлялось во имя «превосходства» технической, рационалистической и материалистической цивилизации и научной картины мира над «архаическими», «варварскими» и «дикарскими» формами культуры. *Европейский Модерн отрицал вечность в пользу времени*, поэтому любые институты, основанные на возведении фактора вечности в фундаментальное основание религии, философии и общества, воспринимались как «смехотворная и несостоятельная антиисторическая наивность». Если нечто подобное и восхищало романтиков и декадентов самой Европы, интересующихся экзотикой, то серьезную и «трезвую» английскую администрацию совершенно не трогало. Поэтому высшим правящим мировоззрением в Британском Радже был консервативный либеральный капитализм с инструментальными вкраплением евангелистских проповедников, чья функция состояла в том, чтобы с помощью внедрения упрощенной версии монотеистической религии подготовить «индийских дикарей» к ускоренной модернизации.

На этом была основана вся система колониального правления, права, политики, а также обучения и образования. Созданные англичанами образовательные институты в Индии были предназначены прежде всего для поддержания образовательного уровня самих колониальных кругов, а также для перевоспитания в евро-модернистском

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

(либерал-капиталистическом) ключе тех индусов, которые выражали желание служить оккупантам и были готовы перенимать их нравы, обычаи и идеи. С этого времени среди коллаборационистских классов Индии стал распространяться английский язык, английские нравы, английская наука, английская административная система, английские представления об этике, морали, политике и религии. Будущее Индии однозначно осмыслялось как «прогресс», «модернизация», «капитализация», «либерализация», «технологизация», «демократизация» и «европеизация» (с взятым за образец британским обществом). Это стало и остается по сей день мировоззрением и тех крутов индийского общества, которые приняли колониальную культуру. Соответственно, по мере ассимиляции этого комплекса представлений, местные индусы получали ограниченный доступ к административным постам, формируя постепенно то, что станет ядром постколониальной индийской элиты. Эта часть британизированных и модернизированных индусов стала группироваться в политические ассоциации — прообразы более поздних партий. Подавляющее же большинство населения оставалось в тех же самых культурных и цивилизационных условиях и исповедовало те же идеи и принципы, которые сложились в ходе тысячелетий индийской истории, что обрекало их на маргинальные позиции и часто обращало в рабов колониальной системы.

Глава 35. Реформированный индуизм

Реформированный индуизм: брахмоизм

Под влиянием колониальной англосаксонской парадигмы в самом индийском обществе стали разворачиваться идейные течения, направленные в сторону модернизации и вестернизации. Если на первых этапах колонизации англичане и другие европейцы рассматривали местное население как бессловесный скот и почти бесплатную рабочую силу, то постепенно увеличивалось число автохтонов Индии, готовых к сотрудничеству с колониальной администрацией. Часть получала европейское образование, копировала европейские привычки и тесно сотрудничала с британской администрацией. Чаще всего это были представители высших каст и местных властителей, которые переходили на сторону колонизаторов либо осознанно, либо по тактическим соображениям.

Однако зазор между индийским Логосом и утилитарно-материалистической идеологией британцев был настолько велик, что для согласования этих прямо противоположных ноологических полюсов (индийской цивилизации Абсолюта и прогрессистской европейской цивилизации Нового времени) требовалась существенная метафизическая трансформация одного из них. Так как англосаксонские оккупанты находились в положении правящей силы и не собирались всерьез погружаться в индуистскую традицию, реформаторские течения стали появляться в самой индуистской среде.

Ярким примером реформации индуизма является течение «Брахмо Самадж» (Brahmo Samaj), сложившееся на основании более ранней версии того же толка — религиозного движения «Брахмо Сабха» (Brahmo Sabha).

У его истоков стоял бенгальский религиозный деятель Рам Мохан Рой (1772 — 1833), поставивший своей целью проделать в отношении индуизма нечто аналогичное тому, что Лютер проделал с христианством. В 1828 году он основал в Калькутте особое общество «Брахмо Сабха», которое состояло из высших брахманов (относящихся к категории Кулин-брахманов), согласных с тем, что необходимо отказаться от многих сторон индуистской религии, обрядов, метафизики, культа и т. д., с тем, чтобы приблизить индуизм к нормативам евро-

пейского общества того времени. Идея состояла не в том, чтобы полностью отказаться от индуизма, но лишь отбросить его аспекты, наиболее жестко противоречащие мировоззрению, этике и философии англосаксонских колонизаторов. Позднее он вместе с другим реформатором философом Дебендратом Тагором (1817 — 1905), отцом Рабиндраната Тагора, основал общество «Брахмо Самадж», которое в Индии признано как особая религия — «брахмоизм» или религия «Ади Дхармы»¹. Это течение в культурной области получило название «Бенгальское Возрождение».

В основе «брахмоизма» лежит идея существования единого все-ленского Божества (Брахмо), почитание которого должно быть по возможности очищено от древних культов, обрядов, изображения и ритуалов. Все священные тексты считались «брахмоистами» несущественными, а против поклонения изображениям богов и отправления индуистских обрядов они прямо возражали. Ближе всего «брахмоисты» стояли к протестантам-унитаристам, отрицавшим Святую Троицу и божественность Христа. В целом же они старались применить протестантские подходы к индуизму.

Члены «Брахмо самадж» отказывались от веры в авторитет Вед и Веданты, в учение об аватарах, от признания метафизики варн, а веру в карму и перерождения считали допустимой, но не обязательной. Они запрещали древний обряд добровольного самосожжения вдов — сати, *satī*, распространенный прежде всего в касте кшатриев (особенно у раджпутов).

Вместе с тем «брахмоисты» считали своей задачей продвигать индийскую культуру в ее секуляризованном и модернизированном виде, поддерживали обучение на санскрите, старались интерпретировать индийскую идентичность в духе европейских наций Нового времени.

Помимо того, что «брахмоисты» отрицали все основные семантические элементы индуистской традиции, они, по сути, отказывались и от Ведантистской метафизики, заменяя ее формой абстрактного монотеизма, представляющего собой слегка индуизированную версию европейского деизма и крайнего протестантизма. Показательно, однако, что подобно германской Реформации, где у истоков мы видим глубокую неоплатоническую идею «апофатического субъекта» рейнских мистиков, отраженную в «Немецкой теологии»², индийские брахманы-реформаторы из Бенгали также опирались на учения Упанишад с их абсолютизацией Атмана и внутреннее обнаружение Ра-

¹ Kopf D. The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind. Princeton: Princeton University Press, 1979.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

дикального Субъекта. Все промежуточные стадии духовного опыта считались неполными и неценными перед лицом высшего тождества. Однако то, что было истиной для санньясина, удалившегося от мира для завершения своей духовной реализации, у «брахмоистов» проецировалось на все общество в целом. В этом случае происходило именно то, о чем говорил социолог Луи Дюмон¹ и в чем он видел радикальное различие между Индией и Европой Нового времени: в традиционной Индии иерархический порядок и учение о постепенной духовной реализации (через цепочку кармических трансформаций и перерождений, видеха-мукта) распространялся на общество как целое (в его холистском понимании), тогда как личное осуществление выносилось в особое метафизическое пространство — в зону пост-социальной, индивидуальной (лесной) аскезы, что разводило холизм и индивидуализм по разным уровням, позволяя избежать прямой оппозиции, которая, в свою очередь, стала главной проблемой Европы Нового времени, и прежде всего протестантской Реформации; но «брахмоисты», строго следуя именно за европейским, более того, англосаксонским и протестантским примером, отвергали традиционное для индуизма согласование холизма с индивидуализмом, постулируя неснимаемую оппозицию между ними именно за счет того, что отказывались от системы холистских опосредований и от традиционной иерархии, что позволяло разводить эту проблематику на разные уровни. Упанишады как «тайное учение» переставали быть самым глубинным измерением Вед и Веданты, открывающимся внутри метафизики ведической традиции, но противопоставлялись Веданте, призывая опрокинуть и отказаться от ее предписаний и нормативов.

Неудивительно, что традиционные индуисты отвергли «Брахмо Самадж» как «еретическое» направление, несовместимое с индуизмом, но в духе веротерпимости признали его отдельной религией.

Миссия Рамакришны

Еще одним течением реформистского индуизма была школа, основанная бенгальским аскетом Рамакришной Парамахамсой (1836 — 1886). Хотя учение Рамакришны имело ряд общих черт с «брахмоизмом» и некоторые ключевые фигуры «Брахмо Самадж» — такие, как Свами Вивекананда (1863 — 1902) и Кешуб Чандра Сен² (1838 — 1884) —

¹ Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст.

² Кешуб Чандра Сен изначально пытался объединить реформированный индуизм «Брахмо Самадж» с протестантской версией христианства. Под влиянием Рамакришны позднее он пересмотрел свое отрицательное отношение к Ведам. В конце концов, он провозгласил синкретическое учение «Новая Диспенсация», Nabo Bidhan, в котором

стали самыми верными и активными последователями Рамакришны, все же его идеи не порывали полностью с традиционным индуизмом. Тем не менее от классического индуизма они отличались существенно и прежде всего своим синкретизмом, настаивающим на смешении не только разных индуистских школ (бхактизма, вишнуизма, шиваизма, шактизма и тантризма), но попытками объединить практики и доктрины ислама и христианства. Конечно, толкование ислама и христианства было сугубо индуистским, то есть не имеющим никакого отношения к догматической и богословской стороне этих религий, но попытка соединить разные религии в одну — «религию мира» — приводила к размыванию и самой индийской идентичности.

С юности Рамакришна практиковал йогическую аскезу и переживал интенсивные духовные состояния — в том числе видения, сопряженные с мифами и религиозными сюжетами. Начинал Рамакришна, происходивший из семьи брахманов, как жрец в храме Кали. Поэтому с самого начала структура его религиозного опыта была ориентирована в шактистском ключе. Позднее это стало еще более выраженным в ходе его многолетнего изучения практик Тантры под руководством наставницы Бхайрави Брахмани. Когда Рамакришна приступил к формулировке своего собственного учения, он выразил эту метафизическую позицию в словах: «Поклоняйся Богу как Матери», что означало призыв рассматривать Божество как женское начало.

Однако шактизм и Тантра, а также практика йоги на основе санкхьи не исчерпывали индуистский путь Рамакришны. В определенные периоды он тяготел к бхактистской форме вишнуизма, а в другие ставил во главу угла Шиву и шиваитские практики. Кроме того, перед тем как сосредоточиться на разработке своего религиозного учения, Рамакришна несколько лет посвятил изучению Адвайта-Веданты под руководством нага сиддха гуру Тотатури Махараджа, который был последователем учения Шанкарачарьи. По контрасту с феминοидными чертами духовной реализации, аскет Тотатури и воплощенное в нем адвайта-ведантистское начало воспринималось Рамакришной как высшее проявление мужской вирильной метафизики.

Соединив, как он считал, в самом себе все пути индуизма — мужские и женские, теоретические и практические, метафизические и девициональные, Рамакришна приступил к освоению монотеистических религий, игравших роль двух надстроенных этажей в структуре индийской идентичности — к исламу (постсредневековые) и хри-

Бог, как и у Рамакришны, назывался «Матерью», а индуизм был сплавлен с христианством. Это привело к расколу «Брахмо Самадж», где одна половина последовала за Кешубом Чандра Сенем, а вторая осталась в контексте индуизма.

стианству (завезенному в Индию преимущественно протестантскими проповедниками в Новое время вместе с оккупационным британским режимом). Как ранее Рамакришне являлись фигуры индийского пантеона — Кали, Шива, Рама, Кришна и т. д., теперь он лицеизреп видения пророка Мохаммеда и Христа, притом что все они, по словам Рамакришны, «входили в его тело». Для индуизма такое восприятие божества, вытекающее из высшего тождества Атман есть Брахман, вполне допустимо, но для монотеистических религий это представляет собой прямое богохульство. Тем не менее подобного рода опыты были с интересом восприняты ориенталистами и европейцами, для которых именно синкретическая модель Рамакришны стала более понятной и привлекательной, нежели сложные и непривычные для западной ментальности структуры классического индуизма. По сути, учение Рамакришны было экспортной версией индийской идентичности, ориентированной на то, чтобы быть понятой и принятой именно европейской публикой. Но поскольку европеизация и модернизация постепенно захватывали и само индийское общество, то школа Рамакришны вызвала определенный интерес и среди самих модернизированных индусов. Поэтому Рамакришну относят к течению «бенгальского Возрождения», в ходе которого искусственно формировалась модель индийской нации, отчасти воспроизводя европейские образцы, а отчасти продолжая в преломленном и искаженном ключе собственно индийский исторический материал.

После смерти Рамакришны его дело продолжил его ученик Свами Вивекананда, создавший Матх Рамакришны и Миссию Рамакришны. Вивекананда содействовал активному распространению синкретических форм реформированного индуизма на Западе, что сделало индуизм притягательным и относительно доступным для европейской публики. Наряду с «восточной» экзотикой европейские читатели, ориенталисты и «неоспиритуалисты» легко узнавали в этой версии знакомые монотеистические мотивы и элементы психологизма. Вивекананда вслед за Рамакришной проповедовал «универсальную религию», которая претендовала на то, чтобы заменить собой все существующие. Тем самым, этот проект содержал в себе явные признаки «великой пародии»¹.

Вивекананда принадлежал к особой подкасте писцов кайастха (*kāyasthā*), входившей в состав варны кшатриев, но рассматривающей себя как ее высшее проявление, по многим параметрам близкой к брахманам.

¹ Генон Р. Царство количества и знаки времени // Генон Р. Царство количества и знаки времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте; Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.

В случае Рамакришны и Вивекананды мы имеем дело уже не с влияниями архаических доиндоевропейских культур и горизонтов на индуизм, но размывание Логоса Индии под влиянием европейской — и более узко, протестантской англосаксонской — культуры Нового времени.

Арья Самадж: индуистское миссионерство

Отчасти близкой к реформированному индуизму версией было учение еще одной позднеиндийской секты, возникшей в 1875 году в Бомбее — «Арья Самадж», Arya Samaj. Ее основателем был Даянанд Сарасвати (1824 — 1883). Идеи «Арья Самадж» так же как и у других течений этого типа сочетали в себе стремление отбросить ряд традиционных установок — систему варн, сложные ведические ритуалы, практики богослужений и многочисленные обряды, но при этом сохранить и даже укрепить индийскую идентичность. В случае «Арья Самадж» мы имеем дело с течением, где элементы индийского национализма проявлены ярче всего. Поэтому Даянанд Сарасвати был назван вторым президентом Индии философом Сарвепалли Рахакришнаном (1888 — 1975), «одним из творцов современной Индии». «Арья Самадж» как религиозно-культурное явление могло быть интерпретировано и как модернизация индуизма, и напротив, как приглашение индусов вернуться к своей идентичности, обрести свободу и завоевать независимость — в том числе и религиозную.

Даянанд Сарасвати посвятил много сил развитию изучения Вед и санскрита, а также выдвинул тезис сварадж (swarāj — дословно «самоуправление»), позднее развитый индийским традиционалистом Балом Гангадхаром Тилаком и Махатмой Ганди. Идеи Даянанда Сарасвати повлияли на целую плеяду индийских националистов — Махадева Говинда Ранаде (1842 — 1901), Виньяка Дамодара Саваркара (1883 — 1966), Субхаса Чандра Боса (1897 — 1945), Лала Раджпата Рая (1865 — 1928), Сундара Састри Сатьямурти (1887 — 1943) и т. д.

Параллельно с призывом вернуться к индуизму (в облегченной версии) сторонники «Арья Самадж» первыми начали прозелитические миссионерские практики. Для классического индуизма индуистом может быть только тот, кто рожден в одной из трех высших каст. Все остальные могут в лучшем случае претендовать на роль шудр. Это делало любое миссионерство в контексте индуизма невозможным — переход от неариев к ариям мог осуществиться лишь через смерть, и если человек оказался достоин, то в следующем воплощении он рождался в высшей касте. Учение «Арья Самадж» подвергло этот принцип радикальной реинтерпретации. Понятие «арья», «благород-

ный», было истолковано метафорически, как «просветленный», что открывало возможность для проповеди индуизма для неиндусов, а среди индусов — для низших варн. По учению этой секты «арием» можно было стать, и, следовательно, индуизм в усеченной и упрощенной, модернизированной версии становится прямым аналогом других религий, обращение в которые было делом личного выбора и особого посвяжительного обряда. Изучение Вед в классическом индуизме было делом брахмáнов. «Арья Самадж» предлагало их для всех каст и в том числе для женщин и иностранцев, что ранее было строго запрещено.

Даянанд Сарасвати был близок к активистам «Брахмо Самадж» — в частности, к Дебендранату Тагору и его сыну Хемендранату Тагору. Однако он отклонял приглашение присоединиться к «Брахмо Самадж» в силу той критики Вед и индуистской теологии, которая была основой «брахмоизма». Для «Арья Самадж» изучение Вед не было иллюзией или бесполезным занятием. Напротив, это было важнейшей задачей духовной реализации, хотя открыта она должна была быть для всех. Это требовало особой герменевтики индуизма и ведических правил, которые рассматривались не буквально, как в классическом индуизме, но метафорически. Даянанд Сарасвати считал, что исторически индуизм постепенно отступил от изначальных предписаний Вед, что исказило трактовку их содержания. В духе христианского протестантизма (или исламского салафизма) он предлагал вернуться к истокам и «очистить» индуизм от поздних наслоений. Так, он выдвинул тезис «Назад к Ведам!», что стало частью классической программы индийского национализма.

Ауробиндо и оккультистская «Мать»

Еще одной версией модернизации индуизма является учение бенгальского мыслителя Шри Ауробиндо Гоша (1872 — 1950). Его родители были последователями «Брахмо самадж» и относились, как и семья Вивекананды, к подкасте писцов кайястха. Сам Ауробиндо ребенком был увезен в Англию, где получил европейское образование. Однако во взрослом возрасте он вернулся в Индию, углубился в изучение санскрита и традиционной философии, а также принял деятельное участие в национально-освободительной борьбе против англичан.

Ауробиндо стал преподавателем европейских языков и европейской культуры, постоянно сравнивая западных авторов и их идеи с индийскими. Позднее он занял административный пост и стал развивать теорию национальной борьбы индусов за освобождение от британского господства. На внешнем уровне он проповедовал ненасильственное сопротивление, но при этом секретно поддерживал

формирование вооруженных отрядов, которые готовились поднять восстание и добиться независимости.

В тюрьме, где Ауробиндо оказался после соучастия в подготовке террористического акта против английского губернатора, у него было видение Свами Вивекананды, который в духе посвятил его в Миссию Рамакришны.

В 1910 году Ауробиндо удалился в область Пондишерри, бывшую французской колонией, где сосредоточился на изучении индуистских теорий и практики йоги. Там же позднее основал свою школу (ашрам). Вокруг него постепенно росло число учеников. Многие приезжали из Европы. Так его ближайшей сподвижницей стала еврейская оккультистка Мира Альфасса (1878 — 1973), которую в ашраме называли «Мать» и которая выполняла функции покровительницы всей общины последователей Ауробиндо. Сам Ауробиндо считал ее воплощением богини — Великой Матери.

Параллельно занятиям йогой и изучением Вед Ауробиндо продолжал писать и публиковать тексты, призывающие индусов к борьбе с англичанами в основанном специально для этого журнале «Арья»¹.

Ауробиндо постоянно соотносил между собой европейскую и индийскую философию, не колеблясь исправляя то в той, то в другой то, что он считал необоснованным или неубедительным. Так, он пересматривал Адвайта-Веданту, некоторые стороны санхьи и йоги, но в то же время давал своеобразные интерпретации дарвинизму и гегельянству. В результате на основании его текстов и теорий сложилась еще одна версия реформированного индуизма, представлявшая собой синкретическую модель, в которой переплетались европейские и индуистские мотивы. Такая форма мистицизма получила довольно широкое распространение на Западе в среде неоспиритуалистов, к которым изначально принадлежала и «Мать» ашрама Ауробиндо, чьи взгляды сложились в европейских группах оккультистов и теософистов. Это учение получило название «интегральной йоги». Среди известных учеников Шри Ауробиндо была дочь президента США Вудро Вильсона Маргарет, которая и умерла в ашраме.

Реформированный индуизм и политические партии

Представители реформированного индуизма стали ведущей силой в создании индийской политической системы, которая формировалась по мере нарастания в Индии тенденций к освобождению от власти Британской Империи. Ортодоксальный индуизм либо сохранялся

¹ Aurobindo S. The Life Divine. Pondicherry: Lotus press, 2005.

нетронутым параллельно колонизации, прежде всего в сельской местности (как ранее он пережил эпоху исламизации), либо — в редких случаях — он проявился в традиционализме и индийской Консервативной Революции, призывающей к возврату к полноценной и нетронутой ведической форме жизни и политической организации. Для большинства индийского общества, либо относящегося к низшим кастам, либо оказавшегося под влиянием британцев, необходимы были упрощенные и даже суррогатные формы. Реформированный индуизм выполнял именно эту роль, и неслучайно политические институты секулярного буржуазного национализма создавались как раз на его основе.

Нечто подобное происходило и среди индийских мусульман, которые также искали упрощенной версии для того, чтобы найти в постколониальной ситуации свою новую — националистическую — идентичность.

Постепенно в элитной группе индусов из числа сформировавшихся колониальных коллаборационистов постепенно стали выделяться два направления:

- модернизированные индуисты и
- модернизированные мусульмане.

Первые объединились в Индийский национальный конгресс, вторые, после того, как поняли, что в рамках Индийского национального конгресса они в присутствии индуистского большинства не способны защитить свои интересы, создали Всеиндийскую Мусульманскую Лигу. Ее возглавил в качестве лидера (каид-и казам) Мухаммад Али Джинна (1876 — 1948), этнически принадлежавший к народности гуджарат, но происходивший из семьи исмаилитов. Считается, что в зрелом возрасте Джинна принял двенадцатиричный шиизм, хотя некоторые пакистанцы настаивали на том, что он обратился к суннизму. Сам Джинна не проявлял большого интереса к исламской теологии и считал себя выразителем интересов всех индийских мусульман. В этом подходе мы видим аналог реформированного индуизма: ислам основателя главной политической структуры индийских мусульман, а позднее и исламского государства Пакистан был столь же расплывчатым и приблизительным, модернизированным и европеизированным, как и реформированный индуизм. Характерно, что Джинна получил образование в Лондоне и в своей политической деятельности опирался на поддержку британцев.

Идеология Индийского национального конгресса была построена на синкретических теориях европеизированного и реформированного индуизма, впервые оформившихся, как мы видели, в обществах «Брахмо Самадж» и «Арья Самадж».

Идеи упрощенного — подчас откровенно пародийного — индуизма нашли своих приверженцев и среди европейских неоспиритуалистов, и прежде всего в теософизме, синкретическом оккультистском течении, основанном русской «визионеркой» Еленой Блаватской (1831 — 1891) в XIX веке. Теософское общество проповедовало набор экстравагантных идей, где были смешаны индуистские и буддистские доктрины, а также элементы западного масонства, спиритизма и герметизма. В своей ранней работе «Теософизм: история одной псевдо-религии»¹ Р. Генон производит деконструкцию теософизма, показывая его принципиальные отличия от индуистской ортодоксии и его западный и модернистский, неоспиритуалистический характер. Наследница Блаватской во главе Теософского общества, феминистка и активистка женского масонства Анни Безант (1847 — 1933), принимала активное участие в политической жизни Индии, боролась за ее независимость от Британии, вошла в партию Индийский национальный конгресс и даже стала в конце 1917 года его президентом. Так суррогат индийской идентичности приобретал форму политических институтов с опорой на неоспиритуалистские группы европейцев, ищущих экзотики и экстравагантных учений.

На рубеже XIX — XX веков колониальное правление в Индии стало учитывать мнение местного «европеизированного» населения, и вице-король Индии лорд Керзон решил разделить подконтрольные колониальные территории между индуистским и исламским населением, начав с Бенгали. С этого началась подготовка к постколониальному дроблению Индии по конфессиональному признаку, в результате чего на месте Британского Раджа возникли государства Индия, Непал, Пакистан и позднее Бангладеш.

Постепенно позиции «британизированных» и «модернизированных» индусов усиливались в администрации (канцлером при вице-короле в 1909 году впервые стал индус). Средний и младший офицерский состав в колониальной армии также постепенно комплектовался из местного населения — в большинстве своем сикхов и гуркхов из Непала.

«Махатма» Ганди: великая душа непротивления

В 20-е годы XX века в Индии окончательно сложилось антиколониальное освободительное движение, во главе которого встал «вестернизированный» политик из касты вайшьев (торговцы-ростовщи-

¹ Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.

ки) Мохандас Карамчанд Ганди¹ (1869 — 1948). Ганди получил европейское образование и увлекался европейской философией — прежде всего идеями американского прагматиста Г.Д. Торо и русского писателя Л. Толстого, с которым Ганди состоял в переписке. Вместе с тем Ганди считал, что европейский опыт следует обратить против британской колонизации. Однако в качестве главного метода борьбы против оккупантов он избрал стратегию ненасильственного сопротивления (сатьяграха, *satyāgraha* — дословно «упорство в истине») англичанам (в духе традиционного индуистского и джайнского принципа ахимса, *ahimsā* — непричинения насилия).

В 1921 году Ганди, которого бенгальский поэт Рабиндранат Тагор, сын основателя «Брахмо Самадж» Дебендраната Тагора, метафорически назвал «махатмой», *mahātmā* — дословно «великая душа», что и стало его устойчивым наименованием, возглавил Индийский национальный конгресс, которым он руководил до 1934 года. Это был ключевой период в ходе борьбы за независимость Индии.

Ганди по своим представлениям был либералом и прогрессистом, жестко выступая против системы варн и за предоставление равных прав неприкасаемым (чаңдалам или далитам). Ганди называл их «хариджанами» (*harijan* — дословно «людьми Божьими»), используя выражение из деволюционной поэзии гуджаратских бхактов.

Ганди был противником индуистского фундаментализма и разделения Индии на индуистскую и мусульманскую страны. Кроме того, он настаивал на том, чтобы вообще отказаться от насильственных методов — даже в целях обороны страны. Это вызвало ожесточенное сопротивление индийских фундаменталистов, объединенных в общество «Хинду Махасабха», и прежде всего их лидера Винаяк Дамодара Саваркара (1883 — 1966). Фундаменталисты из «Хинду Махасабхи» в 1948 году совершили убийство Ганди.

После смерти Ганди стал символом современной Индии, где его идеи, основанные на смещении пацифистского индуизма и европейского либерализма, считаются основополагающими для определения гражданской (нормативной) идентичности.

Рабиндранат Тагор: левая версия индийского универсализма

Если Мохандас «махатма» Ганди считается символом новой Индии с точки зрения политики и борьбы за независимость, то аналогичной фигурой в сфере культуры выступает бенгальский поэт, писатель,

¹ *Barr F.M. Bapu: Conversations and Correspondence with Mahatma Gandhi. Bombay: International Book House, 1956.*

музыкант, художник и реформатор образовательной системы Рабиндранат Тагор (1861 — 1941). Собственно Рабиндранат Тагор первым и предложил называть Ганди «махатмой», применяя сакральный титул к светской персоне в чисто метафорическом смысле. Рабиндранат Тагор был сыном основателя «Брахмо Самадж» Дебендраната Тагора и с детства воспитывался в среде «брахмоизма», который, как мы видели, представлял собой «реформированный индуизм» с большим количеством европейских модернистских элементов. Это во многом предопределило творчество Рабиндраната Тагора, в котором мы видим переплетение мотивов традиционной Индии и европейского колониального модернизма. Рабиндранат Тагор начал писать стихи с раннего детства. Наиболее известным сборником его стихов являются «Гинаджали» — «Жертвенные песни». Стихи были переведены на английский язык самим Тагором и вызвали большой интерес в среде английских модернистов, в том числе и у ирландского поэта и мистика Уильяма Батлера Йейтса¹ (1865 — 1939). Благодаря поддержке европейской творческой элиты поэзия Рабиндраната Тагора была отмечена Нобелевской премией, сделав его первым индусом, получившим эту награду.

Наряду с лирикой, проникнутой расплывчато религиозными мотивами, без прямой отсылки к какой-то традиции, Рабиндранат Тагор пишет и публицистические произведения, в которых выражает принципы новой индийской идентичности. У него они обретают форму «индийского универсализма», продолжающего идеи «брахмоизма» и весьма созвучного взглядам Ганди. Так, Рабиндранат Тагор призывает отказаться от базовых представлений индуизма об особости рождения индусом (как антропологическая избранность в цепочке перерождений) и о системе варн. Индия Тагора открыта. Он пишет в сборнике «Жертвенные песни»:

Неариец к нам и ариец к нам
Путь да устремит,
Пусть приходит к нам тот, кто чтит ислам,
И индус и бритт;
Брахман, из души скверну гнать спеши.
Руку людям дай;
Низший меж людьми, спину распрями
И с колен вставай!
Братья пусть быстрее на обряд идут:
Ведь еще не полн жертвенный сосуд —

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

Пусть ему скорей святость придадут
Длани всех людей
Здесь, где льнет волной океан людской
К Индии моей!¹

В этих строках Рабиндранат Тагор описывает свой идеал будущей Индии, которая мыслится им внекастовым и сверхэтническим государством, не делающим различия между религиями. Он подчеркивает, что в нем полноценно должны участвовать и мусульмане, и далиты («низшие меж людьми»). С одной стороны, это может интерпретироваться как прямое копирование секулярной западной модели организации общества, а с другой, как применение к политике высшего индийского идеала недвойственности, Адвайты, парадоксального преодоления всех оппозиций, но примененное к новым социальным измерениям и в новых пропорциях, совершенно чуждых традиционному индуизму. Рабиндранат Тагор предлагает преодолеть различия именно там, где они составляют основу классического индуизма, следуя в этом за крайней линией идеологии «Брахмо Самадж», сближающейся с абстрактным деизмом и либеральным глобализмом, окрашенным, однако, в размыто мистические тона, что свойственно неоспиритуализму теософистов и предвосхищает позднейшее течение Нью Эйдж.

Вместе с тем Рабиндранат Тагор резко осуждает все формы национализма — начиная с британского, и в этом случае критика национализма становится идеологической основой борьбы против английской колонизации за независимость Индии, и заканчивая собственно индийским². Так, в книге, специально посвященной критике национализма, Рабиндранат Тагор писал:

Национализм является великой угрозой. Это то совсем особое, что в течение многих лет появлялось в конечном выводе тех волнений, колебавших Индию. И так как мы терпели правление и господство нации, строго политической по своему образу действий, мы попытались внутри нас самих, несмотря на заветы прошлого, возбудить чувство уверенности в политическом будущем, возможном для нас³.

¹ Тагор Р. Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1963. С. 315.

² Посещение Рабиндранатом Тагором Японии сделало его последовательным противником и японского национализма.

³ Тагор Р. Национализм. Петербург: Academia, 1922. С. 78.

Отвергая национализм (третью политическую теорию¹), Рабиндранат Тагор отвергает, однако, и капитализм (первая политическая теория). Он проникательно интерпретирует движение западных обществ к капитализму как «ловушку богов»:

В нашей мифологии есть сказание о том, как человек, которому предстоит выполнить ряд испытаний для достижения бессмертия, искушается Индрой, владыкой бессмертных. Если он поддастся им, он пропал. Запад в течение столетий стремился к бессмертию, как к своей цели, Индра наслал на него свои испытания. Они заключались в искушении обилием богатства. Запад набросился на богатства, вся цивилизация его человечности запуталась в трущобах одичавших машин.

Дух коммерции со всей варварской безобразностью своих атрибутов составляет страшную угрозу всему человечеству, так как идеал мощи здесь ставится над идеалом совершенства. Он ведет к культу себялюбия, практикуемому в оголенной бесстыдности².

В противовес этому Тагор предлагает путь социального сотрудничества, что можно рассматривать как своеобразную версию индийского социализма — второй политической теории, примененной к Индии. Так, он пишет:

Пусть наша цивилизация твердо станет на основе социального сотрудничества, перестав опираться на экономическое вымогательство и распрю³.

Эти идеи были позднее подхвачены Джаварахлалом Неру и Индирой Ганди, что обосновало индийско-советское партнерство, а также сделало Рабиндраната Тагора популярным в СССР, несмотря на его постоянные отсылки к индийской метафизике и религии, глубоко чуждым советской атеистической доктрине.

В целом идеи, стихи, прозаические произведения и теоретические статьи Рабиндраната Тагора оказали на культуру Индии XX века огромное влияние. Тем самым левая и универсалистская форма развития взглядов «Брахмо Самадж» получила в структуре новой Индии самое широкое распространение, став частью доминирующего мировоззрения, в котором сочетались следы индийской традиции, мо-

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

² Тагор Р. Национализм. С. 90.

³ Там же. С. 91.

дернизация, универсализм и социалистические элементы, оторванные, впрочем, от жесткой марксистской догматики.

Амбедкар: революция далитов

Еще одной яркой фигурой национально-освободительной борьбы индийцев был Бхимрао Рамджи Амбедкар¹ (1891 — 1956), который представлял самую многочисленную и самую бесправную часть индийского общества — далитов (чандал, хариджанов). Амбедкар сам принадлежал к касте чандал. Этнически он происходил из воинственного народа маратхов (как и Тилак).

Амбедкар так же, как и многие лидеры Индийского национально-го конгресса, получил образование в Англии, пройдя курс в Лондонской школе экономики. Вернувшись из Англии, он принял активное участие в политической борьбе, встав на сторону Ганди в его борьбе против кастовой системы. Амбедкар считал, что индийское общество должно быть интегрировано на национальной и социальной основе, при полном игнорировании системы варн. На этом настаивали и либералы, и националисты, но Амбедкар сделал этот тезис главным пунктом своей программы, возглавив движение далитов как самостоятельной социально-политической силы. Если некоторые последователи Ганди относились к Амбедкару и его движению благожелательно, то среди традиционных кругов это вызвало отторжение.

Амбедкар основал левую Независимую трудовую партию, основанную на социалистических идеях.

После обретения независимости Амбедкар получает в первом правительстве должность министра юстиции и принимает активное участие в составлении первой индийской Конституции. В текст Конституции он вносит целый ряд эгалитаристских демократических положений, фактически означающих конец варновой системы и униженного положения далитов. В каком-то смысле индийская Конституция была Конституцией чандал, и потому, что ее составлял чандала, и потому, что, легализовав равные права всех варн и отменив ведические запреты на межварновое смешение, она открывала путь превращению всего индийского общества в неприкасаемых (чандал).

Позднее, в 1950-е годы, Амбедкар открывает буддизм, принимает со своими многочисленными последователями-далитами эту религию. Тем самым он все же находит себе и своему движению место в религиозной системе, стоящей довольно близко к индуизму, хотя и представляющей направление шраманы. Амбедкар делает попытку буд-

¹ Jondhale S., Beltz J. *Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.

дистского истолкования европейского марксизма и находит между ними много общего — идеал буддистской сангхи соответствует коммунистической общине, а монашеская бедность буддизма — отвержению капиталистической системы.

Еще до того как Амбедкар принял буддизм, он делал для этой религии исключение, в то время как другие религии Индии — прежде всего индуизм и ислам, он подвергал жесткой критике. Его антиисламские высказывания являются объектами устойчивой неприязни в Пакистане и среди индийских мусульман.

Глава 36. Фундаменталисты и политика Сварадж

Бал Гангадхар Тилак: Сварадж и политический традиционализм

Антибританские настроения разделяли и представители традиционалистского крыла индийского общества, преимущественно среди маратхов, ставшего ядром активного антибританского сопротивления. Среди этого направления ярчайшей фигурой был Бал Гангадхар Тилак (1856 — 1920), первый лидер (локаманья) индийского движения за независимость — Сварадж. Тилак представлял радикальную (традиционалистскую) фракцию в Индийском Национальном Конгрессе. Тилак представляет собой особый случай в процессе формирования постколониальной индийской идентичности, который надо рассмотреть более подробно. В отличие от реформированных индуистов, составлявших большинство в Национальном Конгрессе, Тилак в противовес тем индийским политикам, которые отступали от духа традиции в пользу искусственной идентичности постколониального Модерна, стремился использовать технические возможности для возрождения глубинного Логоса индийской цивилизации — как в средневековой версии (а через нее в изначальной форме ведантизма).

Фигура Бала Гангадхара Тилака является ключевой для понимания самого последнего этапа индийского историала, связанного с концом британской оккупации Индии и построением нового постколониального Индийского государства. Тилак не принадлежал к британизированной и европеизированной части высших классов колониальной Индии и представлял собой носителя того изначального и фундаментального брахманического Логоса, который составляет ядро индийской идентичности. Тилак был самым ярким выразителем индийского Dasein'a в переломный период, когда закладывались основные парадигмы новой независимой Индии. Символизм его фигуры в том, что он был, с одной стороны, носителем глубинного, изначального индуистского Логоса, а с другой — активным политическим деятелем, полностью вовлеченным в строительство новой независимой Индии.

Ганди рассматривал его как своего гуру, хотя и не во всем следовал его рекомендациям. Тилак развил и придал окончательную формулировку теории Сварадж, впервые предложенной «Арья Самадж», хотя сам термин упоминается в Шастрах. К этому принципу апеллировал и создатель государства маратхов Шиваджи, которого мартах Тилак считал высшим образцом индийского героизма.

По Тилаку, Сварадж (самоуправление) подразумевает следующие принципы:

- *политическую независимость* Индии, в первую очередь, от британского колониализма, но также перед лицом любых иных держав, которые могли претендовать на покорение этой страны (Тилаку принадлежит фраза, ставшая в Индии общенародной пословицей — «сварадж самовластие — это мое врожденное право, и я буду иметь его»¹);
- *представление об Индии как об особой цивилизации* (Тилак настаивал на том, чтобы в Индии гармонично проживали и индуисты, и мусульмане, и буддисты, и джайны, и сикхи, и представители иных конфессий, объединенные общностью именно цивилизационного, а не этнического или конфессионального толка²);
- *традицию как основу мировоззрения, образования и правящей идеологии в независимой Индии* (сварадж как «свое управление» — от «сва», *sva* — «свой» и «радж», *raj* — власть, управление — подразумевает яркую и сильную идентичность, «самость», а она может быть основана только на традиции, конституирующей идентичность), что требует отказа от признания «европейских» ценностей (Модерна) как универсальных, от доминанции английского языка и английских институтов, от идеи прогресса и развития, от механистической и атомистской научной картины мира и т. д.;
- *соединение религии, политики и быта в единое целое* (по Тилаку, эти направления человеческой деятельности неразделимы, поэтому сам Тилак, будучи метафизиком, активно участвовал в политической жизни, неоднократно подвергался заключению в тюрьмах со стороны британской администрации, издавал газету «Кесари» на санскрите и «Маратха» на английском, а также превратил в 1895 году празднование домашнего культа бога Ганеши во всенародный фестиваль (Сарважаник Ганешотсва или Ганеша Чатуртхи) как символ включения частного в общественное целое — этот фестиваль до сих пор празднуется в штате Махараштра, сердце бывшей Империи маратхов);

¹ *Tilak B.G. His writings and speeches. Madras: Ganesh & Co, 1922.*

² Этим объясняется дружба радикального индуиста Тилака с лидером индийских мусульман Джинной.

- социальную органическую экономику — *svadeshi, svadēśī* (отвергающую капиталистические и финансовые технологии, на которых держалось британское господство), предполагающую автономию, взаимоподдержку разных секторов населения, то есть особую форму индуистского органического социализма.

Теория сварадж стала одной из основных мировоззренческих доминант независимой Индии после провозглашения независимости и оказала огромное влияние на ее актуальную идентичность.

Важно подчеркнуть отличие реформированного индуизма, свойственного Индийскому Национальному Конгрессу в целом, от позиции традиционалиста Тилака. Тилак считал деколонизацию и освобождение Индии от британской оккупации путем к восстановлению полноценной Индуистской цивилизации — в ее вечной метафизической парадигме. При этом любые формы модернизации и европеизации Индии рассматривались им как продолжение духовной колонизации на уровне индийского самосознания. Настоящая свобода достижима только в полномочном и тотальном возвращении к ведической Индии, к Адвайта-Веданте, обществу, основанному на варнах и к индуистской религии. Любые отклонения и уступки духу современности будут означать не полный, но половинчатый сварадж, где даже завоевание политической автономии и изгнание колониальной администрации не смогут полностью освободить дух Индии. Однако это традиционалистское крыло не было чем-то структурно отдельным от общей борьбы индусов за свободу, а наиболее влиятельными фигурами в этом общем фронте были представители именно реформированного индуизма. Сам Тилак в определенных ситуациях солидаризовался с Ганди и теософисткой Анни Безант по тактическим вопросам, но при этом представлял собой совершенно особое направление — фундаментальную версию сварадж.

Полярная прародина как основание идентичности

Именно потому, что для Тилака сварадж предполагал необходимость возврата к корням ведического мировоззрения, он сосредоточил свои исследования на древнейших этапах индийского историала. Для него доказательство древности Вед и воскрешение самых глубоких основ Индийской цивилизации было не просто теоретической проблемой, но важнейшей составляющей борьбы индийцев за возрождение традиционного общества. На историал Индии необходимо смотреть не глазами колонизаторов, но глазами индуизма, а значит, к наследию древних основателей ведической Индии необходимо отнестись внимательно и бережно. Возрождение немыслимо без

выявления сущности индийского Логоса и нового утверждения полноценного индийского Dasein'a.

Так, Тилак в книге «Орион»¹ выдвигает гипотезу о более древней эпохе составления Вед, чем это принято в исторической литературе. Отчасти его тезисы поддержал известный англо-германский санскритолог Фридрих Макс Мюллер (1823 — 1900), что добавило этой гипотезе популярности даже в европейской среде. Тилак отталкивается от данных индийской астрономии, которая знает феномен прецессии равноденствий и, соответственно, фиксирует перемещение созвездий относительно креста равноденствий и солнцестояний. Так как индусы традиционно начинали год с точки весеннего равноденствия, то наблюдение созвездий (накшастр — *nākṣatra*), соответствующих этой точке, составляло одну из важнейших тем для мифологии. Тилак находит в Ведах прямые указания на то, что в эпоху составления наиболее архаичных гимнов Ригведы, созвездием, соответствующим весеннему равноденствию, было созвездие мригашира, *mṛgaśira* — «голова антилопы», известное грекам как созвездие Ориона. Мифы ведических ариев, иранцев Авесты и древних греков, связанные с Орионом и близлежащими созвездиями, объединены общими символическими и парадигмальными сюжетами, деталями и соответствиями, указывающими на единство их происхождения, восходящего, согласно Тилаку, к древнейшим эпохам индоевропейского единства. При этом Веда помогают идентифицировать эпоху этого единства, а также период создания их первоначальной редакции как период 4500 — 4000 лет до Р.Х., что продлевает возраст Вед как минимум вдвое. Следовательно, история древнеиндийских ариев должна быть значительно увеличена.

Другой фундаментальной теорией Бала Гангадхара Тилака стало его учение об «арктической прародине»². Согласно ей, структура Вед и древнейших мифологических сюжетов в индийской культуре содержит в себе ряд соответствий природным условиям, годовым циклам и положениям тех или иных созвездий индийского Зодиака, которые никак не могли возникнуть в условиях современной Индии — как северной ее части (Арьяварта), так и южной (сам полуостров, Гондвана), и даже на территории Центральной Азии, так как строятся на совершенно иных ассоциациях. Эти ассоциации приобретают смысл и логику только в том случае, если мы локализуем культуру ведического ядра гимнов (Самхи-

¹ *Tilak B. G. Orion or research into the antiquity of Vedas.* Poona: Shri J. S. Tilak, 1955.

² Тилак Б. Г. Арктическая родина в Ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001, а также: Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

та, *saṃhitā*), мифов и брахманических обрядов далеко на север Евразии, в области, прилегающие к Северному полюсу.

Согласно Тилаку, природные условия евразийских степей, откуда в Индию, а также в Иран и Средиземноморье, во III или II тысячелетии до Р. Х. спустились индоевропейские кочевники, носители аполлонической солярной цивилизации, никак не могут объяснить соответствий мифов, обрядов, имен, фигур и сюжетов, с одной стороны, и астрономических закономерностей, с другой. Поэтому в поисках прародины ариев следует двигаться еще дальше к северу. И лишь за Северным полярным кругом — в стране известной Ведам как Варахи, иранцам как Вара, а грекам как Гиперборея — мы оказываемся в условиях, где картина древнейших ведических мифов приобретает смысл и стройность. О том, что день богов равен году людей, говорят многие мифы и предания индоевропейского культурного круга, но, истолковав это буквально, мы оказываемся в пространстве *циркумполярной зоны*, выше параллели, соответствующей Северному полярному кругу, где день, промежуток времени, измеряемый восходом и заходом солнца, длится год.

Тилак объясняет многие гимны Ригведы через арктические феномены — в частности, ведический обряд уложения «кирпичей рассвета» на алтарь он сопрягает с многосуточной длительностью арктических сумерек. Также он обращает внимание на ряд гимнов, которые Веда требуют произносить между полночью и рассветом, а если до рассвета останется время, то дополнять сложными ритуалами, хотя их последовательное прочтение занимает намного больше времени, чем имеется в суточном цикле. Борьбу Индры со ста башнями дракона Вритры Тилак объясняет как сезон арктической ночи, в ходе которой, по представлениям древних индоевропейцев, Свет (Индра) ведет тяжелейшую войну с Тьмой. История с освобождением вод или спасением солнечных коров из заточения в горе также указывает на утро арктического года (воплощенного в богине Ушас), наблюдаемого в циркумполярных условиях. Тилак ссылается на данные археологов, подтверждающие, что в Арктике до ледникового периода существовал умеренный климат, делавший вполне возможным существование там развитой цивилизации.

Таким образом, Тилак предлагал построить индийский историал на основании циклов индийской астрономии и географических сведений, содержавшихся в Ведах и Пуранах, существенно сдвинув в прошлое период возникновения Вед и указав новую зону локализации изначальных форм индоевропейской цивилизации.

Работы «Орион» и «Арийская родина в Ведах» фундаментально дополняли теоретическими разработками учение Тилака о сварадже,

«собственном царстве», которое, с его точки зрения, должно было основываться не только на политической независимости, но и на собственной версии исторической логики, смысла и структуры бытия индусов среди других цивилизаций. Так, Тилак подчеркивал близость истоков ведической культуры с культурой древних иранцев, а также индоевропейских народов, основавших Средиземноморскую цивилизацию (греки, римляне и т. д.), а также обращал внимание на общность индоевропейского культурного круга, локализуемого им в циркулярной зоне.

Идеи Тилака были с энтузиазмом восприняты в Индии по мере завоевания ею полной независимости и стали важной составной частью новой индийской идентичности. При этом Тилак наибольшее влияние оказал на консервативные круги индийского общества, которые были традиционно политически чрезвычайно сильны в Махаращтре, родине Тилака и центре Империи маратхов.

Гипотезы Тилака относительно арктического происхождения индоевропейской цивилизации в Европе были полностью поддержаны традиционалистами (Р. Генон¹, Ю. Эвола² и т. д.), основавшими на них учение о Примордиальной Традиции, имеющей «гиперборейские корни»³. Они также были убеждены, что ортодоксальный брахманизм и ведическая культура сохранили ключевые метафизические и духовные начала этой Традиции. Но более других в развитие этих идей включился немецкий историк и археолог Герман Вирт, который построил на арктической гипотезе Тилака развернутую и детализированную реконструкцию древнейших периодов индоевропейской истории, а также ее праиндоевропейских истоков, включающих попытку воссоздания изначальной календарной протописьменности, протомифологии и протометафизики, основанных целиком и полностью на наблюдениях за естественными годовыми феноменами циркулярной природы в гипотетическую эпоху умеренного климата, предшествующую оледенению. Результат своих грандиозных масштабных исследований и реконструкций, а также основные начала «гиперборейской теории» Вирт изложил в ряде объемных, обильно иллюстрированных трудов, содержащих прорисовки, фотографии и реконструкции гигантского количества палеозпиграфического материала, лингвистических данных и сравнительных таблиц по самым различным системам письма, а также обрядовых сакральных пиктограмм — вплоть до дешифровки астрономического и обрядового

¹ Генон Р. Место Атлантической традиции в Манвантаре // Милый Ангел. № 1. М., 1991.

² *Evola J. Rivolta contro il mondo moderno.* Roma: Mediterranee, 1998.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

смысла древнейших наскальных рисунков¹. По Вирту, в частности, печати Мохенджо-Даро также представляли собой элементы праиндоевропейского обрядово-календарного комплекса, имеющего «гиперборейские» корни, но предшествующего эпохе вторжения ведических ариев, говоривших на языке, из которого развился исторический санскрит.

Саваркар: искусственный национализм

Другой версией индийского фундаментализма, нежели Бал Гангадхар Тилак, являлись идеи Винаяка Дамодара Саваркара² (1883 — 1966), который сформулировал принцип хиндутвы, индийской идентичности. Хотя Саваркар настаивал на возвращении всех индусов к индуизму и даже приветствовал их обращение в эту веру из ислама и христианства (реиндуизация), он нарушал самое главное правило той самой хиндутвы, которую проповедовал: отвергал существование варн. Во всем остальном он был сторонником крайнего фундаментализма.

Свою программу он продвигал в контексте движения «Хинду Махасабха», основанную ранее лидерами «Арья Самадж» и в частности, индийским национальным героем — Лалой Ладжпатом Раем (1865 — 1928). Члены именно этой организации осуществили убийство Ганди, в расследовании которого к суду был привлечен и Саваркар, считавшийся вдохновителем преступления. Правда, в ходе суда он был оправдан. В любом случае Саваркар был противником ненасильственной политики Ганди.

Как и многие индусы того времени, Саваркар получил образование в Англии, поэтому он использовал в создании теории хиндутвы различные направления европейской философии — прагматизм, позитивизм и т. д. Духовная сторона индийского горизонта самого Саваркара мало интересовала, и основным источником его вдохновения служили различные версии европейского национализма. Идеи Саваркара и «Хинду Махасабхи» следует отнести к типу третьей политической теории³. Отсюда неприязнь Саваркара и его последо-

¹ Wirth H. Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928; *Idem*. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936. На русском перевод: Вирт Г. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007. См. также: Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.

² Dhananjay Keer. Veer Savarkar. Bombay: Popular Prakashan, 1966.

³ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

вателей к первой политической теории (либерализму) и второй (коммунизму).

Показательно, что эта версия хиндутвы Саваркара представляет собой искусственный национализм, игнорирующий внутренние границы индийской цивилизации. Так, Саваркар утверждал, что для него индуизм, джайнизм, буддизм и сикхизм являются одной и той же религией, а между ариями и дравидами не существует никакой разницы. Все различия между индусами — включая варны — должны быть стерты в контексте «Хинду Раштра» («индийской нации»), а все территории Индии должны быть объединены (теория «Акханд Бхарат» — «Единая Держава»). При этом показательно, что Саваркар называл самого себя «атеистом».

В таком случае радикальный национализм показывал свое неиндийское происхождение, копируя европейские теории Третьего пути. В этом состоит определенный парадокс индийской политики переломного периода: левый и либеральный Индийский национальный конгресс в некоторых случаях стоял ближе к индийской метафизической идентичности, к индийскому Логосу, нежели правые антилиберальные и антизападные силы (такие, как «Хинду Махасабхи»), трактующие сварадж в духе европейского национализма и на практике стирающие все специфические черты подлинно индийской цивилизации.

Субхас Чандра Бос: Третий Путь Индии

Сходной с Саваркаром позиции в отношении индийской идентичности придерживалась другая яркая фигура национально-освободительной борьбы Индии, бывший одним из лидеров радикального крыла Индийского национального конгресса бенгалец Субхас Чандра Бос¹ (1897 — 1945). Бос принадлежал к той же подкасте кайястха, что и Вивекананда и Аурубиндо.

Он был настолько популярен в кругах индийских борцов за независимость, что на короткий срок (1938 — 1939 годы) его избрали главой всей партии. Однако он был вынужден подать в отставку из-за расхождений с Ганди. Он, как и Саваркар, жестко выступал за принципы вооруженной борьбы против англичан и за создание унифицированной индийской нации. Бос настаивал на тезисе о «немедленной независимости» (*purṇa swarāj*), тогда как более умеренные лидеры были согласны на переходный статус Индии как доминиона.

¹ Pelinka A. *Democracy Indian Style: Subhas Chandra Bose and the Creation of India's Political Culture*. Piscataway, N.J.: Transaction Publishers, 2003.

Показательно, что в период Второй мировой войны Субхас Чандра Бос обращается за помощью в борьбе с Британией к странам Оси, что также подчеркивает близость индийского национализма к Третьей Политической Теории¹. Субхас Чандра Бос встретился в Берлине с Гитлером в мае 1942 года, который обещал доставить его на немецкой подводной лодке на оккупированную Японией Суматру, чтобы оттуда начать наступление на позиции англичан. В Италии он встречался и с лидером итальянских фашистов Бенито Муссолини. С опорой на японцев и местных правителей Бирмы, Филиппин и Маньчжурии Бос создал из пленных индийцев Индийскую Национальную Армию и сформировал Индийское правительство в изгнании.

После того, как поражение стран Оси и Японии стало очевидным, Бос попытался бежать в Советский Союз, рассчитывая, что он займет антибританскую позицию, но его самолет потерпел крушение на Тайване. К СССР Бос обращался и ранее, стремясь использовать в индийских интересах и коммунистов.

Популярность Субхаса Чандры Боса среди бенгальцев настолько сильна, что существуют до сих пор эсхатологические теории, согласно которым он не погиб в авиакатастрофе, но спасся чудесным образом и вернется в определенный срок, чтобы избавить индусов от угнетения и несправедливости. Это верование основано на том, что Бос сочетал национализм и борьбу за свободу Индии с социалистической риторикой защиты бедных и угнетаемых, что сделало его одной из самых популярных фигур индийской борьбы за независимость в общеиндийском масштабе.

Идеологически Бос вдохновлялся теориями Свами Вивекананды, которого он считал основателем особого индийского социализма. Главной книгой, определившей его жизненный путь, он считал «Бхагавад-гиту», где черпал вдохновение для неустанной борьбы против англичан.

Случай Боса, почитаемого индийцами наряду с Ганди и другими лидерами национально-освободительной борьбы, интересен тем, что он ищет идеологического обоснования индийского национализма как в национализме европейском (это сближает его с Саваркарсом), так и в советском коммунизме, который он расшифровывает как национал-коммунизм. При этом либерализм в его глазах представляет собой англосаксонскую идеологию, опираться на которую в борьбе с британской колонизацией было бы противоречием, ведь именно от английского господства и надо было избавляться. Свои политические

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

идеи Субхас Чандр Бос изложил в программной книге «Индийская борьба»¹.

Индийский археомодерн

В ходе английской колонизации Индии сложилась новая версия индийской идентичности, которая постепенно кристаллизовалась в политическую идеологию освобождения Индии от англичан и теорию сварадж. Однако эта версия представляла собой результат взаимодействия традиционной индийской культуры с европейскими тенденциями, откуда были заимствованы элементы политических структур и институтов, типичных для Нового времени — партии, демократические выборы, разделение властей, идея республиканской модели управления, индивидуального гражданства, частной собственности и т. д. Для такой идентичности более всего подходит социологический термин «археомодерн»², описывающий социокультурную и политическую систему, где в основании находятся структуры традиционного общества, а верхние этажи соответствуют формам европейского Модерна. В результате обе системы противоречат друг другу, искажая взаимно логику и семантику. Идеи, обычаи, ценности и установки приобретают двусмысленное толкование, так как они противоречат друг другу — например, институт демократии или личное гражданство и структуры варн. Но поскольку оба этих взаимоисключающих подхода должны быть учтены при создании постколониальной системы общества, они не просто насильственно притягиваются друг ко другу, но подчас сосуществуют параллельно, причем иногда вопреки тому, что существовать не должны. Так, например, политики Индийского Национального Конгресса провозгласили отмену системы варн, но она продолжает существовать вплоть до настоящего времени.

Сварадж мог толковаться и в ключе секуляризации и модернизации как призыв к построению в Индии современного демократического государства по европейскому образцу, но мог и как призыв к возврату к изначальной ведической религии, причем в самом глубинном и древнем ее выражении. Между этими крайними моделями толкования располагался целый спектр промежуточных версий, что превращало индийский археомодерн, сложившийся в ходе колонизации и особенно на последних ее этапах, в явление, подлежащее синхронно множеству интерпретаций. Традиционалисты (такие, как Тилак) интерпретировали его как фундаментальное обращение к веч-

¹ Bose Subhas Chandra. The Indian struggle, 1920 – 1942. Delhi: Asia Pub. House, 1964.

² Дугин А. Г. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2011.

ному индуистскому Логосу, как Консервативную Революцию, а модернисты — как план точного копирования в Индии европейского национального государства с демократической выборной партийной системой и доминацией западного права.

В целом с точки зрения общей структуры индийского Логоса период модернизации, включающий в себя как эру британской колонизации, так и следующую за ней эпоху независимости, представлял собой серьезный удар по органичному развитию индийского историаала, резкое изменение его ориентации и его разворачивания. Логос европейского Модерна неразрывно сопряжен с Великой Матерью, а следовательно, он строго противоположен Логосу Вед. Но в отличие от параллельной цивилизации индийского Юга, дравиды, британский Модерн не был участником длительного и плавного диалога и обмена элементами, что и составляло сущность истории Индии. Колонизация и, соответственно, модернизации происходили резко, без всякого учета индийского горизонта и представляли собой слом всей изысканной конструкции индийской цивилизации, создававшейся тысячелетиями. Если вторжение ислама было чужеродным, то вторжение европейцев было фатальным.

В любом случае индийский археомодерн отражается не только в вестернизированных версиях реформированного индуизма, либерализма и прогрессизма, но и в тех течениях, которые призывали вернуться к истокам. Поэтому индийский национализм является археомодернистским феноменом, поскольку параллельно призывам вернуться к Ведам и к индуистской метафизике, его представители часто отвергали систему варн, древние обряды, традиционную этику и образ жизни, копируя европейские образцы даже в том случае, если это, по их мнению, было необходимо для эффективного противодействия самим европейцам. Весьма показательно, что индийские националисты (за исключением традиционалистов — таких, как Тилак) отвергали то, что предки индусов — ведические арии — пришли в Индию из Турана, и здесь столкнулись с местным доарийским населением. В целях унификации и гомогенизации нации, а по сути для ее искусственного создания, они выдвинули идею о том, что народ, исповадовавший индуизм, жил на этих землях всегда, а само разделение Индии на Арьяварту и Дравиду является «колониальным мифом». Такая гомогенизация была необходима для того, чтобы прочнее интегрировать в индийский национализм (хиндутву) дравидов, которые в ходе борьбы индусов за независимость (как и мусульмане) стали склоняться к автономной версии национализма, где в центре была дравидская идентичность. Прагматически основания для подобных обобщающих Арьяварту и Дравиду теорий, безусловно, были, но

с метафизической точки зрения это означало противоречие самим основам индийского историала.

В любом случае и либерально-демократия, и национализм в Индии были в равной мере археомодернистскими, а значит, в них индийская идентичность болезненно и противоестественно искажалась, подвергалась псевдоморфозу (О. Шпенглер). Независимая Индия, причем и в версии прогрессистов, и в версии националистов, с самого начала преимущественно представляла собой пародию на настоящую Индию, где модернизация, воплощающая в себе европейский Модерн, а следовательно, титанизм и Логос Кибелы, радикально исказила и извратила пропорции индийского горизонта.

Глава 37. Санатана Дхарма: истинный индуизм

Рамана Махарши: самый индийский из вопросов

Несмотря на то, что большинство современных индийских мыслителей уже начиная с XIX века необратимо затронуты модернизмом и неизбежно оказываются в структуре индийского археомодерна, искаженная геометрия которого влияет не только на прогрессистов, либералов и прямых западников, но и на тех индусов, кто стремится утвердить собственную идентичность и избавиться от пережитков колониализма, существует и несколько исключений. К ним относятся те индийские философы и религиозные фигуры, которые смогли сохранить связь с глубинной осью индийской метафизики в ее аутентичном изложении. Чаще всего они мало известны даже в Индии, поскольку занимаются комментариями Вед, изучением и передачей традиции и не выходят на передний план политической или культурной жизни, где преобладают законы археомодерна. На Западе о них также мало информации, поскольку они пребывают в совершенно ином мировоззренческом контексте и часто не спешат устанавливать с интеллектуалами Запада интенсивные связи, не считая это важным, не видя для этого особых причин и опасаясь утратить чистоту предания в контакте с совершенно чуждой им цивилизацией, не оставившей за колониальный период в индийской истории никакого положительного следа. Поэтому крути полноценного индуизма и в XX веке остаются довольно закрытыми, в отличие от громогласных сект, продающих препарированный индуизм как товар (что особенно наглядно в поствишнуистской универсалистской секте «Сознание Кришны»). Лишь в том случае, когда такие крути или фигуры оказываются в центре внимания подчас вопреки самим себе, они становятся известными более широко. Но это скорее исключение.

Таким исключением является индийский метафизик и мыслитель Шри Рамана Махарши (1879 — 1950). Махарши происходит из семьи брахманов родом из южного штата Тамил Наду. С ранней юности Рамана Махарши принял решение стать санньясином, отшельником, и минув все остальные традиционные формы жизни (обучение и домовладение), сразу посвятить себя целиком достижению высшего

тождества, являющегося венцом метафизики Адвайта-Веданты. Рамана Махарши встал на сторону классической Адвайты Шанкары и всю жизнь был занят исключительно тем, что двигался к полной реализации заложенных в ней предпосылок.

Рамана Махарши поселился у священной для шиваитов горе Аруначала в городе Тируваннамалай, где предался созерцанию. Постепенно вокруг него сложился круг учеников и образовался ашрам, традиционная для Индии брахманическая школа.

На Западе Рамана Махарши стал известным во многом благодаря европейскому исследователю индийской традиции Полу Брантону, (настоящее имя Рафаэль Хёрст (1898 — 1981)), который в 1931 году первым из европейцев посетил ашрам Рамана Махарши и был восхищен самым духовным наставником¹.

Рамана Махарши взял за основу базовое тождество индуизма — Атман есть Брахман. Именно на этом он сам сосредоточил все свое жизненное внимание и предложил сделать то же самое всем своим последователям. Любое эмпирическое я, учил Рамана Махарши, есть частица единого Великого Я. Поэтому предпосылки для тотальной реализации божественной природы — причем в одном воплощении и при жизни — есть у каждого существа. Каждый человек и даже другие виды жизни имеют своеобразные — родовые или индивидуальные — преграды на пути реализации абсолютной природы (Брахмана), но все эти преграды имеют недуральную природу — они частично действительны, частично иллюзорны, причем одновременно — действительно-иллюзорны. Задаваясь вопросом о том, «что такое я?», каждый обращается напрямую к Высшему Атману, который есть Брахман, подвергая действительно-иллюзорное отличие себя самого (своего имманентного эго) от Себя Самого испытанию². Если перестать уделять волеизъявлению этого низшего эго основное внимание и сосредоточиться на внутреннем покое и тишине, то зазор между я и Я будет превращаться из преграды в путь, из бездны — в золотую нить, поскольку этот зазор с необходимостью есть всегда и то, и то: и траектория удаления от Самого Себя, и траектория возврата к Самому Себе. Когда малое я начинает буйствовать, самостоятельно укрепляя снова и снова иллюзию низшего мира, преграда становится все более и более действительной. Но если отвернуться от мира, погрузиться в тишину, то та же самая имманентность эго станет прозрачной и поведет человека к Брахману.

¹ Брантон П. Путешествие в тайную Индию. М.: СФЕРА, 2002.

² Шри Рамана Махарши. Будь тем, кто ты есть. Наставления Шри Раманы Махарши. М.: Ганга, 2005.

Поэтому, бесконечно повторяя вопрос «кто я?», метафизик приходит к вскрытию природы я, которая есть природа Я, и, согласно Адвайта-Веданте, природа высшего Божества — Брахмана.

Рамана Махарши не оставил после себя отдельных трудов. Его высказывания и беседы с учениками позднее были изданы, но суть его метафизики заключалась не столько в новых толкованиях Вед или Упанишад, сколько в простом и скромном применении их главного учения к собственной жизни¹. В этом и состояла «новизна» школы Рамана Махарши, получившей название «нео-ведантизма». По сути, в ней не было ничего нового, кроме обращения к глубинному духу Индии, к глубине ее Логоса и предложения сосредоточить все свое внимание именно на этом и ни на чем ином. Индийская идентичность, индийский Логос, согласно Рамана Махарши, следует искать не в сложных философских построениях, но в молчаливом и скромном освоении адвайта-ведантистской традиции и в прямом и безотлагательном применении ее главного вывода о высшем тождестве к личной жизни.

Вопрос «кто я?» является чисто индийским вопросом, так как в контексте полноценной метафизики классического индуизма этот вопрос, и особенно заданный брахманом-санньясином, превращается в начало и конец реализации абсолютного начала — независимо от жизни и смерти, признания или непризнания. Этот вопрос содержит в самом себе бесконечность, так как не только малое я задается им, чтобы получить ответ в Большом Я, но и само Большое Я, Атман, также задается строго этим же вопросом, обращаясь к своему собственному Истоку, Радикальному Субъекту, Параматаману, который стоит по ту сторону проявления и исчезновения, то есть по ту сторону Брахмана. В этом суть всей полноценной индийской метафизики — она *открыта* даже на самом высшем уровне, и даже там она представляет собой именно вопрос.

Можно заметить, что учение Рамана Махарши резонирует с философией Фридриха Шеллинга (1775 – 1854), особенно с поздними его идеями, где подробно обосновывается проблема божественного Ума (А¹), имеющего дело со своей апофатической Причиной (В)². С другой стороны, метод Рамана Махарши, состоящий в погружении в тишину, в успокоении всех влечений и страстей, живо напоминает исихастские практики православного монашества (особенно широко распространенные на Афоне, где они и были разработаны).

¹ *Ramana Maharishi. The collected works of Ramana Maharishi.* L.: Rider & Co, 1959.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

Нисаргадатта Махарадж: Путем Птицы

После Рамана Махарши вторым крупнейшим представителем классического индуизма, известного как неoadвайтизм, является другой метафизик и духовный учитель Шри Нисаргадатта Махарадж¹ (1897 — 1981). Нисаргадатта Махарадж считается одним из хранителей традиции Навнатх Сампрадая, Учения Девяти Мудрецов, первым из которых было божество Даттатрея, воплощение индуистской триады главных богов Вишну, Шивы и Брахмы. Такая филиация этой школы Адвайта-Веданты показывает, что она является общей для вишнуитов, шиваитов и брахманов в целом, и ее метафизика может быть эффективно применена в любом религиозном течении ортодоксального индуизма.

Девятью Учителями, к которым восходит эта традиция, являются основатели индуистского тантризма, объединяющей линии индийской традиции:

1. Матсиендранатх.
2. Горакхнатх.
3. Джаландхарнатх.
4. Кантинатх.
5. Гахининатх.
6. Бхартринатх.
7. Ревананатх.
8. Чарпатнатх.
9. Наганатх.

Как мы видели, первых Учителей почитают и буддисты тантрической школы Ваджраяна. Линия Навнатх Сампрадая, восходящая к седьмому учителю, Ревананатху, была распространена в большей степени на юге Индии в штате Махараштра, где родился и жил Нисаргадатта Махарадж. Последователь Ревананатха Бхаусахиб Махарадж (1843 — 1914), последователь Ревананатха, основал особую ветвь этой школы — Инчегери Сампрадаю. Учеником Бхаусахиба Махараджа был Сиддхарамешвар Махарадж (1888 — 1936), который, в свою очередь, и посвятил Нисаргадатта Махараджу, передав ему статус главы этой школы. Другим учеником Бхаусахиба Махараджа был известный индийский философ Рамачандра Даттатрия Ранаде² (1886 — 1957). Бхаусахиб Махарадж разделил свое учение на два пути — «Путь Муравья» и «Путь Птицы». Сиддхарамешвар Махарадж и, соответственно, Нисаргадатта Махарадж следовали «Путем Птицы», а Рамачандра Даттатрия Ранаде — «Путем Муравья».

¹ *Nisargadatta Maharaj*. Я есть То. М.: Ганга, 2011.

² *Ranade R. D. A constructive survey of Upanishadic philosophy*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1968.

«Путь Птицы» предполагал мгновенное достижение высшего тождества, которое является самым сложным методом реализации и одновременно самым простым. Рамана Махарши также настаивал на мгновенной реализации (*akrama mukti*). В учении Нисаргадатта Махараджа и его наставника «Путь Птицы» приобретает форму развернутого и детально описанного метода. «Путь Птицы» отсылает к «Вараха-Упанишаде»¹, где речь идет о святом отшельнике Шука (дословно «птица»), который достиг высшего тождества мгновенно. Упанишада называет это «Путем Птицы». Он описывается так:

Тот, кто выбирает путь птицы (*Shuka*), тот достигает освобождения (*mokṣa*), а также тот, кто выбирает путь муравья (*Vāma-deva*). Другими путями освобождения (*mokṣa*) не достичь. Те, кто следуют путем птицы, немедленно получают освобождение, даже оставаясь в этом мире (*jīvan-mukti*). Те, кто следуют путем Вама-дэвы, умирают и рождаются снова и снова в этом мире, достигая освобождения (*mokṣa*) постепенно (*videha-mukti*), прибегая к действиям, выполненным с преданностью и в соответствии с правилами школ Йоги и Санкхьи. Пути птицы (Шука) и Вама-дэвы — два пути, созданные богами. Шука, говорят, был птицей, а Вама-дэва — муравьем. Безгрешные достигают через путь Шука высшего состояния, познав реальную форму своего Атмана².

В этом коротком «Пути Птицы» состоит сущность полноценного индуистского метафизического традиционализма, представленного Рамана Махарши и Нисаргадатта Махараджами. Если следовать учению Адвайта-Веданты и Упанишад самым прямым образом, то именно такая непосредственная и полная реализация является наиболее естественной формой утверждения всей традиции в ее сущности. Культура, политика и образование — это необходимые, но второстепенные аспекты существования, более необходимые для «Пути Муравья». Полнота Веданты в том, что это не только обещание, но и исполнение, и в этом состоит главное послание ортодоксального метафизического индуизма Нисаргадатты Махараджи — «Путь Птицы» и есть Путь Индии.

Ананда Кумарасвами: Санатана Дхарма против современного Запада

Особый случай представляет собой индийский ученый Ананда Кентиш Кумарасвами (1877 – 1947), один из самых ярких мыслителей

¹ *Sṛīnivāsa Ayaṅgār*. The Yoga Upaniṣad-s. Adyar: Adyar Library, 1938.

² Ibid. P. 431.

философии традиционализма — наряду с Рене Геноном, основателем этого течения¹. Матерью Ананды Кумарасвами была англичанка, а отцом — тамильский философ Муту Кумарасвами (1834 — 1879), происходивший из высшей тамильской касты веллаларов, землевладельцев, связанный с царскими тамильскими родами. Ананда Кумарасвами получил западное образование и прожил всю жизнь в США, работая хранителем индийского искусства в Музее изобразительных искусств Бостона.

В юности Кумарасвами был близок к кружку Рабиндраната Тагора и соучаствовал на ранних стадиях в индийском национально-освободительном движении (свадешти). Большое внимание он уделял живописи, архитектуре и другим произведениям искусств, тщательно изучая культуру Шри-Ланки и областей, населенных раджпутами.

Однако, несмотря на жизнь на Западе, Ананда Кумарасвами, освоив основы западной культуры, глубоко осознал различие между традиционным обществом Индии, к которому он органично принадлежал, и секулярной (профанической) цивилизацией современного Запада². Между этими двумя мирами была полная противоположность, хотя в истоках западной цивилизации — в философии Платона, и особенно Плотина — Кумарасвами, напротив, видел много общего с метафизической культурой Индии.

Статьи и книги Кумарасвами открывали Западу глубины индийской традиции, причем сам Кумарасвами считал ее сущностью Адвайта-Веданту и учение Упанишад, стараясь оставаться как можно ближе именно к тем сторонам индуизма, которые были менее всего затронуты модернизацией, вестернизацией и индийским археомодерном. Сравнивая традиционное общество Индии с современным обществом Европы и Америки, Кумарасвами приходил к убеждению, во-первых, об отсутствии общей меры, а во-вторых, о превосходстве социальной и политической системы, основанной на сакральности и трансцендентности, над современным западным либерализмом, имманентизмом, демократией и эгалитаризмом. В этом состоит принципиальное отличие от большинства известных деятелей современной Индии, стремившихся либо доказать, что Индия сможет быть со временем включена в ряд развитых (в западном понимании) держав, либо, что самобытное развитие Индии для того, чтобы конкурировать с Западом, должно перенимать у него основные критерии устройства общества. Представители же ортодоксального индуизма в самой Индии (такие,

¹ Сэдживик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

² Кумарасвами А. К. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство. М.: Беловодье, 2015.

как Рамана Махарши или Нисаргадатта Махараджа) вообще мало внимания уделяли Западу, сосредоточившись на глубинах метафизики и духовной реализации. Кумарасвами оказался в уникальном положении среди остальных индийских мыслителей того времени: с одной стороны, он жил на Западе и прекрасно знал западную культуру, а с другой, встал полностью на сторону традиционного общества, защищая Индию и ее вечную идентичность против современного мира.

Кумарасвами познакомился с идеями Рене Генона и стал одним из представителей течения традиционализма. Кумарасвами предложил особое толкование термина «Санатана Дхарма» («*Sanātana Dharma*», дословно «Вечная Традиция»), который в самой Индии использовался ортодоксальными индуистами для того, чтобы отделить свое течение от различных форм реформированного индуизма — от «Брахмо Самадж», «Арья Самадж» и Миссии Рамакришны до еще более искаженных версий. Кумарасвами истолковывает это выражение «Санатана Дхарма» в более широком смысле, применяя его к разным типам традиционного общества, а не только к индуизму. Он воспринимает термин «*Sanātana*» (дословно «вечное», «вечность») буквально, полагая, что всякая традиция является сакральной именно потому, что в ее основе лежит отношение к Вечности. Рене Генон говорил о Примордиальной Традиции¹, имея в виду ту совокупность духовных учений, которая существовала изначально, а затем рассеялась ручейками среди различных народов истории, заложив основы всех религий и мистических философий. Сам Генон считал, что ближе всего к Примордиальной Традиции лежит как раз индуизм. Кумарасвами рассматривает «Санатана Дхарму» как синоним Примордиальной Традиции Генона, соотнося, тем самым, глубинный и аутентичный (нереформированный) индуизм с другими священными учениями и религиями — прежде всего с исламским суфизмом, христианской мистикой, а также с даосизмом. В отличие от Генона, который считал буддизм гетеродоксальным учением. Кумарасвами, однако, включал его в число священных традиций и, соответственно, рассматривал как одно из направлений Санатана Дхармы.

Так, для Кумарасвами сходство между различными традициями Индии, Востока и Европы объясняется происхождением из общего истока (Санатана Дхармы), а различие — тем, что они в какой-то момент времени разделились друг с другом, последовав по особому и отдельному пути. В ходе кали-юги, темного века, эти традиции все дальше и дальше расходились друг с другом, постепенно утрачивая

¹ Генон Р. Царство количества и знаки времени.

связи и со своим истоком — Санатана Дхармой, то есть становясь все менее сакральными и все более профанными. Западная цивилизация в эпоху Просвещения сделала резкий шаг от своих собственных сакральных истоков и пошла целиком и полностью по пути профанизма. Это и порождает проблему современного мира, который находится в глубоком кризисе. В этом Кумарасвами снова полностью совпадает с Геноном¹.

В западной традиции Кумарасвами особенно выделял платонизм и неоплатонизм, считая их наиболее близкими к индуистской метафизике и, соответственно, к Санатана Дхарме. Хотя Ананда Кумарасвами менее жестко противопоставлял Традицию и современность, чем это делали Рене Генон и Юлиус Эвола², он твердо стоял на стороне именно ортодоксальной индуистской идентичности, защищая индийский Логос в темные времена кали-юги.

¹ Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1992.

² Evola J. Rivolta contro il mondo moderno.

Глава 38. Современная Индия:

постколониальная легитимность и глубинная деколонизация

Новые страны: Индия и Пакистан

Последний этап индийской истории, длящийся до сих пор, отсчитывается с 15 августа 1947 года, когда Индия получила полную независимость от британского владычества. С этого момента Индия присутствует в мире как самостоятельное независимое государство, причем такое, какого исторически никогда до этого не существовало — ни с точки зрения политической формы, ни в отношении границ, ни по критерию основополагающей идентичности. Это была совершенно новая Индия, замыкающая эпоху колониальной модернизации и начинающая эпоху модернизации национальной.

Британские владения в Индии и территории, находившиеся под властью англичан вплоть до объявления независимости, оказались расчлененными уходящей английской администрацией по религиозному признаку на два образования — Индию и Пакистан. При этом сами борцы за национальную независимость не имели изначально единой позиции относительно разделения или сохранения единства — вокруг этого велись жаркие споры, вылившиеся в кровавые столкновения между индуистами и мусульманами при начале раздела. Это объяснялось прежде всего тем, что в обоих государствах — и в Индии, и в Пакистане — финальная идеологическая модель долгое время оставалась неопределенной, и все зависело от конкретной ситуации, где индуисты и мусульмане могли или не могли найти общее решение. Колониальная британская администрация также соучаствовала в этом процессе, стремясь заложить в своей бывших колониях такую социально-политическую систему, которая позволила бы и в дальнейшем оказывать на эти страны существенное влияние — в идеологии, политике, экономике и т. д.

Итак, на Индийском субконтиненте — и, шире, в зоне Индуистской цивилизации появляются следующие постколониальные государства:

- сама Индия (с религиозной доминацией индуизма, но значительным исламским меньшинством — особенно массовым и политически активным в штате Кашмир);

- исламские государства Пакистан (с жесткой антииндийской политикой) на севере и Бангладеш (с проиндийской политикой) на востоке (изначально бывшие единым политическим образованием — Западным и Восточным Пакистаном);
- Непал (где доминирует буддизм);
- Шри-Ланка.

Раздел на исламское и индуистское государства, то есть на Пакистан и Индию, сопровождался вспышками насилия с обеих сторон. Восточный Пакистан, позднее названный Бангладеш, был частью Бенгалии, искусственно отрезанной от индийского штата, территории Дхамму и Кашмира, а также Пенджаба имели смешанное население, что привело к затяжным территориальным противоречиям и постоянно возобновляющимся актам террора. Деление административных территорий на исламские и индуистские не было строгим ни в эпоху максимального исламского влияния в Индии, ни в период британской колонизации. При всем различии религий, это было единое население общей цивилизации, хотя и имевшей различные слои. Постколониальное деление Индии представляло собой насилие над индийским горизонтом, который был искусственно и жестоко расчленен на несколько составляющих. Само пространство Индии до обретения независимости было полицентрично и полиэтнично. В нем существовали как зоны с доминацией той или иной религии, так и смешанные и промежуточные формы, а также анклавные архаических общин или оригинальные мистико-религиозные образования. Такой полицентризм наряду с варнами и джатами делал Индию цивилизационной мозаикой, хотя структура этой мозаики подчинялась внутренней цивилизационной логике, во многом проявлявшейся через индийский историал. В период независимости этот тонкий и естественный процесс цивилизационной динамики был искусственно прерван и заменен на жесткое проведение нескольких административных разделительных линий, которые были прочерчены весьма приблизительно и без учета самой индийской структуры. Не только Пакистан стал искусственным постколониальным творением, но и сама Индия соответствовала условным границам, не имеющим однозначной преемственности ни с индийскими Империями севера, ни с исламскими державами, ни с государствами юга. Правители Индии и Пакистана были вынуждены создавать свои нации в совершенно искусственных условиях, насильно переселяя огромные массы населения (с учетом высокой демографии индийского общества), осуществляя этнические чистки, часто сопровождаемые насилием и кровопролитием.

Независимость и демократия: Джавахарлал Неру

После окончания Второй мировой войны в 1946 году в Индии вспыхивают вооруженные мятежи в армии и начинается массовое движение за изгнание из страны британского контингента и колониальной администрации. Параллельно этому идет размежевание этноконфессиональных границ между индуистами и мусульманами, что сопровождается этническими чистками и погромами во многих городах и областях, где традиционно жило смешанное население.

В ходе выборов Индийский национальный конгресс получает большинство в 8 провинциях, которые несколько позднее становятся основой нового индийского государства. Первым премьер-министром Индии становится Джавахарлал Неру¹ (1889 — 1964). Председатель Индийского национального конгресса и сподвижник и продолжатель дела Ганди. Неру в отличие от Ганди был рожден в варне брахманов, то есть представлял собой высшую касту. Отец Джавахарлала Неру Мотилал Неру (1861 — 1931) также был активным участником национально-освободительной борьбы и лидером Индийского национального конгресса. Как и многие вожди индийского сопротивления, Неру получал свое образование в Англии. С юности Джавахарлал Неру сражался с британцами, неоднократно оказываясь в тюрьме, где он провел в общей сложности более десяти лет.

В начале 1947 года Англия принимает решение вывести свои войска с территории бывшей колонии окончательно, но перед тем как предоставить индийцам независимость, англичане содействуют разделу территорий между мусульманами, которых представляет Джинна и которые объединяются в доминион Пакистан, куда входят современный Пакистан на западе и Бангладеш на востоке, и индуистами и сикхами, что составляет основу современной Индии. 14 августа 1947 года провозглашается создание государства Пакистан, а 15 августа 1947 года — государство Индия.

Через три года после своего создания Индия 26 января 1950 года становится полностью независимой парламентской республикой.

Джавахарлал Неру возглавил страну еще на первом этапе и оставался ее главой вплоть до 1964 года.

Неру придерживался леволиберальных идей, отчасти сочувствуя коммунизму и советскому опыту (он открыто и неоднократно называл себя «социалистом»), а отчасти — капиталистической системе Запада. Это привело его к позиции, свойственной странам, создавшим Движение Неприсоединения, где Индия играла главную роль наряду

¹ Неру Дж. Открытие Индии: В 2 т. М.: Политиздат, 1989.

с Югославией Иосипа Броз Тито (1892 — 1980) и панарабским движением под началом египтянина Гамаль Абдель Насера (1918 — 1970).

Став независимой, Индия столкнулась с несколькими геополитическими вызовами:

- проблемы с Пакистаном из-за спорных территорий в штатах Джамму и Кашмир, где проживает значительное исламское население;
- территориальные споры с Китаем относительно некоторых земель Тибета, которые обе страны считают своими;
- несколько позднее уже после смерти Неру обострились отношения с сикхами, которые чувствовали себя ущемленными доминирующей идеологией индуизма и поставили своей целью создание особого сикхского государства — Халистан;
- параллельно на юге Индии — прежде всего в штате Маил Наду складывался дравидский национализм и сепаратизм.

Индира Ганди

Хотя первая индо-пакистанская война разразилась при Неру в 1947 — 1948 годах, войны продолжались и после того, как власть унаследовала дочь Неру Индира Ганди (1917 — 1984), сменившая отца на посту премьер-министра Индии. Так как мать Индиры Ганди так же как и отец принадлежала к варне брахманов, то и она с точки зрения индуизма по праву была отнесена к этой варне. Но сама Индира Ганди погрешила против обычаев индуизма, выйдя замуж за зороастрийца (парса) политика и писателя Фероза Ганди (1912 — 1960). Тем самым потомство Индиры Ганди и Фероза Ганди (сыновья Раджив и Санджай) по индуистским законам относилось уже к внекастовой категории чандал, далитов, неприкасаемых.

Индира Ганди была избрана премьер-министром в 1966 году после того, как умер Лал Бахадур Шастри (1904 — 1966), занимавший этот пост всего два года. При Шастре разразилась вторая индо-пакистанская война 1965 года, основные боевые действия которой развернулись в Кашмире и Пенджабе.

Индира Ганди, как и возглавлявший Индию до нее Лал Бахадур Шастри, а еще раньше ее отец Джавахарлал Неру, придерживалась левых взглядов и продолжала линию на политику Движения Неприсоединения¹.

В 1971 году при Индире Ганде вспыхнула еще одна индо-пакистанская война, в которой решалась судьба Восточного Пакистана. Насе-

¹ Ганди И. Мир, сотрудничество, неприсоединение. М.: Прогресс, 1985

ление Восточного Пакистана, не имевшего прямой территориальной связи с Западным Пакистаном, считало себя отдельным народом (преимущественно бенгальцами), чувствуя со стороны Исламабада (Западного Пакистана) ущемление в правах и политику, направленную на подавление самобытной идентичности бенгальцев. Исламский фактор был в этом случае недостаточно прочным фундаментом для сохранения единой государственности, и по многим параметрам индуистская, но в целом секулярная Индия казалась населению Восточного Пакистана более близкой. Отказ Исламабада от предоставления Восточному Пакистану независимости привел к войне, в которой Индия под управлением Индиры Ганди встала на сторону Восточного Пакистана.

Первыми нанесли ракетный удар по Индии пакистанские вооруженные силы, подвергнув ему город Агра. Индия ответила симметричными ударами и начала вторжение в Восточный Пакистан, параллельно оберегая свои территории на границе с Западным Пакистаном.

В результате индийцы одержали победу, что закончилось отделением Восточного Пакистана и провозглашением им независимости в качестве нового самостоятельного государства — Бангладеш. Война длилась всего 13 дней. СССР поддержал Индиру Ганди и создание независимого государства Бангладеш со столицей в городе Дакка. При этом Москва гарантировала Индии поддержку в случае вступления в войну Китая и США, стоявших на стороне Западного Пакистана. Победа Индиры Ганди в этой войне существенно усилило геополитические позиции Индии, которая стала безусловным гегемоном на всем Индийском субконтиненте. Для Пакистана это было суровое поражение, так как страна потеряла половину военно-морского флота, четверть военно-воздушного флота и треть всей армии.

Тем не менее несколько позднее, в 1970-е годы, Индия вступила в период политического кризиса, и Индира Ганди показала себя жесткой правительницей, введя в стране чрезвычайное положение и взяв на себя чрезвычайные (по сути, диктаторские) полномочия перед лицом нарастающих угроз. В этот период она приняла закон о принудительной стерилизации индусов в силу проблемы катастрофического роста населения и другие законы, встретившие отторжение в обществе.

После этого Индира Ганди проигрывает выборы, но в 1980-х снова становится премьер-министром. На этот второй срок ее нахождения у власти приходится конфликт с сикхами. Вождь сикхов, объединенных в политико-религиозное движение «Дамдами Таксал», Джарнаил Сингх Биндравал (1947 — 1984) и главная сикхская партия «Акали Дал» вступили в противостояние с индийскими войсками,

захватив главную святыню сикхов — «Золотой храм» («Дарбар Сахид») в городе Армитсар в штате Пенджаб и организовав там центр военной обороны. Индира Ганди приказала взять святыню штурмом, что привело к значительному числу жертв с обеих сторон. Это обострило отношения между индуистами и сикхами и сделало сикхский сепаратизм в Пенджабе (проект создания отдельного сикхского государства Халистан) острой проблемой Индии. Операция индийской армии, направленная на подавление восстания сикхов, получала название «Операция Голубая Звезда». На это сикхи, потерпев поражение в прямом противостоянии с индийскими войсками, ответили волной терактов и политических убийств. Одной из жертв стала сама Индира Ганди убитая сикхами-телохранителями, отомстившими за штурм и осквернение их святыни — «Золотого храма».

В 1970-е годы на юге Индии и прежде всего на острове Шри Ланка складывается еще одно сепаратистское движение — «Тигры Освобождения Тамил-Илама», основанная тамильским националистом Велупиллаи Прабхакараном (1954 — 2009). Задачей «Тигров Освобождения Тамил-Илама» было построение на Шри Ланке и, шире, на территории Южной Индии независимого дравидского государства Илам. Это движение начало партизанскую борьбу с опорой на методы террористической деятельности. Таким образом, Индия столкнулась с тремя типами терроризма — со стороны мусульман, сикхов и дравидов.

После убийства Индиры Ганди четыре года с 1984 по 1989 премьер-министром был ее сын Раджив Ганди (1944 — 1991). На его правление пришлось восстание сикхов в Дели и вторжение индийской армии на Мальдивы в ответ на государственный переворот, в котором главную роль сыграли дравидские сепаратисты из «Тигров Освобождения Тамил-Илама». Раджив Ганди принимает решение о вводе войск на Мальдивы, что пресекает переворот. За этим следуют карательные меры против террористических отрядов тамильцев.

В 1991 году Раджив Ганди был убит тамильской террористкой в ходе его предвыборной кампании в парламент. После его смерти дело политической династии Неру/Ганди продолжила вдова Раджива Ганди Соня Ганди, которая была этнической итальянкой. С конца 1990-х годов Соня Ганди стала лидером Индийского национального конгресса, в то время столкнувшегося с ростом правой националистической оппозиции Индийской народной партии («Бхайрати джанати парти»).

Индийские националисты нового поколения

Индийская народная партия («Бхайрати джанати парти») была основана в 1980 году политиками консервативного толка Атала Биха-

ри Ваджпай и Лал Кришной Адвани. Новая партия была основана на альянсе многочисленных националистических индуистских группировок, совокупно называемых «Сангх Паривар», главной из которых была «Раштрия сваямсевак сангх» (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*¹). Показательно, что один из убийц «махатмы» Ганди был членом этой организации, изначально выступавшей за Великую Индию или Индийскую Империю, которую, по мнению этого течения, Ганди упускал. Это движение было популярно среди наиболее воинственных маратхов. Одним из самых ярких его представителей был теоретик индийского национализма Мадхав Садашив Голвалкар² (1906 — 1973). В этом течении хиндутва играла центральную роль, но наряду с ее толкованием в духе европейского национализма в этом течении можно было встретить и обращения к полноценному индуистскому традиционализму в духе Адвайта-Веданты и линии Тилака.

Если Индийский национальный конгресс традиционно тяготел к социализму и либерализму, то вновь созданная «Бхайрати джанати парти» ставила прежде всего на индийский национализм. В основе ее лозунгов лежала идея хиндутвы — индийской идентичности, а также патриотизма, суверенитета и защиты индийской государственности, что стало особенно актуально в силу роста сепаратистских настроений. Так как брак Индиры Ганди с парсом ставил ее вне системы варн, а следовательно, и ее сын Раджив и остальные представители политической династии рассматривались как чандалы (далиты, неприкасаемые), то националисты из «Бхайрати джанати парти» переносили это свойство на всю партию Индийский национальный конгресс, обвиняя ее в размывании и утрате основы индийской культуры, цивилизации и традиции. Росту популярности «Бхайрати джанати парти» способствовали коррупционные скандалы давно правящего в Индии Конгресса и рост напряженности с исламским населением, что стало особенно заметно по мере распространения среди индийских мусульман салафитских и ваххабитских идей, пропагандируемых Саудовской Аравией и другими суннитскими арабскими государствами.

«Бхайрати джанати парти» настаивала именно на религиозном индуизме как основе индийской идентичности, что подчас выражалось в притеснениях мусульманского населения. Тем не менее партия в 1996 году получает большинство мест в парламенте, и ее основатель Атала Бихари Ваджпай становится премьер-министром. Однако этот пост партия не удерживает, но с этого момента становится важной силой в индийской политике, участвуя в различных коалициях и получая важные государственные посты.

¹ *Goyal Des R. Rashtriya Swayamsevak Sangh. Delhi: Radha Krishna Prakashan, 1979.*

² *Sharma Mahesh. Shri Guruji Golwalkar. New Delhi: Diamond Pocket Books, 2006.*

В «Бхайрати джанати парти» в 90-е годы XX века появился новый лидер Нарендра Моди, в скором времени ставший главой администрации штата Гуджарат. Моди был выходцем из движения Раштрия сваямсевак сангх и стоял на основе индуистского традиционализма. Постепенно его роль в партии растет, и после победы партии на парламентских выборах в 2014 году он становится премьер-министром Индии.

В союзе с «Бхайрати джанати парти» действует еще более радикальная индуистская организация «Шив сена»¹, основанная маратхом из подкасты писцов кайястха Балом Кешавом Такереем (1926 – 2012) в 1966 году. Теоретики «Шив сена» совмещают общую индийскую идентичность (хиндутва) в ее традиционалистской версии (с опорой на Адвайта-Веданту, варны и шиваизм) с подчеркиванием особой идентичности маратхов, поэтому большим влиянием это движение пользуется в Мумбае и в штате Махараштра в целом. Активисты «Шив сена» подчеркивают, что именно маратхи были первыми, кто начал вооруженную борьбу против мусульман и за восстановление индуистского порядка, а также кто яростно сопротивлялся британской оккупации. Подчас в текстах «Шив сена» можно встретить призывы к созданию отдельного государства маратхов. После смерти основателя «Шив сена» Бала Кешава Такерея ее возглавил его сын Уддхав Такерей.

Показательно, что индийские националистические партии есть также в странах, некогда находившихся под влиянием Великой Индии. Такими партиями являются:

- Индонезийская партия пробуждения дхармы (Partai Kebangkitan Dharma Indonesia) в Индонезии;
- Индуистские партии Банга Сена и Бангабхуми в Бангладеш;
- Рашттрия праджатантра парти (Национально-демократическая партия) и Непал Шив сена в Непале;
- Партия прогрессивных реформ (Vooruitstrevende Hervormingspartij) в Суринаме.

Радикальный ислам в Индии

Теперь сделаем краткий обзор сепаратистских тенденций в Индии, о которых мы уже неоднократно упоминали. Они также представляют собой версии национализма, но только не интегрирующего, как в случае разных течений хиндутвы, а направленного на разделение Индии на несколько национальных государств.

¹ Vaibhav P. The Sena Story.

Мусульмане составляют около 14 % населения Индии, а в штате Джамму и Кашмир они составляют большинство населения. Большинство мусульман — сунниты ханафитского мазхаба, хотя шииты, в том числе исмаилиты (шииты-семиричники, известные как течение Бохра и низариты Ходжа), составляют около 30 % от всего исламского населения. Среди шиитов в XIX веке сложилось особое крайнее течение Ахмадия, основатель которого Мирза Гуам Ахмад (1835 — 1908), родившийся в Кадриане, в штате Пенджаб, объявил себя махди. Хотя большинство шиитов отвергло эту претензию, у Ахмада появились многочисленные сторонники, которые и составили основу нового религиозного течения, признанного в современной Индии как самостоятельная конфессия.

Шииты намного глубже и органичнее интегрированы в индийское общество. Среди суннитов широко распространен суфизм (прежде всего тарикат Чиштиа), который также служит интеллектуальным и духовным мостом между двумя традициями. Шиизм и суфизм являются важным щитом на пути проникновения в среду индийских мусульман салафизма и ваххабизма, поскольку структуры захиритского ислама строго противоположны структурам ислама батинитского¹. В Индии преобладает именно батинитский ислам, что проистекает из истории распространения ислама в Индии, где опосредующим элементом была иранская культурная среда Персии и Средней Азии.

Сунниты в Индии относятся к двум направлениям — Барельви, где доминируют традиционное толкование ханафитского мазхаба и полностью принимается суфизм, и Деобанди, появившийся еще в XIX веке с опорой на захиризм и находившийся под сильным влиянием ваххабизма. Течение Барельви является преобладающим, хотя в последние годы под влиянием арабской пропаганды растет влияние и течения Деобанди.

В целом индийские мусульмане легко интегрировались в современную Индию и после разделения с Пакистаном, а те, кто предпочел религиозную идентичность, переехали в Пакистан, в некоторых областях и социальных средах возникли исламские сепаратистские движения и партии, ставящие своей целью выход из состава Индии.

Исламских сепаратистов в Индии можно разделить на две составляющие:

- сторонники соединения с Пакистаном (это прежде всего исламские партии мусульманского населения штата Джамму и Кашмир, где проживает исламское большинство, но основная территория которого контролируется Индией),

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

- сторонники построения Исламского государства (всемирного халифата) на основе салафитской идеологии, активно распространяемой в последние десятилетия из Саудовской Аравии и укоренившейся в Афганистане и Пакистане.

Обе версии часто прибегают к практике вооруженного теракта, что составляет серьезную угрозу безопасности Индии.

История Джамму и Кашмира представляет собой отдельный случай. Еще в эпоху британского господства в Индии территория Кашмира была захвачена воинственными сикхами под предводительством Рангджит Сингха (1780 — 1839), создателя первого сикхского государства в Пенджабе. Позднее в ходе первой англо-сикхской войны государство сикхов разделилось на две составляющие — западная часть (Лахор) отошла к британцам, а восточная стала княжеством Джамму и Кашмир. При том что княжеством правили сикхи, основное население было мусульманским.

Во время раздела Индии последний сикхский правитель Джамму и Кашмира Хари Сингх (1895 — 1961) вначале провозгласил независимость и от Пакистана, и от Индии, но из-за страха быть оккупированным Пакистаном, который имел широкую поддержку среди исламского населения сикхского княжества, он обратился к правительству Индии с просьбой о вступлении в это государство. Индия ввела войска, что стало причиной первой из трех индо-пакистанских войн. Две остальные войны, а также Каргильская война 1999 года также проходили за обладание этими землями.

С этого времени сикхи, ранее правившие этой территорией, решающей роли в политике не играли, представляя наряду с буддистами, христианами и джайнами одно из этнорелигиозных меньшинств.

Северные и западные части Джамму и Кашмира отошли к Пакистану (Гилгит Балтистан), а северо-восточные территории (Аксай Чин и долина Шаксгам) оказались под властью Китая, который их оккупировал в период 1957 — 1963 годов.

В 1987 году в долине Кашмира, где мусульманское население составляет подавляющее большинство, вспыхнули военные действия между исламскими сепаратистами, недовольными результатами выборов, и индийской армией. Часть восставших призывали к присоединению к Пакистану, другая часть — к независимости, а третья, уже попавшая под влияние реформаторского салафизма — к созданию Исламского государства. Правительственными войскам на этот раз удалось подавить восстание.

В начале 90-х годов XX века столкновения между мусульманами и индуистами стали происходить и в штате Махаршартра в Мумбае и в Уттар-Прадеш. Так, радикальные индуисты в 1993 году разрушили

мечеть Бабри в Айодхе, сакральном центре индуизма. В ответ на это исламские экстремисты провели серию взрывов в Мумбае, что стало самой масштабной террористической атакой до нападения ваххабитов на здание Всемирного Центра Торговли в Нью-Йорке 11 ноября 2001 года. Расследование терактов показало, что главную роль в их организации играл преступный синдикат D-сотрапу, управляемый Давудом Ибрахимом, который, в свою очередь, получил инструкции в Пакистане и был связан с исламскими террористическими организациями аль-Каида Усамы бен Ладена и Лашкари-Тайба. Лашкари-Тайба, имеющая свою штаб-квартиру в Пакистане, открыто провозглашает создание Исламского государства в Южной Азии, освобождение Джамму и Кашмира от индуистов и призывает к совершению террористических актов. В ходе обострения ситуации в Джамму и Кашмире в 1990-е годы под влиянием радикального исламизма оказались широкие слои мусульман, что привело к этническим чисткам индуистов в долине Кашмира и многочисленным актам насилия.

В 2001 году исламские экстремисты совершили атаку на индийский Парламент, а в 2008 году теракты снова произошли в Мумбае. Индийское правительство привело доказательство, что и в этом случае структурой, организовавшей эти преступления была Лашкари-Тайба, прямо указывая на роль Пакистана.

Халистан: политический проект сикхов

Сикхи, как мы видели, представляют собой синкретическую религию с элементами ислама и индуизма. Более всего приверженцы сикхизма распространены в Пенджабе (провинция Пенджаб в Пакистане и штат Пенджаб в Индии), где с начала XVIII века существовало государство сикхов с центрами в Армитсаре и Лахоре, правившее также над территориями Джамму. По своему масштабу оно вполне могло считаться Империей, так как включало в себя обширные территории современных Пакистана и Индии.

Государство сикхов было разрушено британцами в ходе второй англо-сикхской войны в 1849 году.

Всего сикхов в мире насчитывается более 22 000 000. В Индии они живут преимущественно в штатах Пенджаб и Харанья.

Изначально центром общины сикхов были десять великих гуру, начиная с Нанак. После смерти десятого гуру Гобинд Сингха власть перешла к общине — хальса, которая должна была руководствоваться «одинадцатым гуру» — священными текстами сикхизма. В эпоху создания сикхской Империи власть была передана от хальсы и ее регулярных собраний к сердарам, которые представляли собой со-

словие военной аристократии. В период правления Ранджит Сингха его статус среди других военных вождей сердаров был аналогичен статусу Императора, царя. Но после падения государства от рук англичан центром власти оказались отдельные сердары, правившие владениями, оставшимися после распада Империи.

Сикхи уступили добровольно власть Индии в Джамму и Кашмире, а штат Пенджаб, где они составляли значительный процент населения, также вошел в состав Индии. С 70-х годов XX века, однако, община сикхов начинает все громче заявлять о своих политических интересах. В этой среде становится популярной теория сикхского сепаратизма, кульминацией которого становится идея построения независимого сикхского государства Халистан (Khalistān) с центром в Пенджабе, на месте исторического центра сикхской Империи. Эту идею сикхи начали разрабатывать еще в период английского колониального владычества в 1920 году, создав политическую партию «Акали Дал», но впервые выдвинули ее в 1944 году, потребовав создания государства Сикхистан. Тезис о Халистане, дословно, «стране чистых», сформулировал Джагджит Сингх Чаухан (1929 – 2007), провозгласивший в Лондоне правительство Халистана в изгнании. Столицей этого государства считается священный для сикхов город Амритсар (Amrita Saras — дословно «океан амриты», то есть бессмертия), основанный четвертым гуру сикхов Рам Дасом (1534 – 1581) в 1577 году. Позднее Чаухан вернулся в Индию в Пенджаб и основал партию Халса радж, призывающую строить Халистан мирными средствами.

В 1984 году борцы за независимость сикхов под началом Биндравал Сингха захватили главный храм сикхов «Золотой храм», Harmandir Sahib и начали в нем подготовку к вооруженному восстанию. Тогда Индира Ганди приняла решение о начале операции «Голубая звезда», в ходе которой состоялся штурм оплота сикхов с применением артиллерии и танков. Это привело к резкому росту сепаратистских настроений среди сикхов, а также к убийству Индиры Ганди.

Однако постепенно индийскому правительству удалось смягчить это противостояние. Так, в течение 10 лет премьер-министром Индии от партии Индийский национальный конгресс был сикх — Манмохан Сингх.

Дравиды Наду и Государство Дев

Еще одна форма сепаратистского национализма в Индии основана на дравидской идентичности. Основателем политического течения дравидов, настаивавших на своей самобытности, был Эроре Венката Рамасами (1879 – 1973), также известный под почетным именем Перий-

яр. Он происходил из особой касты балиджас, которая считалась ответвлением кшатриев, сосредоточившихся на торговой деятельности (прямой аналог платоновской «тимократии»). Рамасами еще на первом этапе борьбы за независимость Индии стал резко критиковать Индийский Национальный Конгресс как «партию брахманов», стремящуюся, по его мнению, к независимости только для укрепления власти «ариев», то есть высших варн, представляющих собой интересы «Арьяварты», то есть индоевропейской Индии. Рамасами требовал полного равноправия для дравидов и для представителей низших каст. Для этой цели он создал Партию Справедливости, переименованную позднее в движение Дравидар Казхагам. Планы Перийяра Рамасами включали создание отдельного государства дравидов — Дравидастан или Дравида Наду.

Перийяр и его партия были активны в период британской оккупации, где составляли большинство в Мадрасском президентстве, и вели дело к тому, чтобы после ухода англичан получить от них независимость — подобно мусульманскому Пакистану.

Перийяр был атеистом, считая все религии искусственными конструкциями. При этом он разделял точку зрения о том, что первые носители ведической культуры и, соответственно, системы варн, были индоевропейцами, пришедшими с севера, но рассматривал ситуацию с позиции индийского юга, который он отождествлял с древней культурой дравидов. Перийяр толковал индийский эпос «Рамаяну» как историческое свидетельство о том, что территории Южной Индии некогда управлялись самими дравидами под началом своего царя, искаженно представленного в «Рамаяне» как асур Равана, главный противник Рамы.

Показательно, что Перийяр, равно как и его предшественник тамильский политик Ийоти Тхасс (1845 — 1914), родоначальник тамильского движения, выступал за равноправие низшей касты неприкасаемых, которая среди тамилы была известна как «парии» («парайяр»). Сам Ийоти Тхас был по происхождению пария. В теории Рамасами и Тхасса «парайяр» были изначальным населением Индии, покоренным ведическими ариями и поставленными на низшую ступень. Поэтому они называли париев «*adi dravida*», то есть «первыми дравидами», «изначальными дравидами». Тамильские парии, вероятно, изначально были барабанщиками (ударные инструменты устойчиво связываются в мифологии разных народов с куклами Великой Матери); отсюда близость их названия со словом, означающим в тамильском «барабан» — *paṇaiyaṅ*. Парии жили вне деревень в особых удаленных поселениях. Они считались опасными магами, но при тамильских дворах выполняли роль музыкантов и волшебников, передающих могущество тамильским монархам.

Согласно Ийоти Тхасу, изначальной религией тамильских париев был буддизм. Мы видели, что Амбедкар, политический предводитель далитов, неприкасаемых, также отдавал предпочтение именно этой религии. Эти соображения отсылают нас к тому, что мы говорили об оппозиции между брахманической традицией и традицией шраманы, а также о связи изначального буддизма именно со шраманой.

Идеи Перийяра разделял его последователь, который позднее отошел от своего учителя, дравидский политик Кондживарам Натараджан Аннадурай (1909 — 1969), создатель политической партии Дравида Муннетра Казхагам. Он был административным главой штата Тамил Наду. Однако в отличие от Перийяра он строго придерживался идеи полной независимости дравидов, ограничиваясь соблюдением их прав и развитием тамильского языка и тамильской культуры. Аннадурай считал себя «коммунистом» и по взглядам был близок к левой фракции Индийского Национального Конгресса, но с особым акцентом на антибрахманическую и антиарийскую составляющую и тамильский национализм, противопоставляемый общиндийскому национализму.

Изначально понятие Дравида Наду включало в себя только территорию Тамил Наду и области, где основное население говорило на тамильском языке. Постепенно эта сфера расширялась, и сторонники дравидского национализма включали в территорию идеального (будущего?) государства зоны с преобладающим дравидским населением — территории штатов Андхра Прадеш, Керала и Карнатака, а кроме того Шри Ланку, отдельные области штатов Орисса и Махараштра.

Исток учения о Дравида Наду теоретики этого направления видели в преданиях о стране Кумари Кандам, которая располагалась на затопленном континенте в Индийском океане, последним сохранившимся фрагментом которого является Шри Ланка (Цейлон). К народам и царям Кумари Кандам дравидские националисты возводят и свои политические проекты.

Этимология сочетания Кумари Кандам является неясной, но сами тамилы трактуют его как отсылку к слову *kumārī*, что означает «дева», «девочка», «девственница». В этом случае государство Кумари Кандам или Кумари Наду можно интерпретировать как «Государство Дев». В индуистской версии также говорится, что, когда властелин Вселенной распределял территории миров между своими детьми, восьми сыновьям достались другие области бытия, а единственной дочери — земля. Поэтому Кумари Кандам, то есть Земля Девы и есть прародина человечества, а сами дравиды являются избранным народом, стоящим

ближе всего к колыбели всего человеческого рода. Тамильский историк и политик Амала Аруначалам (1944 — 2004) утверждал, что в древности государством Кумари Кандам правили царицы-женщины, девы. Согласно тамильским историкам, у дравидов долго держался обычай выбора женщинами своего будущего жениха, что резко противоречило патриархальной индуистской традиции. Все эти детали подчеркивают матриархальный характер древней дравидской культуры, что отражается в материалистической и часто коммунистической природе дравидского национального движения.

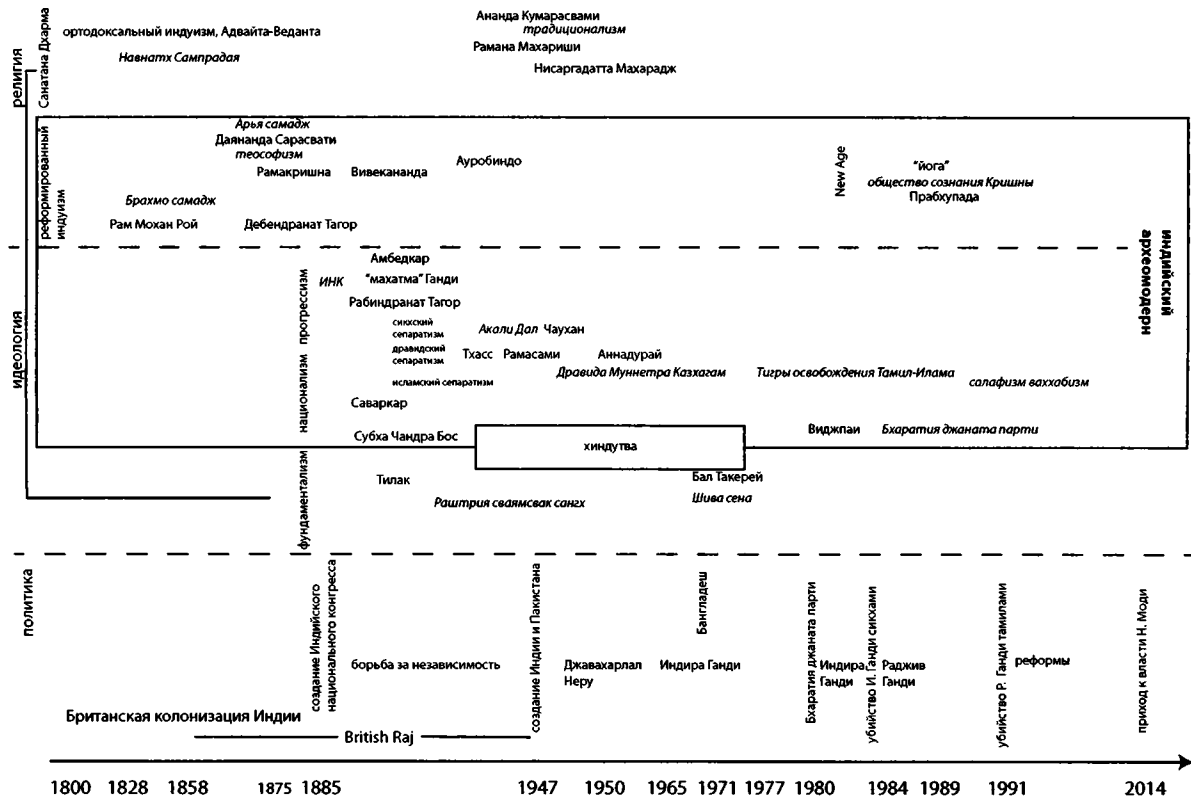
Террористическая организация «Тигры освобождения Тамил-Илама», ведущие вооруженную борьбу за создания на Цейлоне независимого дравидского национального государства, придерживаются в целом этой общедравидской идеологии, как и ее основатель Велупиллаи Прабхакаран.

Споры об идентичности

Современная Индия с цивилизационной точки зрения является противоречивым образованием: с одной стороны, она продолжает сохранять довольно тесные связи с бывшей метрополией (остается в Британском Содружестве наций, Commonwealth, объединяющем бывшие колонии) и, соответственно, с Европой, признает рыночную экономику и либерально-демократическую систему, но, с другой стороны, настаивает на дистанции от капиталистического Запада (что выразилось в поддержании на протяжении нескольких десятилетий тесных связей с СССР и в участии в Движении за неприсоединение).

После достижения независимости Индии пришлось решать множество технических и социальных проблем, что требовало от ее руководства прагматизма. Поэтому многие вопросы, в том числе и в сфере идеологии, решались так, как этого требовали обстоятельства. Это способствовало появлению новой формы индийского археомодерна, соответствующей уже условиям независимости, но в целом продолжающей те тенденции и траектории, которые сложились в эпоху европейской колонизации.

Как и в любом случае археомодерна, этот сложный феномен не может быть разрешен или преодолен быстро и однозначно. Археомодерном контаминированы самые разнообразные слои политики, философии, религии, культуры, искусства, науки и образования. Поэтому общеиндийского согласия относительно того, что является основной семантической линией индийского историаала и в чем состоит основа индийской идентичности, быть просто не может.



История Индии в эпоху модернизации и независимости

В Индии ведутся споры как о структуре и содержании этой идентичности, так и об осмыслении положения в современном мире и о выборе будущего пути. Здесь можно выделить следующие направления:

- *умеренный либеральный национализм*, представленный партией Индийский национальный конгресс, ориентированной на постепенную и смягченную реформу индийского общества в либерально-демократическом и западном ключе, но с сохранением некоторых исторических и культурных особенностей (к этому направлению относится значительная часть общества, и оно являлось вплоть до конца XX века доминирующей идеологией современной Индии);
- *традиционалисты и консерваторы, сторонники индуистской идентичности (хиндута)*, настаивающие на сохранении и возрождении индуистских традиций (часто довольно жестко настроенные в отношении мусульман и открыто враждебные к Пакистану) — они представлены крупнейшей политической партией Индии «Бхайрати джаната парти» и в крайней форме такими радикально националистическими движениями, как «Шив Сена»;
- *индийское западничество*, представленное модернистами и сторонниками ускоренного развития по западной модели — либерализм, демократизация, полный демонтаж структур традиционного общества (инерциальных форм варн, религиозных и этнических традиций и т. д.) — в геополитике это крыло ратует за ориентацию на США и НАТО и углубление стратегического альянса со странами Запада и Израилем;
- *политические организации галитов* (неприкасаемых), жестко настроенных против индуизма и требующих создания общества на радикально новых условиях, радикальных и немедленных реформ — вплоть до демонтажа самой индийской государственности;
- *сепаратистские националистические движения* — в первую очередь тамильские, настаивающие на автономии для ряда индийских этнических групп, а в некотором случае, на прямом сепаратизме.

Естественно, что каждое из направлений имеет свою модель индийского историа, свою версию понимания индийской идентичности, свою геополитическую программу и свои проекты будущего.

Заключение

Цивилизация Абсолюта

Мы назвали Индию «цивилизацией Абсолюта» потому, что в ней *абсолютное начало* поставлено в центре всего — религии, культуры, политики, общественного устройства. Здесь Логос достиг своего максимально полного и детального выражения (вторая стадия культуры по Л. Фробениусу — Ausdruck), воплотившись в комплексную систему знаний, учений, философии и метафизики. При этом особенностью индийской культуры является стремление никогда не удаляться слишком далеко от *абсолютного начала*, неизменно соизмеряя с ним все аспекты жизни — от самых возвышенных до самых приземленных. Абсолют обладает тотальным суверенитетом над индийским обществом на протяжении практически всей его истории, поэтому сама эта история перед лицом Абсолюта становится чем-то второстепенным и прикладным, лишь одной из возможных иллюстраций, бледными тенями великой игры¹.

Для индусского Dasein'a все относительно и имеет значение и смысл не само по себе, а только в сопоставлении с тем, что за ним скрывается, что оно символизирует. Вся система философии, религии и культуры открыта сверху, поскольку любая вещь представляет сечение вертикальной оси, уходящей в сам Абсолют, не имеющий качеств (Ниргуна Брахман), и даже еще выше — за его самый последний предел в зону Радикального Субъекта (Парам-Атмана). Эта вертикальная открытость мира в сторону Абсолюта и многоуровневый трансцендентализм, уходящий далеко за пределы бытия (Сат), аффицирует и индийскую идентичность вплоть до самых базовых и эмпирически данных ее пластов. У других культур и народов мы нигде не встречаем этой особенности. Именно поэтому традиционалисты (прежде всего Р. Генон), как мы видели, сближают (если не отождествляют) индуизм с Примордиальной Традицией, рассматривая его как самую общую модель полноценной метафизики. В европейской, шире, средиземноморской культуре нечто аналогичное встречается в платонизме и неоплатонизме, где мы обнаруживаем общую форму, сво-

¹ Дугин А.Г. Пути Абсолюта // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.

его рода метаязык, практически всех патриархальных вертикальных моделей религии, теологии, философии и культуры. На это обращал внимание Ананда Кумарасвами, рассматривавший индуизм и платонизм как две самые полные, развитые и детальные формы развернутой метафизической картины, открытой сверху в сторону апофатического измерения. Индуизм может служить универсальной картой и общей мерой для религиозных, философских, социальных и политических моделей, поскольку почти всегда они представляют собой лишь фрагментарное и частичное описание того, что в индуизме — как в цивилизации Абсолюта — присутствует интегрально и законченно. Индийская традиция (в широком смысле, со всеми ее ответвлениями — такими, как буддизм, джайнизм и даже сикхизм и индийский суфизм) — это полная метафизика, метафизика в ее наиболее развернутой и эксплицитной форме, включающей в себе множество направлений, типов и ответвлений. Поэтому мы и видим, например, в истории буддизма прообраз процессов в европейской философии Нового времени — от нигилизма через его преодоление и Новое Начало. Как Нагарджуна и Махаяна в целом реинтерпретируют Тхераваду, так Ницше и особенно Хайдеггер открывают новые пути европейской философии, фундаменталь-онтологию¹, отталкиваясь от вскрытого ими нигилизма Модерна, переосмысленного в недуральном ключе.

Традиционалисты совершенно справедливо, таким образом, соотносят индуизм с Примордиальной Традицией, чему более всего соответствует именно классический полноценный индуизм Адвайта-Веданты. Отсюда становится возможным более широкое толкование Санатана Дхармы, не только как линии метафизической ортодоксии брахманов в контексте самой индийской культуры, но как наиболее полной версии интегральной метафизики в целом — в самой развернутой, эксплицитной и полноценной форме.

Индия — цивилизация Абсолюта, которая просвечивает через ее имманентное проявление резко и отчетливо, оставляя следы в философии и культуре. Сами индусы остро рефлексировали это свойство, преобразуя общий для всех народов этноцентризм в особый метафизический этноцентризм, приобретающий новое значение.

Согласно логике индуизма, существа могут проявляться многократно, и условия этих проявлений имеют свою собственную иерархию. Разным типам существ сложнее или проще реализовать высшее тождество — Атман есть Брахман. Богам это сделать проще, чем людям, но и среди высших существ есть такие, которые предпочита-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

ют не идти по этому Пути Абсолюта. Это — асуры, аналоги греческих титанов. Поэтому высшее сверхчеловеческое состояние еще не тождественно прямой близости к Абсолюту: если сам бог не стремится к тому, чтобы стать чем-то большим, чем он сам, он оказывается в плену иллюзии. Это мы видели в Упанишадах в истории с обучением у Праджapati дэвов и асуров. Люди, становящиеся на Путь Абсолюта, могут превзойти и божественных существ. И тем не менее это не отрицает того, что онтология богов более прозрачна — лучи Абсолюта пронизывают ее более отчетливо и наглядно. Это и есть гуна саттва — высшая форма разряженной очищенной светлой субстанции.

Ниже людей стоят существа, которым еще труднее достичь Абсолюта, но и они, как учил Рамана Махарши, могут этого добиться в исключительных случаях, так как система бытия открыта, и нет такого места во Вселенной, куда бы не достигал невидимый свет Абсолюта.

Круговращение существ по этим группам составляет процесс кармы: каждое существо в своем воплощении готовит либо более высокое появление в грядущем, либо более низкое. Но в любом случае на каждом уровне и при любых обстоятельствах высшее тождество можно реализовать в полной мере.

Среди народов также существует иерархия: в центре стоят инду-сы, то есть те, кто родился в обществе варн. Как боги среди существ обладают привилегированным положением во Вселенной, так инду-сы среди людей находится в таком же положении. Индуса делает индусом рождение в одной из трех варн, а следовательно, органичная интеграция в культуру индуизма. Индусами высших каст рождаются те существа, которые в предыдущих проявлениях достигли наиболее высоких уровней. Так, они оказались рожденными индусами, а следовательно, воплотились в цивилизации Абсолюта, полностью ориентированной на его прямое и скорейшее достижение. Родиться индусом почти то же самое, что стать богом. Причем если человек родился индусом низших каст, — чандал или неприкасаемых, дали-тов, — то и привилегия, поскольку даже косвенное знакомство с индуистской традицией и верность в служении высшим кастам облегчит логику кармических причинно-следственных связей и позволит в следующий раз родиться в цивилизации Абсолюта уже в высших кастах. Если же человек не индус, то и это не фатально, поскольку, если он будет искать Абсолюта так, как это следует всем живым существам, то когда-то и он родится индусом. Система воплощений открыта, и каждый рано или поздно может проявиться в наиболее благоприятных условиях. Проявившись же в них, он имеет шанс достичь высшего тождества. Но это только шанс, поскольку не предприняв доста-

точных усилий, можно пойти на лестнице существ и вниз, от чего никто не застрахован — ни индусы, ни высшие касты, ни сами боги. При этом достичь Абсолюта теоретически можно и людям других народов и любых каст. Это сложнее, но не невозможно, в силу того, что Абсолют, в конечном счете, абсолютен и стоит выше любых ограничений, даже своих собственных. В таких направлениях, как буддизм, вытекающих из общей индийской метафизики, мы видим преобладание именно такого подхода — на сей раз открытость Абсолюта интерпретируется горизонтально — буддистом может стать любой представитель любого народа и любой касты.

Индусы ясно осознают то, что их цивилизация является цивилизацией Абсолюта, полностью отдают себе в этом отчет и рассматривают Санатана Дхарму, то есть свою собственную традицию, как одновременно универсальную и вполне конкретную, ограниченную обществом варн.

Ограниченный универсализм Санатана Дхармы

Если рассмотреть индийскую цивилизацию Абсолюта в контексте ноологии, то мы сможем увидеть ее в ином ракурсе и придать ее универсализму конкретные границы.

Тот Логос, который лежит в основании индуизма, является сущностно *индоевропейским* и выражает структуру кочевой цивилизации Турана¹. Это означает, что он является вертикальным, патриархальным, солярным и ураническим (то есть ориентированным на Небо). Это Логос Аполлона, который в определенных условиях сопрягается с Логосом Диониса в его солярно-патриархальном измерении. Поэтому ведическая культура наследует основной импульс Логоса Турана, что является общим корнем со всеми остальными индоевропейскими народами и культурами Европы и Азии. Так как Логос Турана оказал огромное влияние и на некоторые неиндоевропейские народы (прежде всего алтайские и уральские, а также тибетцы), перенявшие патриархальный имперский завет индоевропейских обществ Турана, то, соответственно, и с ними у индийцев вполне можно увидеть структурную близость². Это проявляется, в частности, в распространении буддизма среди тюрков, монголов и тибетцев.

Это обстоятельство определяет границы цивилизации Абсолюта: индийцы воплощают в себе самую развернутую версию именно туранского индоевропейского Логоса, что отражено в ноологических

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

картах геософии: Индия — цивилизации Аполлона (и отчасти Диониса), и это полностью определяет ее сущность. Для пространства Аполлона, для индоевропейской ойкумены и для ноологического поля Турана индуизм, действительно, универсален и может выступать в качестве общей меры — то Примордиальной Традиции, а расширенное толкование Санатана Дхармы вполне уместно.

При этом индийская метафизика является более полной и детализированной, чем остальные версии индоевропейских интеллектуальных культур. Она разворачивается из той же туранской индоевропейской парадигмы с доминацией воинского начала (вторая функция), но в оседлых условиях именно в Индии жреческая, философская чисто метафизическая сторона Традиции (сопряженная с первой жреческой функцией) получает самое полное раскрытие. В условиях кочевого Турана эта жреческая составляющая (возможно, имеющая доевразийские истоки — на что указывает «гиперборейская теория» Тилака или Генона) существовала имплицитно, раскрываясь более полно и развернуто тогда, когда воинственные кочевые племена индоевропейцев переходили к оседлому существованию. Это касается всех индоевропейских народов, но случай Индии уникален тем, что именно в индийской цивилизации это раскрытие жреческого ядра достигло своей максимальной полноты и контрастности. Поэтому брахманы являются ядром и центром всей индийской цивилизации, определяя весь ее стиль и ее ориентацию. Брахманы — люди Абсолюта, и поэтому та цивилизация, где они полностью доминируют, и становится цивилизацией Абсолюта. Таким образом, в Индии духовно-жреческое ядро (первая функция) индоевропейского горизонта, общего для всех индоевропейских народов, расцвело полным цветом.

Дух Турана в Индии достиг своей кульминации, а индоевропейский Dasein построил на своей основе грандиозную метафизику или ту искомую фундаменталь-онтологию, о которой говорил Хайдеггер. Индийский Логос — это вершина Логоса Турана, индоевропейского Логоса. В этом состоит его фундаментальное значение.

Однако универсализм Индии и ее Логоса ограничен контекстом именно индоевропейской ойкумены и горизонтом Турана. Индийский Логос — солярный и аполлонический, и в этом режиме, в этой зоне он бесспорно обладает приоритетом и максимально возможной полнотой. Для всей индоевропейской патриархальной культуры Индия — это ее высшее и наиболее полное выражение, Ausdruck. Но за пределом индоевропейского и туранского мира цивилизация Абсолюта утрачивает свой универсализм. Для тех горизонтов, которые находятся под определяющим влиянием Логоса Кибелы, модели и крите-

рии Санатана Дхармы не действенны. Это же касается и тех культур, где доминирует гештальт Титана и где фигура Диониса перетолковывается в пользу его «черного двойника». В этом случае индуизм не может рассматриваться как обобщающая матрица, так как мы находимся в пространстве асуров, существ, отвергающих Абсолют и его поиск, его Пути. Кроме того, иные неиндоевропейские народы (Африки, Америки и Океании), которые формулируют свой Логос и организуют свои горизонты в иной топике, также не могут измеряться критериями и структурами индийской цивилизации. Тем самым, индийский универсализм приобретает конкретные границы: он распространяется на индоевропейский горизонт и культуры Турана, но утрачивает релевантность всякий раз, когда мы выходим за эти пределы, оказываясь в зоне цивилизации Великой Матери или в обществах, где Логосы оформляются радикально иначе, нежели у индоевропейцев и их прямых наследников. И здесь применение индуистских критериев будет неправомерно, поскольку с их помощью мы не сможем точно и глубинно выявить внутреннюю семантику соответствующих обществ. Именно это замечание делает Мирча Элиаде в отношении Генона и традиционализма в целом. Будучи обобщением, вполне приемлемым в рамках индоевропейской и туранской культуры, принцип Примордиальной Традиции, отождествленной с Санатана Дхармой индуизма, утрачивает свою релевантность при переходе к рассмотрению других культур — прежде всего архаических народов Америки, Африки и Океании, которыми сам Элиаде приоритетно занимался (особенно в поздний период жизни). Таким образом, универсализм цивилизации Абсолюта следует, строго говоря, признать относительным, с точки зрения полной модели геософии. Сами индусы убеждены в этой абсолютности, и это сущностно определяет их собственный Логос. Более того, можно отчасти признать справедливость и традиционалистов, видящих в индуистской метафизике самую полную версию индоевропейской (туранской) метафизики вообще. Хотя здесь следует обратить внимание на совершенно самобытный и уникальный характер иранской традиции, вводящий в индоевропейскую ойкумену темы либо отсутствующие, либо маргинальные в самом индуизме — время, история, эсхатология, метафизика света, война, культура ожидания¹. Но в любом случае индуизм вполне может служить самой общей картой индоевропейского Логоса, а Санатана Дхарма — абсолютной мерой *индоевропейских вещей*. Но за границами этого контекста начинается нечто, что не укладывается в этот подход, что имеет свою топологию и свою геометрию, что

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

противоречит основным положениям цивилизации Абсолюта, что ведет с ней войну. И в отношении этой ноологической (и геософской) зоны мнение индуизма является не инклюзивным, но эксклюзивным, а следовательно, внешним. Элиаде же призывает отнестись к тому, что исключается из цивилизации Абсолюта, более внимательно и постараться выяснить, как сами культуры этой зоны осмысляют сами себя и каким образом выстраивают свои семантические оси.

Другой Логос Индии

Сам Элиаде глубоко изучил индийскую культуру, но в ходе этого изучения он и обнаружил границы ее универсализма, причем прежде всего в самой Индии, нащупав внутри индийской цивилизации альтернативный полюс, который явно имел другую структуру и другую ориентацию. На протяжении всей этой книги мы постоянно сталкивались с этим вторым альтернативным Логосом, начиная с традиции шрамамы, джайнизма и раннего буддизма до появления в XX веке дравидского национализма, который придал этой альтернативной доиндоевропейской Индии статус концепта, построив на его основании теорию, идентичность, историю и даже политические (подчас экстремистские) организации. Более того, внутренняя оппозиция цивилизации Абсолюта проявлялась и в иных формах — прежде всего в тех, которые критикует «Брахмасутра», включая эксцессивный бхактизм, имманентизм вайшешики и субстанциализм санкхьи, а также в вишнуистских попытках построить философские и теологические системы, альтернативные строгой ортодоксии Адвайты Шанкары. В более поздние эпохи начиная с XIX века мы видим в Индии еще одну тенденцию, размывающую или прямо опрокидывающую классический индуизм — это синкретические течения типа «Брахмо Самадж» и «Арья Самадж», а также их многочисленные версии (Рамакришна, Вивекананда, Ауробиндо, Рабиндранат Тагор и т. д.), сложившиеся во многом под влиянием западной культуры английских колонизаторов. Теософизм является одной из самых гротескных форм этого псевдоиндуизма, где центральную роль напрямую играют европейцы (Е. Блаватская, А. Безант, Г.С. Олкотт и т. д.). Именно этот реформированный индуизм, отвергающий сами основы индуистской ортодоксии (варны, обряды, культы) лег в основу идеологии индийского национально-освободительного движения — и прежде всего его политического авангарда, партии Индийский Национальный Конгресс. «Индуизм» Ганди относится к этой же категории. Важно, что отступление от строгой версии Санатана Дхармы мы видим не только у прогрессистов, либералов и социалистов, но и среди правых

националистов (таких, как Саваркар), ратующих за хиндутву, поскольку их толкование индийской идентичности является искусственным, также отвергающим варны и имитирующим западноевропейский буржуазный национализм Нового времени. И крайним случаем полного отвержения индуизма является лидер неприкасаемых (далитов) Амбедкар, для которого вся индийская традиция есть несправедливость, эксплуатация и террор высших слоев против низших, с чем необходимо как можно быстрее покончить.

Важно обратить внимание на то, что Индия оказалась под властью именно английских колонизаторов, а Англия, начиная по меньшей мере с XVI века, встала на путь материализма, индивидуализма, либерализма и талассократии, тем самым сделав от средневекового аполлоно-дионисийского Логоса решительный шаг в сторону цивилизации Великой Матери¹. Таким образом, и модернизация индийского общества по европейскому образцу также укрепляла структуры Логоса, альтернативного брахманическому и ортодоксальному, поощряя и поддерживая те тенденции в индийской культуре, которые также были враждебны ее индоевропейскому адвайта-ведантистскому ядру.

В теориях дравидских националистов, апеллирующих к Кумари Кандам и Дравида Наду, этот альтернативный горизонт Индии получает самое наглядное контрастное оформление. Это и есть политическое и современное выражение той религии даса, о которой мы говорили. Сюда сходятся самые разнообразные внутренние альтернативы в отношении индийской ортодоксии. Показательно, что лидер неприкасаемых Амбедкар публично и наглядно принимает буддизм, а Ийоти Тхас, также из касты париев, интерпретирует происхождение этой касты из дравидских народов, подчиненных и лишенных всякого социального статуса ведическими ариями. Дравиды идентифицируют себя в народе асура Раваны, противника Рамы, и возрождают мифы о Государстве Дев, выдвигая теории, созвучные современному феменизму. Таким образом, в современной Индии сходятся в единый узел различные тенденции, отражающие альтернативный Логос —

- шаманические мотивы буддизма (и джайнизма, ростовщики-джайны могут рассматриваться как провозвестники капитализма),
- дравидские националисты, требующие восстановления доиндоевропейской цивилизации с матриархальными чертами (Кумари Кандам) и отдельного государства,
- подъем далитов, масс неприкасаемых, провозглашающих полную отмену основ ортодоксального индуизма,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

- либеральные прогрессисты Индийского национального конгресса, продвигающие модернизацию Индии, что также требует принятия антитрадиционных для цивилизации Абсолюта приоритетов и забот,
- копирующий западные буржуазные модели индийский национализм (также отвергающий системы варн),
- прямое влияние западных стран и неправительственных организаций, поощряющих «модернизацию» Индии и требующих отказа от основ традиционного общества,
- многочисленные версии реформированного индуизма и неоспиритуализма, включая распространяющиеся на Западе псевдоиндуистские секты (типа «Общества сознания Кришны» Бхактиведанты Прабхупады), гуру и активисты New Age.

Все это составляет обратную сторону Индии, ее цивилизационную тень, и по мере модернизации индийского общества эта тень становится все более и более плотной, масштабной и вездесущей, постепенно поглощая собой солярный свет Адвайты.

Структура индийского археомодерна

Последние замечания и обзор современного этапа индийского историала подводят нас к феномену индийского археомодерна, о котором мы уже говорили. Археомодерн представляет собой общество, в котором структуры Традиции и структуры Модерна не сменяют друг друга (от Традиции к Модерну), но накладываются друг на друга, образуя цивилизационную дробь, где в знаменателе располагается архаика, а в числителе Модерн. Мы подробно рассматривали этот феномен в работах «Археомодерн»¹ и применительно к русскому обществу в книге «Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества»².

Обычно в знаменателе элементы традиционного общества содержатся в разрозненном и фрагментарном состоянии, без полноценного оформления в развернутых философских, теологических и метафизических текстах и школ. Архаика поэтому проступает в археомодерне спонтанно и хаотически, размывая стройность парадигмы Модерна глухим и часто нечленораздельным дискурсом, напоминающим ворчание. Модерн в числителе, как правило, прекрасно осознает себя и является идеологией модернистической элиты. Это — Логос общества. Архаика соответствует массам, напротив, слабо и размыто

¹ Дугин А.Г. Археомодерн.

² Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.

Модерн, парадигма современного общества

Логос

Традиция, архаика, парадигма традиционного общества

Мифос

Общая модель общества археомодерна

осознающим свою идентичность и не имеющим полных форм развитого Логоса. Ей соответствует мифос.

В случае Индии мы должны скорректировать эту модель, так как традиционное общество здесь отнюдь не фрагментарно и разрозненно, но представляет собой цельный, развитый, систематизированный комплекс учений, традиций, институтов и текстов, составляющих совокупно твердое и цельное семантическое ядро, эксплицитно представленное во всем обществе. Это и есть индийский Логос, парадигма цивилизации Абсолюта. Причем этот Логос гармонично включает в себя индийскую мифологию, досконально разобрannую и интерпретировannую во множестве философских и религиозных текстов. Поэтому знаменатель археомодернистической дробнн в случае Индии является нехарактерным, и в отличие от большинства других обществ этого типа, подвергшихся принудительной модернизации, представляет собой полноценный культивируемый Логос.

И напротив, числитель индийского археомодерна представляет собой крайне размытую и фрагментарную версию, где элементы индийской культуры хаотически перемешаны с прогрессистскими, модернистскими и националистическими фрагментами, имитирующими западноевропейские общества. Таким образом, индийский археомодерн является весьма специфическим — в его знаменателе находится солярный блистательный Логос цивилизации Абсолюта, в числителе преобладает смутная и противоречивая комбинация разнородных элементов, напоминающая свалку идей и предметов. Точно такой же является и визуальная сторона индийского общества, напоминающего бесконечную наполненную совершенно бессмысленно роящимся населением гигантскую свалку, наполненную отходами сразу двух цивилизаций — традиционной индийской и колониальной западной. Но под завалами промышленных отходов, которые

Хаотические фрагменты Модерна
свалка, промышленные отходы, хаос

Традиция, Логос, цивилизация Абсолюта

Санатана Дхарма

Модель археомодерна в Индии

во многих областях Индии служат также строительным материалом для жилищ и главным источником пропитания для миллионов жителей, скрыт от глаз драгоценный Логос, индифферентный к историческим условиям Кали-юги и никак не затронутый диссолютивными процессами, протекающими в числителе. Абсолютная Индия игнорирует свой собственный археомодерн, рассматривая это убожество с глубоким и холодным безразличием. Ничто не может поколебать солнечного луча Абсолюта, проникающего бесстрастно и необоримо в самые низменные толщи мировой иллюзии.

Библиография

- Брантон П. Путешествие в тайную Индию. М.: СФЕРА, 2002.
- Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.
- Бхагавад-гита / Пер. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: АН ТССР, 1956.
- Бхагавад-гита / Пер. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999.
- Вирт Г. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.
- Ганди И. Мир, сотрудничество, неприсоединение. М.: Прогресс, 1985.
- Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1992.
- Генон Р. Место Атлантической традиции в Манвантаре // Милый Ангел. № 1. М., 1991.
- Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2013.
- Генон Р. Царство количества и знаки времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.
- Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье, 2004.
- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское Движение, 2009.
- Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское Движение, 2009.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2011.
- Дугин А.Г. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски. М.: Академический проект, 2018.

- Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай, Корея, Япония, Индокитай. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское Движение, 2009.
- Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
- Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.
- Дюмон Л. Ното aequalis, I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Nota Bene, 2000.
- Дюмон Л. Ното hierarchicus: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.
- Законы Ману (Манав-дхармашастра) (Ману-Самхита). М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
- Климент Александрийский. Строматы. Т. 1. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
- Клюев Н. Сердце Единорога. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 1999.
- Кумарасвами А.К. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство. М.: Беловодье, 2015.
- Неру Дж. Открытие Индии: В 2 т. М.: Политиздат, 1989.
- Нисаргадатта Махарадж. Я есть То. М.: Ганга, 2011.
- Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997.
- Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990 — 1994.
- Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Радхакришнан С. История индийской философии. Т. 2. М.: Миф, 1993.
- Ригведа: В 3 т. М.: Наука, 1999.

- Сэдэжвик М.* Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Тарор Р.* Национализм. Петербург: Academia, 1922.
- Тарор Р.* Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1963.
- Тилак Б.Г.* Арктическая родина в ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.
- Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Упанишады: В 3 т. М.: Наука, 1993.
- Успенская Е.Н.* Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000.
- Чаттопадхья Д.* От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. М.: Сфера, 2003.
- Шри Рамана Махарши.* Будь тем, кто ты есть. Наставления Шри Раманы Махарши. М.: Ганга, 2005.
- Эвола Ю.* Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. Киев: София, 2000.
- Элиаде М.* Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.
- Юнгер Ф.Г.* Греческие мифы. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2006.
- Abhayadatta.* Buddha s Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas. Berkeley: Dharma Publishing, 1979.
- Abhayadhatta.* Les chants des 84 Mahāsiddhas: Essence de leur Réalisation Spirituelle. P.: Editions Ewam, 1992.
- Aurobindo Sri.* The Life Divine. Pondicherry: Lotus press, 2005.
- Bagchi J.* The History and Culture of the Pālas of Bengal and Bihar cir. 750 A.D.-cir. 1200 A.D. Noida Uttar Pradesh: Abhinav Publications, 1993.
- Bal Gangadhar Tilak.* His writings and speeches. Madras: Ganesh & Co, 1922.
- Barr F.M.* Bapu: Conversations and Correspondence with Mahatma Gandhi. Bombay: International Book House, 1956.
- Basham A.L.* History and Doctrines of the Ājīvikas. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 2002.
- Beckwith Christopher I.* Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Bose Subhas Chandra.* The Indian struggle, 1920 – 1942. Delhi: Asia Pub. House, 1964.
- Bosworth Clifford E.* The Ghaznavids. Their empire in Afghanistan and eastern Iran 994 – 1040. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
- Brahma Sutra.* Commentary by Sri Swami Sivananda. Tehri-Garhwal: The divine life society, 2008.
- Chaturvedi B.K.* Kalki Purana. New Delhi: Fusion Books, 1969.
- D'Amato Mario.* Can all Beings Potentially Attain Awakening? Gotra-theory in the Mahayanasutralaukara // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Volume 26. Number 1. 2003.
- Daniélou A.* Approche de l'hindouisme. P.: Kailash, 2004.

- Daniélou A.* L'Histoire de l'Inde. P.: Fayard, 1983.
- Daniélou A.* Le Destin du monde d'après la tradition shivaïte. P.: Albin Michel, 1992.
- Daniélou A.* Les Quatre Sens de la Vie et la structure sociale de l'Inde Traditionnelle, P.: Éditions du Rocher, 1992.
- Daniélou A.* Mythes et Dieux de L'Inde, le polythéisme hindou. P.: Champ-Flammarion, 1994.
- Dhananjay Keer.* Veer Savarkar. Bombay: Popular Prakashan, 1966.
- Dumézil G.* Esquisses de mythologie. P.: Gallimard, 1982.
- Dumézil G.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.
- Dumézil G.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.
- Dumézil G.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.
- Dumézil G.* Le Troisième Souverain. P.: G.P. Maisonneuve, 1949.
- Dumézil G.* Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques. P.: Institut d'études slaves, 1930.
- Dumézil G.* Les Dieux indo-européens. P.: Presses universitaires de France, 1952.
- Dumézil G.* Mitra-Varuna — Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. P.: Presses universitaires de France, 1940.
- Dumézil G.* Mythe et épopée. I, II, III. P.: Gallimard, 1995.
- Dumézil G.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939.
- Dumézil G.* Ouranos-Varuna — Essai de mythologie comparée indo-européenne. P.: Maisonneuve, 1932.
- Eltis K.* Indigenous Indians: Agastya to Ambedkar. New Delhi: Voice of India, 1993.
- Eltis K.* Update on the Aryan Invasion Debate. New Delhi: Aditya Prakashan, 1999.
- Evola J.* La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddhista. Milano: Vanni Scheiwiller, 1965.
- Evola J.* Metafisica del Sesso. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994.
- Evola J.* Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Mediterranee, 1998.
- Evola J.* Yoga della potenza. Saggio sui Tantra. Roma: Edizioni Mediterranee, 2006.
- Gächter O.* Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Gautam C.* Life of Babasaheb Ambedkar. London: Ambedkar Memorial Trust, 2000.
- Gier N.F.* Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives. NY: New York Press, 2000.
- Goyal Des R.* Rashtriya Swayamsevak Sangh. Delhi: Radha Krishna Prakashan, 1979.
- Grewal J.S.* The Sikhs of the Punjab. . Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Guéron R.* Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.

- Guénon R.* Autorité spirituelle et pouvoir temporel. P.: Guy Trédaniel; Editions Véga, 1984.
- Guénon R.* Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.
- Guénon R.* Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. P.: Marcel Rivière, 1921.
- Guénon R.* Introduction to the study of the hindu doctrines. Lonndon: Luzac & Co, 1945.
- Guénon R.* L'Homme et son devenir selon le Vêdânta. P.: Bossard, 1925.
- Guénon R.* Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. P.: Nouvelle Librairie Nationale, 1921.
- Guénon R.* Symboles fondamentaux de la Science sacrée. P.: Gallimard, 1965.
- Gupta D.* Nativism in a Metropolis: Shiva Sena in Bombay. New Delhi: Mahonar, 1982.
- Gupta R., Valpey K.* The Bhagavata Purana. NY: Columbia University Press, 2013.
- Hingle G.S.* Hindutva Reawakened. New Delhi: Vikas, 1999.
- Hinüber Oskar von.* Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1989.
- Hobson J.* The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Iyengar T.R. Sessa.* Dravidian India. New Delhi: Asian Educational Services, 1982.
- Jayakaran S.C.* Lost land and the myth of Kumari kandan// Indian Folklore Research Journal. 2004.
- Jondhale S., Beltz J.* Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism in India. Edited By New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- Kasar D.B.* Rigveda to Raigarh making of Shivaji the great. Mumbai: Manudevi Prakashan, 2005.
- Katzenstein P.J.* (ed.) Civilizations in World Politics. London; NY: Routledge, 2010.
- Kazanas N.* Indigenous Indoaryans and the Rgveda// Journal of Indo-European Studies. volume 29. 2001.
- Kochhar R.* The Vedic People: Their History and Geography. Haidarabad: Sangam Books, 2000.
- Kopf D.* The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Lincoln B.* Priests, Warriors, and Cattle: A Study in the Ecology of Religions. Oakland: University of California Press, 1981.
- Mahajan V.D.* History of Medieval India. New Delhi: S. Chand, 2007.
- Malik Y.K., Singh V.B.* Hindu Nationalists in India: The Rise of the Bharatya Janata Party. Boulder: Westview Press, 1994.
- Markandeya Puranam.* Calcutta: H.C. Das, 1896.
- Marshall J.* Mohendjo-Daro and Indus culture. 3 v. London: Arthur Probsthain, 1931.

- Matsubara M.* Pancaratra Samhitas and Early Vaisnava Theology. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- Metcalf Barbara D., Metcalf Thomas R.* A Concise History of Modern India. NY: Cambridge, 2012.
- Nagendranath Vasu.* The Archaeological Survey of Mayurabhanja. Delhi: rare reprints, 1981.
- O'Flaherty, Doniger W.* The Origins of Evil in Hindu Mythology. Oakland: University of California Press, 1980.
- Pattanaik D.D.* Hindu Nationalism in India. 4 v. New Delhi: Deep & Deep Publications, 1998.
- Pavanar Devaneyya.* The Primary Classical Language of the World. Madras: Kattapadi Estension, 1966.
- Pelinka A.* Democracy Indian Style: Subhas Chandra Bose and the Creation of India's Political Culture. Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 2003.
- Piggot S.* Prehistoric India. L.: Penguin books, 1950.
- Radhakrishnan S.* (ed.) The Principal Upaniṣads. L.: Harper Collins publishers, 2011.
- Radhakrishnan S.* The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life. L.: George Allen and Unwin, Ltd., 1960.
- Rajaram N.* Aryan Invasion of India: The Myth and the Truth. New Delhi: Voice of India, 1993.
- Ramana Maharishi.* The collected works of Ramana Maharishi. L.: Rider & Co, 1959.
- Ramaswamy Sumathi.* The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Ranade R.D.* A constructive survey of Upanishadic philosophy. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1968.
- Richards John F.* The Mughal Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Savarkar Vinayak Damodar.* Hindutva: Who is a Hindu? Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1923.
- Sharma Mahesh.* Shri Guruji Golwalkar. New Delhi: Diamond Pocket Books, 2006.
- Srīnivāsa Ayyaṅgār.* The Yoga Upaniṣad-s. Adyar: Adyar Library, 1938.
- Thapar R.* Early India. London: Penguin Books, 2002.
- The Book of the Gradual Sayings.* 5 volumes. Bristol: Pali Text Society, 1932 – 1936.
- The Mārkaṇḍeya-purāṇam.* Delhi: Parimal Publications, 2004. P. 363 – 364.
- Tilak B. G.* Orion or research into the antiquity of Vedas. Poona: Shri J.S. Tilak, 1955.
- Tucci G.* Il Buddhismo, Foligno: Campitelli, 1926.
- Vaibhav P.* The Sena Story. Mumbai: Business Publications, 1999.

- Vaidya P. Savarkar: A Lifelong Crusader.* New Delhi: New Age International Ltd., 1996.
- Wirth H. Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse.* Jena: Diederichs, 1928.
- Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.* Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

Оглавление

Введение. Индоевропейцы восточных пределов	3
Индоиранская древность: Туран	3
Гандхарская культура	6
Языки Индии	8
Доиндоевропейский субстрат	10
Самая восточная область индоевропейской ойкумены	11
 Часть 1. Цивилизация Вед	15
Глава 1. Подходы к пониманию Индии	17
Самобытность Индии и геософская реконструкция	17
Благожелательный ориентализм	18
Колониальный утилитаризм	20
Либеральный национализм	22
Индийский национализм	24
Глава 2. Предыстория Индии	28
Хараппская цивилизация	28
Австронезийский пласт	32
Загадочный верхний пласт Хараппской цивилизации: дравидская гипотеза	34
Глава 3. Индоевропейская ойкумена	38
Индоевропейский культурный круг	38
Взаимные влияния индоевропейских цивилизаций	42
Индийские арии в условиях цивилизации Великой Матери	45
Глава 4. Индийская титаномахия	48
Арии и дасы	48
Инклюзивные стратегии индийских ариев	51
Глава 5. Варны: слои великого субъекта	53
Четырехчастная модель каст	53
Онтология варн по Р. Генону	56
Джати и варна	61
Чандалы и их статус	62
Глава 6. Религия Вед	66
Древнейшие боги Ригведы	66
Священные тексты индуизма	69
Даршаны: от логики к метафизике	70
Веданги и упаведы	74
Гимн апофатическому Началу	76
Гимн жречеству (Агни, Пуруша, Сомы)	79
Жертвоприношение Пуруши	82
Сомы и Дионис	87


Индра и Аполлон	89
Ведическая титаномахия: Индра против Змея	91
Третья функция: близнечные боги вайшьев (Ашвины)	92
Культура победивших богов	94
Глава 7. Структура шрути	98
Четыре источника истины	98
Четыре возраста жизни: снятие противоречия между внешним и внутренним	100
Глава 8. Логос Упанишад	104
«Так говорил Праджapati, да, так говорил Праджapati»	104
Солнечный человек в зрачке	107
Уроки дэву и асуру	110
Возвращение Индры	112
Четыре состояния Атмана	115
Огненный Дионис и абсолютная вертикаль индуизма	118
Глава 9. Религия даса	120
Виды периферии	120
Культы даса	121
Альтернативная идентичность Индии: исторический дравидов и далитов	126
Кумари Кандам: концептуальный континент дравидов	128
Глава 10. Индийская структура	131
Семантическое ядро Индии	131
Полос Великой Матери	135
Часть 2. Индийский исторический	139
Глава 11. Вертикальная история	141
Индийское время, которого нет	141
Время как проекция атмана	143
Индуистское учение о циклах: кальпы, манвантары, юги	145
Путь отцов и путь богов: с двух сторон от истории	149
Глава 12. Конвенциональная история Индии	152
Формальная периодизация	152
Ведический период: цивилизация варн	154
Постведический период: гана-сангхи и махаджанапады	157
Социологический плюрализм индийского общества	158
Первые государства Индии	160
Глава 13. Логос шраматы: джайнизм и буддизм	163
Появление джайнизма: Махавира	163
Гетеродоксия: аскетический эксклюзивизм	164
Джайнская революция: в сторону Модерна	167
Появление буддизма: царевич Сиддхартха	170

Половинная метафизика	173
Глава 14. Махаджанпады, Империя Маурьев и настика	177
Династия Маурьев	177
Биндусара и адживика	179
Император Ашока и буддистский триумф	181
Шрамана-Логос	184
Историалы настики	185
Раванавада: гештальт Раваны	187
Глава 15. «Бхагавад-гита» и метафизика вишнуизма	189
Теория Тримурти	189
Йога действия	190
Недвойственность имманентного	192
По ту сторону Абсолюта	195
Конституирование вишнуизма	197
Поле и знающий поле: индийский субъект	199
Глава 16. Санкхья: философия Праkritи и пробуждение змея	205
Дуализм и контраст с Упанишадами	205
Йога: великая свобода от	209
Йога и «духовный титанизм»	215
Вайшешика: Канада — мудрец, пожирающий атомы	216
Пуранический индуизм: вайшнава	219
Шайва: паства Шивы	221
Глава 17. Ади Шакти: Женщина против Матери	224
Проблема интерпретации фигуры Богини в индийском контексте	224
Великая Мать юга	229
Учение об оболочках	233
Индийская идентичность: формула Лебеда	236
Глава 18. «Брахмасутра»: ответный удар Веданты	238
Ключевое значение «Брахмасутры»	238
Меонто-логос: прадхана	240
Двое вошедших	242
Денонсация атомов	244
Лабиринты буддистской меонто-логики	245
Коррекция Господина скотов	249
О границах вайшнавской любви	250
«Брахмасутра» как ключ	251
Часть 3. Индия в Средние века	253
Глава 19. Структуры средневекового историала	255
Основные тенденции индийского Средневековья	255

Греко-индийские и турано-индийские политии	256
Греко-буддистский Логос	258
Саки и юэчжи — горизонт солнцепоклонников.....	260
Династия Гупта: вторая индийская Империя	263
Эфталиты	267
Брахманический ренессанс	269
Глава 20. Тантра.....	273
Голограмма индуизма.....	273
Адвайта-тантризм: ортодоксия.....	275
Шиваитская Тантра	278
Риски шактических Тантр	279
Йога могущества: недуальные сиддхи.....	280
Панчаратра и Тантра	287
Восстание Юга (Тантра-даса).....	289
Глава 21. Троецарствие	295
Битва за Каннаудж (Северная Индия)	295
Гурджара-Пратихара.....	296
Пала.....	297
Раштракута	299
Царство Раджпутов.....	301
Глава 22. Гондвана: Центральная и Южная Индия в Средние века	305
Чалукья.....	305
Чола.....	306
Паллавы.....	307
Глава 23. Адвайта-Веданта	311
Острый меч Шанкарачарьи.....	311
Это говорит Брахман	316
Адвайта-антропология.....	318
Глава 24. Анти-Адвайта.....	322
Рамануджа: ответный удар Вишишты.....	322
Мадхва и его Двайта: Логос титанов.....	326
Часть 4. Буддизм. Махаяна — индийская философия Нового Начала	331
Глава 25. Трансформации буддистской метафизики.....	333
Абхидхарма: буддистский Логос	333
Хинаяна: путем отрицания.....	334
Махаяна: фундаментальный онтологический поворот	337
Глава 26. Мадхьямика: как философствуют пустотой	339
Праджня и шуньята	339
Буддистская философия Нового Начала	342

Глава 27. Йогачара	345
Всего лишь сознание	345
Алая-виджняна и Dasein.....	346
Глава 28. Татхагатагарбха: недualityность контратакует	349
Учение Трех Тел	349
Третье Тело Будды.....	352
Глава 29. Ваджраяна: грех, преображенный	356
Метод и его женщина.....	356
Вирупа — Лев Будды.....	359
 Часть 5. Постсредневековье. Ислам и Индия.....	365
Глава 30. После Средневековья.....	367
Великая Индия и ее структура.....	367
Исламизация как постсредневековье	369
Глава 31. От Газневидов к Делийскому султанату	373
Эпоха исламских завоеваний: Газневиды	373
От Гуридов к Делийскому султанату.....	375
Пять династий Делийского султаната	376
Исламские и индуистские политии Индии	380
Глава 32. Великие Моголы и трансцендентное единство традиций	
Акбара	382
Акбар Великий и его Империя.....	382
Акбар и Дин-Илахи	385
Глава 33. Государства северо-запада Индии.....	388
Государство маратхов: политический индуизм.....	388
Сикхи.....	389
 Часть 6. В сторону современности: от колонизации к независимости.....	393
Глава 34. Европейская колонизация Индии.....	395
Английская оккупация: насильственная модернизация	395
Ноология англосаксонской колонизации.....	397
Глава 35. Реформированный индуизм.....	400
Реформированный индуизм: брахмоизм	400
Миссия Рамакришны	402
Арья Самадж: индуистское миссионерство.....	405
Ауробиндо и оккультистская «Мать»	406
Реформированный индуизм и политические партии	407
«Махатма» Ганди: великая душа непротivления.....	409
Рабиндранат Тагор: левая версия индийского универсализма	410
Амбедкар: революция далитов.....	414

Глава 36. Фундаменталисты и политика Сварадж	416
Бал Гангадхар Тилак: Сварадж и политический традиционализм.....	416
Полярная прародина как основание идентичности	418
Саваркар: искусственный национализм	422
Субхас Чандра Бос: Третий Путь Индии	423
Индийский археомодерн	425
Глава 37. Санатана Дхарма: истинный индуизм	428
Рамана Махарши: самый индийский из вопросов.....	428
Нисаргадатта Махарадж: Путем Птицы	431
Ананда Кумарасвами: Санатана Дхарма против современного Запада	432
Глава 38. Современная Индия: постколониальная легитимность и глубинная деколонизация	436
Новые страны: Индия и Пакистан	436
Независимость и демократия: Джавахарлал Неру	438
Индира Ганди	439
Индийские националисты нового поколения.....	441
Радикальный ислам в Индии	443
Халистан: политический проект сикхов	446
Дравиды Наду и Государство Дев	447
Споры об идентичности.....	450
Заключение	453
Цивилизация Абсолюта	453
Ограниченный универсализм Санатана Дхармы	456
Другой Логос Индии	459
Структура индийского археомодерна.....	461
Библиография.....	464



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Методология

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве

- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллизм и Империя
- Латинский Логос: Солнце и Крест
- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Восточноевропейский Логос

Цивилизации границ

- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Американские цивилизации
- Русский Логос
- Горизонты Турана

По ту сторону Запада

- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Индийский Логос
- Дальневосточный Логос
- Африка и Океания

Ноомахия – война в сфере ума. Автор «Ноомахии» рассматривает человеческую историю и современность как непрекращающуюся войну многообразных цивилизационных проектов, основанных на трех ноологических парадигмах (трех Логосах – Аполлона, Диониса, Кибелы). Панорама человечества предстает в полноте и многообразии диалогов, комбинаций, юкстапозиций, взаимных поглощений и аннигиляций указанных Логосов, рождающих множественные типы рациональности, мифологии, философии, религии, метафизики, плюральность цивилизационных конструкций...

Ядро Индийской цивилизации строится на основе ведического мировоззрения, Логоса Упанишад. Этот Логос – радикально солнечный, аполлонический, индоевропейский. Но он отличается от Иранского Логоса тем, что дуализм Света и Тьмы, а также сама Ноомахия, выстраиваются в нем инклюзивным образом: здесь присутствует фигура Диониса с его энантиодромией и амбивалентностью. При этом индийский Дионис отличается подчеркнuto солнечной, небесной природой, без хтонических, матриархальных черт, присущих Дионису эллинскому. Это огонь-Агни, огненный Дионис и одновременно Дионис-Сома, опьяняющий богов...