А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЖЕЛТЫЙ ДРАКОН ЦИВИЛИЗАЦИИ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

КИТАЙ
КОРЕЯ
ЯПОНИЯ
ИНДОКИТАЙ

А.Г. Дугин

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЖЕЛТЫЙ ДРАКОН

ЦИВИЛИЗАЦИИ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

КИТАЙ
КОРЕЯ
ЯПОНИЯ
ИНДОКИТАЙ

«Академический проект»
Москва, 2018

УДК 1/14; 008
ББК 87; 71
Д 80

Рецензенты:
В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;
Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:
Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

*Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву
за поддержку в создании и публикации данной работы*

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. — М.: Академический проект, 2018. — 598 с.

ISBN 978-5-8291-2157-0

Очередной том Александра Дугина из серии «Ноомахия: войны ума» посвящен цивилизациям Дальнего Востока (Китаю, Корее, Японии, Индокитаю), в основании которых лежит синтез различных Логосов, переплетенных друг с другом в сложной и драматической диалектике. Если Китайская цивилизация в целом представляет собой зону сбалансированного Логоса Диониса, а динамичная диада Инь/Ян в ней делает центральным промежуточное пространство соприкосновения Неба и Земли, игры стихий, богов и людей, превращая его в «онтологию дуновений», то Южный Китай добавляет к дионисийству китайского Севера устойчивый хтонический элемент Великих Матерей. В книге рассматривается, как южнокитайская кибелическая линия пролонгируется на Юго-Восток Евразии, соприкасаясь с областями расселения доиндоевропейских народов Индии, Индонезии, Малайзии, Индокитая, совокупно образующих уникальную «малайскую» ойкумену...

Книга предназначена для специалистов в области истории, философии, религиоведения, истории цивилизаций, политологии, международных отношений.

УДК 1/14; 008
ББК 87; 71

ISBN 978-5-8291-2157-0

© Дугин А.Г., 2017
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2018

ЧАСТЬ 1. КИТАЙСКИЙ ЛОГОС

Глава 1. Принципы постижения китайской цивилизации

Китайский горизонт

Китай признан самостоятельной и самобытной цивилизацией практически всеми, и доказывать это нет необходимости. Нам остается только попытаться выявить структуру Логоса этой цивилизации и по возможности определить ее геософскую карту как внутри границ Китая, так и за его пределами, а также в диалоге с соседними цивилизациями.

Китайская культура оказала огромное, подчас решающее, влияние на соседние народы — прежде всего на Корею, Вьетнам и Японию, которые считали себя в определенные эпохи частью Великого Китая, не в смысле политического единства, но как неотъемлемая и органическая часть китайской цивилизации, *китайского горизонта*. Этот горизонт оказал существенное воздействие и на народы Тибета, и на кочевников Турана, граничащих с Китаем с севера. А кроме того, определенное воздействие китайского начала мы встречаем в народах Индокитая и Юго-Восточной Азии — в Камбодже, Лаосе, Мьянме, Таиланде, Малайзии, а также — хотя и в меньшей степени — в Индонезии и на Филиппинах.

С другой стороны, сам Китай в некоторых случаях становился ретранслятором тенденций и влияний, исходящих из иных цивилизаций. Огромное влияние на него оказывали народы Турана, часто становившиеся ядром правящей элиты (сяньбийцы, монголы, маньчжуры и т.д.)[1]. В самые древние периоды китайской истории, вероятно, значительным был и индоевропейский фактор, поскольку до первых веков от Р.Х. именно индоевропейцы были главной силой Евразийской Степи[2]. Собственно от них древние китайцы заимствовали лошадей, колесницы и ряд культурных форм — прежде всего в военном искусстве, которое у индоевропейцев Турана было приоритетно развито.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

Также индоевропейским по своей семантике и по своему происхождению был буддизм, получивший в Китае широкое распространение начиная с I—III веков по Р.Х. и ставший важной составляющей китайской традиции. Распространение буддизма в Китае шло как непосредственно из Индии[1], так и из Средней Азии и Таримского бассейна, которые также были населены индоевропейскими народами. Определенную роль в этом процессе сыграл и Тибет, который, с одной стороны, сам испытывал на себе китайские влияния, а с другой, представлял собой цивилизацию, где индоевропейский вектор был решающим[2].

К исследованию Китая мы можем применить все традиционно привлекаемые нами методы цивилизационного анализа, помогающие выйти на уровень последних обобщений, которые мы располагаем в топике ноологии[3]. Если нам удастся наметить приоритеты в ноологической структуре китайской цивилизации, приблизиться к выявлению основных характеристик (экзистенциалов) китайского Dasein'а и выяснить, какой Логос или какие Логосы (из трех основных) там доминируют, мы будем считать свою задачу выполненной.

Значение трудов Марселя Гранэ: «мы, китайцы»

Для распутывания хитросплетения глубоко оригинальной и не имеющей аналогов самобытной китайской культуры мы будем руководствоваться работами автора, который, с нашей точки зрения, будучи европейцем, проник, тем не менее, в ее структуры максимально глубоко и дал максимально достоверное ее описание. Речь идет о французском социологе и синологе, авторитетном специалисте в истории религий Марселе Гранэ (1884—1940), который всю свою научную жизнь посвятил исследованиям Китая. Гранэ строит свой метод на следующих принципах:

1. Западноевропейские авторы, изучающие Китай, все без исключения исходят при его интерпретации из *евроцентрических* позиций и парадигмы Модерна, перетолковывая общественные отношения, политические идеи, философские термины, религиозные практики и т.д. в своем собственном ключе, строя искусственный китайский историал с позиции либо отстраненного, но претендующего на универсализм и истину

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

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

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

в последней инстанции наблюдателя, либо из прямых (или подсознательных) колониальных установок. Таким образом, любые европейские интерпретации будут заведомо находиться в рамках парадигмального отношения к Китаю как к «обществу варваров», куда автоматически попадают все развитые цивилизации (не дикари), качественно отличающиеся по своим структурам от европейских обществ Модерна. Тем самым этот евроцентрический ориентализм является заведомо односторонним, пристрастным и недостоверным.

2. Сами китайские историки, размышляющие над сущностью и структурами своей цивилизации, строят историал, основанный на тех или иных династических, философских, идеологических и подчас религиозных предпочтениях, что также представляет собой одностороннюю и *идеологизированную* версию, которую нельзя принимать за последнюю истину и которая нуждается в постоянной проверке и коррекциях.
3. Остается идти *третьим путем*, погружаясь в китайскую цивилизацию, изучая язык, историю, философию, обычаи, обряды, искусство, политику, то есть общество в целом, пытаться выявить имманентно присущие ей закономерности на основе социологических и антропологических методов, стараясь держаться максимально близко к тому, как понимают сами себя сами китайцы, но не упуская из виду дистанцию, необходимую для коррекции социального самосознания (коллективного сознания, по Дюркгейму) с общим процессом его исторических изменений, династических, религиозных и географических версий и альтернатив.

Метод М. Гранэ в отношении Китая во многом схож с методом Анри Корбена (1903—1978) при его глубинном изучении иранской и иранско-исламской цивилизации, который он сам назвал «феноменологией религии»[1]. Невозможно корректно описать самосознание общества, если заведомо считать, что все, во что оно верит, является «невежественными предрассудками» и «пустыми химерами». Понять Китай можно, лишь встав на позицию китайца, лишь согласившись заведомо доверять тому, *как* он видит мир и какой мир он таким своим видением *конституирует*. Как Корбен, изучавший иранский шиизм, говорил о себе: «мы, шииты», Марсель Гранэ вполне мог бы сказать о себе: «мы, китайцы», совершенно не собираясь при этом безвозвратно менять свою идентичность с европейской на китайскую. Но

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации; *Он же.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

при изучении китайской идентичности — на время и в соответствии с особыми вполне конкретными антропологическими и социологическими техниками — о европейской (или о русской в нашем случае) необходимо забыть, чтобы позднее (при желании) к ней вернуться, но уже будучи обогащенными радикально новым и заранее непредставимым цивилизационным и даже экзистенциальным опытом.

Марсель Гранэ сочетает в своем подходе холистскую социологию школы Дюркгейма и методы «школы анналов», что приводит к представлению об обществе как о *цельном явлении* и об изменениях его структуры на протяжении длительных исторических периодов в процессе континуальных и постепенных мутаций, а не через различные строго дисконтинуальные периоды, с которыми обычно оперируют конвенциональные исторические хроники. Основы этого метода подробно обосновал Фернан Бродель с опорой на свой знаменитый концепт «long durée»[1].

Гранэ посвятил Китаю целый ряд фундаментальных работ: «Праздники и песни древних китайцев»[2], «Религия китайцев»[3], «Танцы и легенды древнего Китая»[4], «Социологические этюды о Китае»[5] и два обобщающих и наиболее важных труда «Китайская цивилизация»[6] и «Китайская мысль»[7].

А. де Пувурвиль и традиционалисты

Помимо Гранэ существенный вклад в постижение китайской цивилизации внес Жорж-Альбер Пюйо де Пувурвиль (1862 – 1939), писавший под именем Матжиои, изучивший китайскую цивилизацию изнутри и долгие годы проведший в Китае. Пувурвиль-Матжиои добился инициации в даосскую традицию у китайского учителя и передал полученное знание в своих трудах, посвященных китайской метафизике — «Рациональный путь»[8] и «Метафизический путь»[9],

---

[1] *Braudel F.* Écrits sur l'histoire. P.: Arthaud, 1990; см. также: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

[2] *Granet M.* Fêtes et chansons anciennes de la Chine. P.: Albin Michel, 1982.

[3] *Granet M.* La Religion des Chinois. P.: Albin Michel, 2010.

[4] *Granet M.* Danses et légendes de la Chine ancienne. P.: Les Presses universitaires de France, 2010.

[5] *Granet M.* Études sociologiques sur la Chine. P.: Les Presses universitaires de France, 1953.

[6] *Гранэ М.* Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2008.

[7] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М.: Алгоритм, 2008.

[8] *Matgioi.* La Voie Rationnelle. P.: Les Éditions Traditionnelles, 2003.

[9] *Matgioi.* La Voie Métaphysique. P.: Les Éditions Traditionnelles, 1991 (рус. перевод: Матжиои. Метафизический путь. СПб.: Владимир Даль, 2014).

а также в других книгах: «Империя Середины»[1], «Китай эрудитов»[2] и переводах «Да дэ цзин»[3] Лао-цзы и «Дух желтой расы»[4] Куанджу. Перевод на итальянский «Дао дэ цзин» сделал другой выдающийся традиционалист Юлиус Эвола (1898 – 1974)[5].

Сам Пувурвиль так формулировал свою цель:

> Я должен попытаться открыть западному двадцатому столетию это сокровище, скрываемое уже пять тысячелетий и неведомое даже для некоторых его хранителей. Но вначале я хочу установить главные признаки этой традиции, благодаря которым она и является первой и, следовательно, истинной Традицией, и главным образом определить посредством тех доступных человеку осязаемых доказательств, которые оставили нам ее авторы, каким образом памятники этой традиции восходят к той эпохе, когда в лесах, покрывавших тогда Европу и даже запад Азии, волки и медведи почти не отличались от людей, облаченных, как и они, в шкуры и пожиравших грубую плоть[6].

Тем самым Матжиои подчеркивает, что считает китайскую традицию древнейшей и изначальной (подобно тому, как другие традиционалисты — например, Генон и Кумарасвами — считали Примордиальной Традицией индуизм[7]). При этом он не просто пытается доказать, что она сопоставима с европейской, но, как видно из этого отрывка, убежден, что она по своей полноте, глубине и древности превосходит европейскую культуру в целом, не говоря уже о европейской культуре Нового времени, которую традиционалисты единодушно считали вырождением и упадком.

Альбер де Пувурвиль был близок к Рене Генону (1886 – 1951), основателю европейского традиционализма, и являлся одним из главных источников знакомства Генона с китайской традицией. Сам Генон посвятил китайской метафизике фундаментальный труд «Великая Триада»[8], во многом основываясь именно на идеях Матжиои.

---

[1] *Matgioi.* L'Empire du Milieu. P.: Schlercher frère, 1900.

[2] *Matgioi.* La Chine des Lettrés. P.: Librairie Hermétique, 1910.

[3] Le Tao de Laotseu, traduit du chinois par Matgioi. Milano: Arché, 2004.

[4] L'esprit des races jaunes. Le Traité des Influences errantes de Quangdzu, traduit du chinois par Matgioi. P.: Bibliothèque de la Haute Science, 1896.

[5] *Evola J.* Tao te Ching di Lao-tze. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997. Другие тексты Эволы о даосизме собраны в небольшой брошюре «Даосизм»; *Evola J.* Taoism. Roma: Fondazione Julius Evola, 1988.

[6] *Матжиои.* Метафизический путь. С. 41 – 42.

[7] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[8] *Guénon R.* La Grande Triade. P.: Gallimard, 1957 (рус. перевод: *Генон Р.* Великая Триада. М.: Беловодье, 2010).

Работы Матжиои и Генона важны тем, что подходят к китайской метафизике изнутри, принимая религиозную точку зрения даосской традиции — в той мере, в какой это доступно людям европейской культуры.

Важные сведения о китайской духовной традиции содержатся в работах историка религий и автора, близкого к традиционализму, Мирчи Элиаде (1907 — 1986), в частности, в его труде «Азиатская алхимия»[1], где значительное место отводится китайской традиции.

Ханьский горизонт: люди Млечного Пути

Как и в случае любого народа при рассмотрении китайцев трудно окончательно определить, какой пласт идентичности, всегда с необходимостью многослойной и диалектически меняющейся со временем в своих пропорциях, нам следует взять за точку отсчета. Безусловно, мы имеем дело с цивилизацией, а значит, с формализованным и отрефлексированным Логосом, воплощенном в философии, традиции, культуре, политике, искусстве. Китайская цивилизация еще в древности достигла своего полного раскрытия, то есть Ausdruck-стадии (по терминологии Л. Фробениуса[2]). Этот Логос мы можем изучать, разбирать и комментировать, в свою очередь исследуя и систематизируя его элементы и его пласты. Само по себе это уже представляет собой чрезвычайно сложную задачу, поскольку китайская цивилизация имела несколько принципиальных фаз, в которых происходили качественные семантические сдвиги, а следовательно, в основополагающую парадигму китайского Логоса вносились существенные коррекции.

Как мы показали в томе «Ноомахии», посвященном геософии[3], Логос цивилизации представляет собой самый высокий слой ее становления — от «засева» принципиальными вертикальными Логосами (Аполлон, Дионис, Кибела), до всходов и урожая в форме культуры. Логос — это последняя стадия, когда созревшие колосья культуры пожинаются в ходе завершающей стадии аграрного цикла. В основании же цивилизации лежит культурный или экзистенциальный горизонт, Dasein (в нашем случае китайский Dasein). Он предшествует оформлению цивилизации, но в то же время является его семантической основой. Именно Dasein *как экзистенциально понятый народ, как экзистирующий народ* (а это экзистирование предполагает историю, то есть время) и предопределяет структуры

[1] *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

[3] Там же.

Логоса, на нем основанные[1]. Поэтому изучать китайскую цивилизацию следует с постоянным учетом того экзистенциального основания, на котором она возведена.

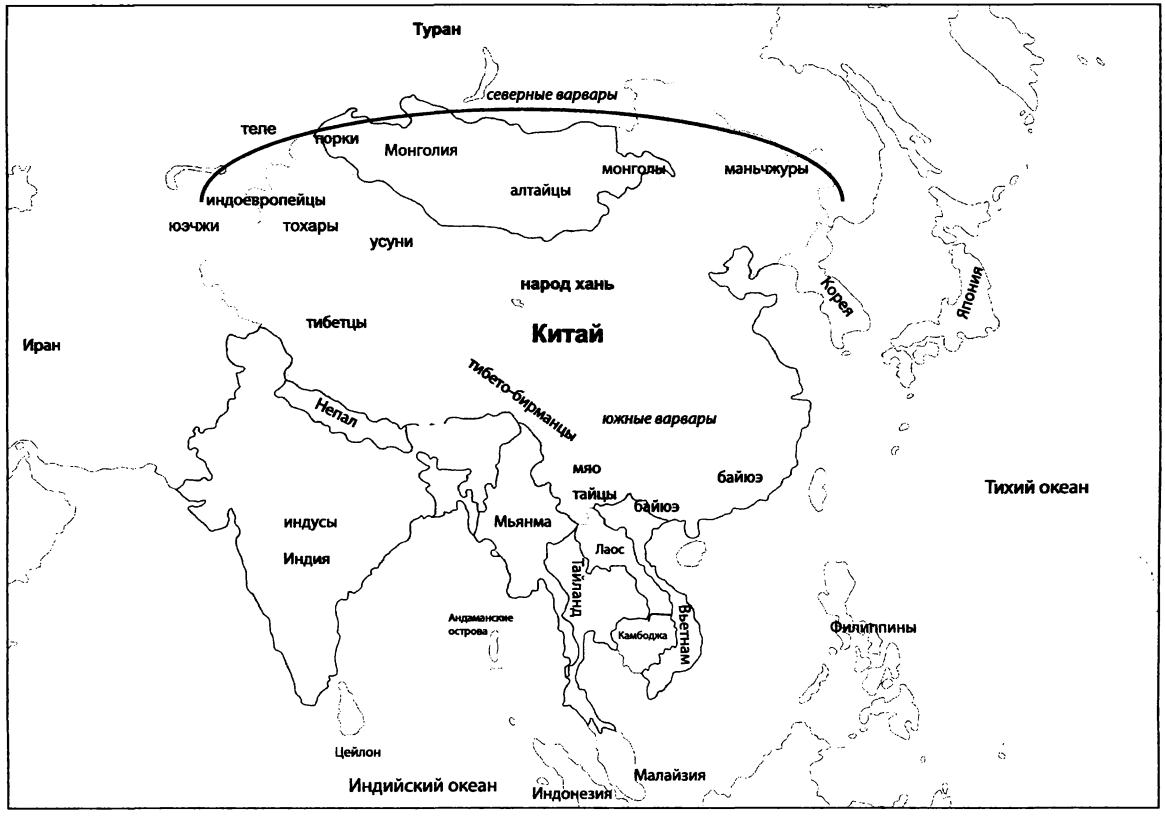
Но чтобы корректно рассматривать и интерпретировать китайский историал, то есть формы исторического бытия народа, необходимо выделить *основной горизонт*, который и будет выступать как *семантическая ось*, взятая за точку отсчета. Это всегда требует выбора, поскольку каждый горизонт в свою очередь является сложным и составным, поскольку в нем соучаствуют сразу несколько под-горизонтов или слоев, причем часто с различными и разновекторными ноологическими ориентациями. Поэтому с самого начала мы должны сделать выбор, признав за главный экзистенциальный стержень какой-то один Dasein, который и будет «субъектом» данного историала. В случае китайского горизонта этой осью следует считать *хань* как народ, воплотивший себя в китайский Логос, построивший цивилизацию, Империю и свой особый китайский мир.

Хотя народ хань появляется как самоназвание лишь вместе с династией Хань[2] (206 до Р.Х. — 220 по Р.Х.), сменившей кратковременную династию Цинь, когда произошло объединение китайских территорий. Название «хань» (китайское 漢) дословно означает Млечный Путь, что указывает на символическую связь ханьской идентичности с небом и с циклическим движением. В эпохи Цинь и Хань различные племена, населявшие территорию Китая и относившиеся преимущественно к сино-тибетской языковой группе, стали осознавать свое единство — культурное, историческое, религиозное и т.д. При этом очевидно, что определенное единство традиции с необходимостью было характерно и для более ранних форм племенных объединений — в эпохи Чжоу и древнейшие периоды, память о которых запечатлена в мифах и преданиях.

В любом случае именно народ хань, ханьцев, следует в широком смысле взять за основной полюс китайского историала. Ранние стадии ханьского историала мы можем определить как протоханьцев, а позднее ханьская идентичность начинает распространяться на соседние горизонты как внутри Китая, так и за его пределами, включая в свой состав Dasein иных этнических и культурных групп. Но на всех этапах мы имеем дело *с семантическим целым*, которое является преобладающим и доминантным в пространстве китайской истории и китайской географии. *Ханьцы — субъект китайской цивилизации*, и именно они могут считаться главными носителями

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2015.

[2] Возможно, название династии Хань берет свое начало от реки Ханьшуй, протекающей в Центральном Китае.



Пространство Китая и горизонты народов

результирующего Логоса, ноологическую природу которого нам и предстоит выяснить в ходе нашего исследования.

Поэтому феноменологическую формулу, которой мы руководствуемся, следует уточнить: перейдя от «мы, китайцы» к «мы, ханьцы», что отразит наше намерение солидаризоваться с ханьским Dasein'ом при реконструкции китайского историала и посмотреть его глазами на историю, мифологию, политику и религию Китая.

Глава 2. Народ Китая и его структуры

Прародина китайцев

Истоки китайской цивилизации уходят в глубокую древность, сведения о которой представляют либо разрозненные и с трудом поддающиеся систематическому осмыслению археологические фрагменты, либо мифы, нуждающиеся в корректной интерпретации, которую подчас не так просто осуществить.

Китайские историки утверждают, что китайская цивилизация в бассейнах рек Хуанхэ и Янцзы насчитывает более 5000 лет, при этом археологические данные и хроники достоверно фиксируют период начиная с середины II тысячелетия до Р.Х. Показательно, что тот же самый период соответствует достоверному появлению трех других древних и чрезвычайно развитых цивилизаций — греческой (средиземноморской)[1], иранской[2] и индийской[3], в основании которых, однако, в отличие от Китая, было ядро индоевропейских кочевников, пришедших из Центральной Азии[4], тогда как ядром китайской цивилизации стал неиндоевропейский этнос «*хань*».

Откуда пришли на территории современного Китая предки ханьцев и кем они были по своему этническому составу, достоверно определить невозможно, а гипотезы, существующие на сей счет, слишком противоречивы или экстравагантны, чтобы остановиться на какой-то одной из них. Очевидно только, что прямые предки китайцев-хань поселились на берегах Хуанхэ в северной части Китая.

Великий китайский историк Ханьской эпохи Сыма Цянь (ок. 145 — ок. 86 до Р.Х.) в своем фундаментальном для классического китайского историала «Ши-цзи» («Исторические записки»[5]) называет эпохой правления Желтого Императора, мифического первопредка ханьцев 2698 — 2599 до Р.Х., что не подлежит никакой

---

[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.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[5] *Сыма Цянь.* Исторические записки: В 9 т. М.: Наука; Восточная литература, 1972 — 2010.

верификации и должно быть принято как хронологическая веха исторического осмысления китайцами самих себя (с учетом идеологических интересов правящей в эпоху Сыма Цяня династии).

Современные историки выдвинули несколько гипотез о том, какие народы могли быть прямыми предшественниками ханьцев с точки зрения языка и культуры, и где могла располагаться их прародина. С лингвистической точки зрения достоверно реконструируется сино-тибетская языковая общность, которая включала в себя как предков ханьцев, так и народы тибето-бирманской группы. При этом китайский язык в этой общности существует наряду с тибетским, бирманским, качинским и языком лушей, а также с языками малых народов лепча и киранти.

В отношении прародины этой группы однозначного мнения не существует. Ряд историков и лингвистов конца XIX—начала XX века (например, Т. де ла Купри[1], Ч.Дж. Болл[2] или Э.Т. Уильямс[3]) выдвинули гипотезу о том, что предки китайцев, а также других народов сино-тибетской семьи могли сформироваться на территории Северного Междуречья и, более конкретно, в горах Загроса. Более того, было выдвинуто предположение о древнем родстве сино-тибетцев с шумерами, включая общие истоки шумерской и китайской письменности. Следы протокитайцев были найдены в Эламе. Из этой прародины в Загросе (или Эламе) китайцы двинулись в Среднюю Азию и дальше к востоку, пройдя по территории цивилизаций Хараппа и Мохенджо-Даро, также имеющих некоторые черты, позволяющие, согласно сторонникам этой версии, сближать их с китайской. Однако эта гипотеза не нашла широкой поддержки, а ее критики указывали на слабость аргументации и случайность и недостаточность приводимых в ее поддержку фактов.

С другой стороны, нечто аналогичное уже во второй половине XX века утверждали сторонники компаративистской лингвистики (С.А. Старостин[4], Дж. Бенгстон[5], М. Рулен[6] и т.д.), заявившие о вероятном родстве между кавказскими и сино-тибетскими языками, что привело к созданию сино-кавказской теории. Так как кавказские

---

[1] *Couperie T. de la.* Early history of the Chinese civilisation. L.: E. Vaton, 1880.

[2] *Ball Ch.J.* Chinese and Sumerian. L.: Oxford University Press, 1913.

[3] *Williams E. T.* The origines of the Chinese// American Journal of Physical Anthropology. Vol. I. No. 1. January—March, 1918. P. 183—211.

[4] *Старостин С.А.* Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989.

[5] *Bengtson J.D.* Caucasian and Sino-Tibetan: A Hypothesis of S. A. Starostin //General Linguistics 36.1/2. 1998.

[6] *Ruhlen M.* On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

народы[1] формировались именно в этом регионе, то и историко-географические факторы этой версии не противоречили. Кроме того, поиск дальнейших параллелей в контексте ностратической теории приводил ряд компаративистов к сближению гипотетической синокавказской семьи с языками индейцев Северной Америки на-дене, языком басков, енисейскими языками (арины, ассаны, кеты, котты, пумпоколы и юги) и народом бурушасков (Пакистан).

Однако эти теории не имеют достаточных подтверждений, чтобы принимать их за достоверные. Сами же китайцы убеждены, что их народ существовал на территории Китая изначально, и никаких следов в их традиции, указывающих на воспоминания о древней прародине, мы не встречаем.

Этносоциология китайской цивилизации: ханьское крестьянство и туранские кочевники

То, что мы более или менее достоверно знаем о древнейших периодах истории Китая, позволяет нам осуществить этносоциологическую реконструкцию[2] ее изначальных протоисторических форм, с учетом того, что позднейшие формы должны представлять собой продукты эволюции какой-то изначальной устойчивой структуры, добавляющей новые элементы и отодвигающей на задний план некоторые из старых при сохранении неизменными общих пропорций, которые и составляют ядро цивилизации, позволяющее говорить о преемственности и идентичности сквозь долгие периоды времени.

Китайская цивилизация в доисторический период была преимущественно *крестьянской*, и это было и остается *культурной доминантой Китая. Оседлое аграрное общество тотально преобладает надо всеми остальными типами социальной организации и предопределяет семантическую структуру Китая начиная с древнейших времен.* Предки ханьцев были крестьянами. То, что мы называем «цивилизацией Деметры»[3], прирученной, окультуренной и освоенной перед лицом небесного солнечного начала Земли, земли как *обрабатываемого поля,* как пространства, вынесенного из примордиального хаоса и помещенного в структуру всеобщего порядка, полностью применимо к народу хань. Именно этот оседло-аграрный стиль предопределяет контекст всего китайского историала до настоящего времени. Мы имеем дело с *аграрной цивилизацией*, где

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] *Дугин А.Г.* Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

сельскохозяйственный труд составляет основу экономики, а также предопределяет структуры мифа, религии, обряда, политики, и даже философии и метафизики.

При этом с самой глубокой древности мы встречаем не просто аграрные коллективы, но и присутствие (изначально кочевой) *военной аристократии*, чьи следы мы видим в развитом скотоводстве (крупный рогатый скот),—в частности, в использовании волов и тяжелого железного плуга при пахоте, одомашненных лошадей,—в распространении колесниц и, соответственно, в наличии военных общин и форм иерархической государственности или протогосударственности. Соответственно, как обязательное сопровождающее эти признаки явление, мы имеем дело с *патриархальной организацией семьи и права*. В исторический период источник и характер этого воинского начала прозрачно фиксируется: его носителем выступают *кочевые народы Турана* (севера по отношению к Китаю), откуда волна за волной в Китай врываются племена кочевников-скотоводов, устанавливающих при определенных обстоятельствах свои династии[1]. Нельзя исключить, что в самих истоках китайской цивилизации лежит точно такой же многократно повторявшийся в истории сценарий: оседлое аграрное общество (относительно миролюбивое—точнее, сакрально миролюбивое, *осознающее* себя «миролюбивым», даже если оно таковым не является) служит основанием и культурной (религиозной, политической, сословной, языковой и т.д.) доминантой, а иерархическая надстройка, правящая элита, состоит из туранских евразийских кочевников, привносящих новые воинственные элементы, этику кочевого быта, практики скотоводства, постепенно растворяющихся в преобладающей среде, ассимилирующихся и исчезающих, сменяющихся новыми «свежими» ордами евразийского севера. Так как Туран был в значительной степени населен индоевропейскими кочевыми народами, до начала I тысячелетия по Р.Х. доминировавшими на территории Северо-Восточной Евразии, то не исключено, что изначальные представители древнекитайской доисторической военной аристократии были *индоевропейцами*. Индоевропейцы тохары и усуни жили на территории Таримского бассейна (Синьцзян) и современной провинции Ганьсу в эпоху династии Хань, что могло аффектировать этногенез китайцев северо-запада и севера. Однако если индоевропейский момент является в высшей степени гипотетическим и в любом случае явно не преобладающим, что радикально отличает китайскую

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

цивилизацию от средиземноморской, иранской или индийской, то туранский фактор, напротив, не подлежит сомнению. А это значит, что при всем принципиальном различии китайского Логоса и Логоса Турана, более того, при их практически *полярной оппозиции*, составляющей важную часть идентичности как тех, так и других, в истории Китая наложение туранского элемента (агрессивная кочевая скотоводческая воинственная аристократия) на миролюбивое и трудовое/созерцательное аграрное население является этносоциологическим фактом, хотя часто ускользающим от классического *ханьского историала*, смотрящего на север (Туран) глазами цивилизации Деметры и старающегося не замечать его или реинтерпретировать в своей собственной системе координат. Этносоциология[1] фиксирует наличие государственности — как в зачаточных, так и в развитых формах — *только* там, где есть наложение общества кочевников на общество крестьян, составляющих основу социальной стратификации и двух фундаментальных каст, сословий, страт — политической элиты (воины, цари, жрецы) и сельских масс.

Позднее, после того, как индоевропейцы перестали быть доминирующими народами Турана, строго эту же функцию стали выполнять в китайской этносоциологии алтайские народы — монголы, тюрки, маньчжуры[2]. Такое положение сохранялось вплоть до конца имперского Китая, который рухнул вместе с правящей — маньчжурской! — династией Цин в 1912 году.

Этносы и культуры Китая: Север и Юг

Большинство населения Китая может быть разделено на аграрные зоны Северного Китая и аграрные зоны Южного Китая, где преобладают народы, которые также практиковали издревле земледелие, но преимущественно мотыжного типа без использования крупного рогатого скота. Это говорит об их меньшей степени включенности в смешанный тип общества с ярко выраженной военной аристократией, характерный для ханьцев.

Хотя ханьцы сегодня составляют подавляющее большинство населения всего Китая и выступают этнокультурной доминантой, мы можем распознать следы и других важных этносоциологических групп, которые некогда были *вторым полюсом* китайской цивилизации. Можно обобщенно назвать их «народами Юга» или «горизонтом Южного Китая», хотя их присутствие встречается и на за-

[1] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

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

паде Китая, и на востоке, и в центральных районах. Сами китайцы обобщенно называли их «южными варварами» (наньмань, 南蠻). Некогда они населяли обширные территории к югу от ханьского ядра. Южное ядро древних китайцев состояло из нескольких этнических групп:

- мяо[1] (включая собственно мяо, яо[2], шэ и т.д.),
- тай-кадайцев,
- бирмано-тибетцев,
- мон-кхмеров — в частности, вьетов (байюэ) и т.д.

Народы этих групп распространены в южных провинциях Сычуань, Юньнань, Гуйчжоу и Гуанси. Народы мяо говорят на языке мяо или хмонг, входящем в более общую группу языков мяо-яо (хмонг-мьен). Древние китайцы часто называли «мяо» всех «южных варваров», наньмань, хотя в современной классификации к ним относится только одна из этнических групп, проживавшая на юге Китая с глубокой древности и постепенно смещавшаяся все более и более к югу.

Народы Южного Китая, за исключением бирмано-тибетцев, входящих в общую сино-тибетскую семью языков, имеют *австронезийское* (протомалайцы) или *австроазиатское* (мон-кхмеры) происхождение. Вопрос о принадлежности тай-кадайской и хмонг-мьенской группы языков сегодня остается открытым: тай-кадайские языки иногда включаются в австронезийскую семью[3], а в некоторых классификациях — в сино-тибетскую[4], тогда как языки хмонгов и мьенов (мяо-яо) считаются изолированной линией[5] (ранее их относили к сино-тибетской семье). В целом эти народы Южного Китая являются частью особого культурного типа, единого горизонта, охватывающего практически все пространство Южной Азии и Океании. Это прекрасно вписывается в реконструкцию древнейших цивилизационных процессов в Юго-Восточной Азии, с которыми мы сталкиваемся при исследовании цивилизации Индии (в ее дуализме Арьяварта/Дравида[6]) и при разборе малайской культуры[7].

---

[1] «Мяо» — название, данное этим народам китайцами. Сами себя они идентифицируют как хмонги.

[2] Другое название народа яо — мьены.

[3] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots. New Haven: HRAF Press, 1975.

[4] *Shafer R.* Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1–2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957–1963.

[5] *Ratliff M.* Hmong-Mien-language history. Canberra, Australia: Pacific Linguistics, 2010.

[6] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[7] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски. М.: Академический проект, 2018.

Одним из полюсов неханьского населения являются народы *тибето-бирманской* группы, этнически и лингвистически родственные тибетцам. Они населяют западные области Китая, а также некоторые южные и центральные районы, но их основная часть локализована на юго-западе, в областях, пограничных с Тибетом[1]. Одной из самых больших этнических групп, относящихся к этой семье, являются народы *лоло*[2]. В свою очередь народы лоло делятся на северную (народы и, насу и нусу), центральную (лаху, лису, лифо, мича и т.д.), южную (акха, хани, сила, бису, пьен, пиё, мпи, фолу, угонг и т.д.) и юго-восточную (нису, пхула, сани, ажа, хлула, муцзи, пхова и т.д.) ветви[3]. На языки лоло большое влияние оказали австроазиатские языки соседних народов (мон-кхмеров). Отдельной ветвью являются народы наси, подчас сохранившие чрезвычайно архаические формы жизни (так, у народа мосо до настоящего времени сохранились элементы матриархата). Бирманцы (бамара) сегодня составляют основное население государства Мьянма (Бирма). Их предками были кяны, спустившиеся на юг Китая и еще южнее на территорию Бирмы под давлением ханьцев. До народа бамара на территории Бирмы находилось государство Пью, народ которого также относился к тибето-бирманской группе.

Некогда лингвисты считали ханьский язык, язык мяо-яо и тибето-бирманские языки ответвлениями общей сино-тибетской семьи, но позднее группа мяо-яо стала выделяться в отдельную категорию. Народы *мяо* (хмонги и мьены) живут на юге Китая и в Центральном Китае рядом с бирманцами, тай-кадайцами и мон-кхмерскими группами (прежде всего вьетами), но представляют собой отдельный полюс как в культурном, так и в лингвистическом смысле.

Еще одной этнолингвистической семьей, представленной на юге Китая и в Индокитае, является *тай-кадайская*, где преобладают носители тайских языков. Тайцы живут как в Китае, так и в некоторых областях Индии, но более всего распространены в Таиланде, Лаосе, Мьянме, Вьетнаме и Камбодже. В Таиланде и Лаосе народы тай и лао, относящиеся к этой группе, являются наиболее многочисленными. В Китае живут преимущественно народы, говорящие на языках, относящихся к северо-восточной ветви тайской группы. Самым крупным этносом этой группы являются чжуаны. Большин-

---

[1] На вопросе тибето-бирманской идентичности и на отличиях от этой группы в целом тибетской цивилизации мы останавливаемся в другом томе «Ноомахии». См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Иногда языки народа лоло называются группой нгви или нисо, а также языками народа и.

[3] *Bradley D.* Proto-Loloish. L.: Curzon Press, 1979.

ство чжуанов в настоящее время проживают в Гуанси-Чжуанском автономном районе, провинциях Юньнань и Гуандун. В настоящее время это самое крупное этническое меньшинство в Китае. Тайцы, как тибето-бирманцы и народы мяо-яо, практикуют архаические формы мотыжного земледелия.

На юго-востоке Китая в древности жили народы, называвшиеся китайцами «*байюэ*». Население севера Вьетнама (потомки народов байюэ), отчасти Таиланда и Лаоса относится к этой группе. Вьетнамцы, в свою очередь, входят в состав мон-кхмерской группы языков, на которых говорит большинство населения Камбоджи, определенная часть Бирмы, Таиланда и Лаоса. Кроме вьетов, в Южном Китае мы встречаем и другие ветви мон-кхмеров — прежде всего народы ва и палаунги, образующие языковую группу палаунг-ва.

Неханьское население юга Древнего Китая, некогда представлявшее часть огромного *австронезийско-австроазиатского горизонта*, с одной стороны, и тибето-бирманского культурного пространства, с другой (хмонг-мьенов и в некоторых классификациях тай-кадайцев можно рассматривать как отдельную, но чрезвычайно близкую культурную форму), было отчасти ассимилировано китайцами, а отчасти вытеснено на периферию ханьского мира, где прямые потомки «южных варваров» сохранили свою идентичность и создали самостоятельные политические образования — прежде всего в Индокитае (Мьянма, Таиланд, Лаос, Камбоджа, Вьетнам).

С этносоциологической точки зрения четыре основные неханьские группы Южного Китая — мяо, тибето-бирманцы, тайцы и монкхмеры (вьеты и народы палаунг-ва) — относятся к одному типу: это оседлые земледельческие народы, не использующие плуга и крупный скот для пахоты. Изначальная иерархия этих обществ традиционно состоит из землевладельцев, полузависимых крестьян и рабов, то есть строится вокруг аграрной деятельности на основе более или менее централизованных общин, но без наличия ярких тенденций, направленных на более масштабную и дифференцированную цивилизацию и создание централизованных государств. Южный Китай также представляет собой цивилизацию Деметры, как и Северный, но только в отличие от Северного Китая здесь слабее выражена воля к построению политического единства в форме государства или Империи, а также социальная стратификация. Кроме того, в зачаточном состоянии находится класс профессиональных воинов. Но такое положение дел характерно именно для Южного Китая, где функции государственной вертикали и стратифицированной культуры взяли на себя ханьцы. В таких условиях народы Южного Китая представляют собой аграрный слой, подчас включая даже архаические общины

охотников и собирателей. Однако картина существенно меняется тогда, когда эти народы проникают на территорию Индокитая и выходят в той или иной степени из-под прямого китайского влияния. В этом случае мы видим, как у них пробуждается воля к политической вертикали, что можно объяснять как полученной от китайцев миссией, так и влиянием иных факторов — прежде всего индуизма и буддизма. Можно допустить, что у народов Южного Китая до прихода ханьцев существовали и более дифференцированные общества и государства (об этом сохранились многочисленные предания и мифы), но позднее доминантная политическая форма была заменена на ханьскую (китайская Империя), а этнокультурная идентичность сохранилась у этих народов в сочетании с крестьянским бытом. Более высокие уровни стратификации были заполнены китайцами.

К северу от ханьцев мы встречаем следы индоевропейцев (Таримский бассейн, некогда населенный тохарами, и Ганьсу, где преобладали индоевропейцы усуни[1]), алтайцев (тюрок-уйгуров в Синьцзяне, монголов во Внутренней Монголии, маньчжуров в Китайской Маньчжурии[2]), а также особый народ тибетцев, относящийся к тибетобирманской группе, но сложившийся под определяющим влиянием индоевропейского — иранского и буддистского — начала[3]. Именно эти — туранские! — влияния, вероятно, и отличают северных китайцев (ханьцев) от южных китайцев, так как туранские кочевые народы при соприкосновении с оседлой аграрной цивилизацией, как правило, создают иерархические общества с ярко выраженными признаками государственности и вертикальной стратификации, где к аграрным слоям добавляются касты военной аристократии и сакральной царской власти, часто сопряженной с исполнением жреческих функций. Позднее сами ханьцы спроецировали эту установившуюся у них самих иерархичность на народы Южного Китая, интегрировав весь горизонт «южных варваров» в единую структуру Империи.

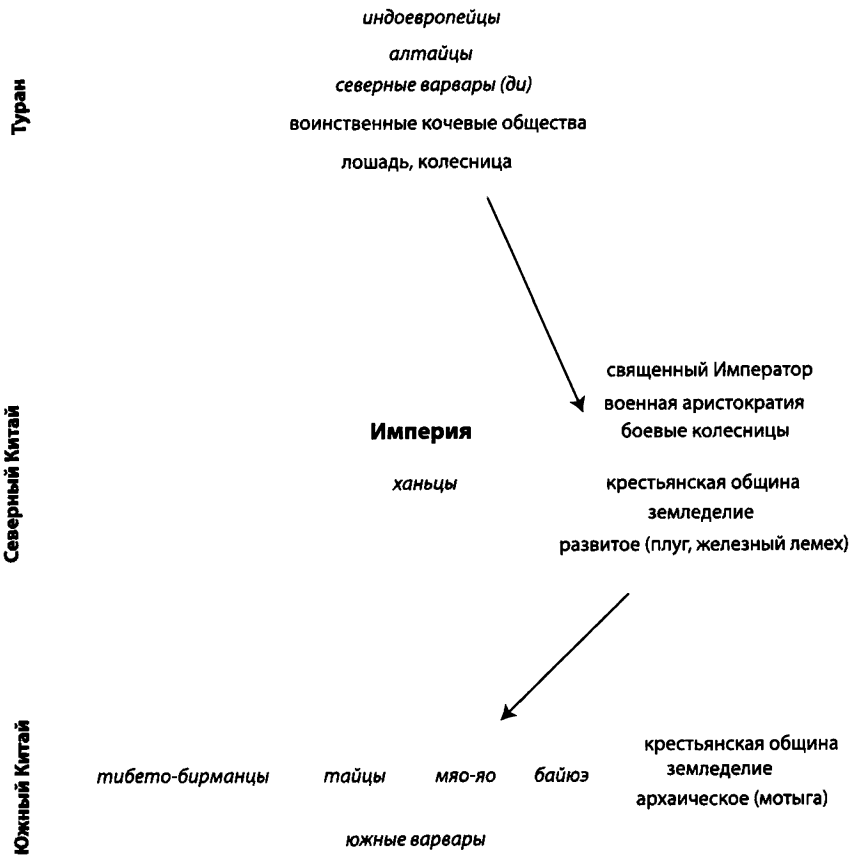
Шаманы и кузнецы

Еще одним показательным моментом этносоциологической структуры Китая является наличие остаточных зон с преобладанием обществ охотников и собирателей, которые некогда располагались по периферии Китая — на западе в Тибете, на севере в Маньчжурии, в регионах Южного Китая, но в древности явно имевшие гораздо

[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.

[3] Там же.



Этносоциологическая структура Китая

более широкий ареал обитания, сужавшийся по мере распространения ханьской цивилизации с севера и отступавший к югу и в труднодоступные горные местности.

В описании народов байюэ, предков вьетов, также преобладают черты, связанные с практиками охоты, рыболовства и собирательства — отсутствие деревень, луков и стрел, обитание в землянках и переносных бамбуковых хижинах и т.д.

Для народов охотников и собирателей, преимущественно живущих за счет охоты, характерны типичные шаманские практики, яв-

ные признаки которых можно найти и в аграрных обществах Древнего Китая. Является ли шаманизм следом доаграрного прошлого китайских народов или продуктом влияния соседних архаических культур, достоверно определить невозможно, тем более что антропологи, в частности, исследовавший эвенков С.М. Широкогоров (1887—1939)[1], приводят многочисленные примеры усиления шаманизма по мере архаизации отдельных обществ, переходящих от аграрного производства к кочевому охотничьему образу жизни.

Этот шаманский пласт был актуализирован в эпоху правления чжурчжэней (Цзинь) и маньчжуров (Цин), когда на основании архаических шаманских культов были разработаны учения и обрядовые комплексы имперского шаманизма. Однако шаманистские практики можно обнаружить и в традициях самих ханьцев, и ряд из них вошли в более развитые догматически и философски структуры даосизма, конфуцианства и буддизма.

Еще одним важным моментом китайской культуры, повлиявшим на ее фундаментальную структуру, является *металлургия*. Структура технологического процесса получения железа и литья настолько глубоко аффектировала сознание китайского общества, что повлияла на концепцию пяти стихий, лежащую в самой основе китайского мировоззрения. Четвертым элементом китайской теории элементов является металл, и процессы его плавки мыслятся как парадигма важнейших космологических, циклических и онтологических изменений. Среди других обществ именно китайское более всего внимания уделяло трансформации субстанций на основе парадигмы металлургического процесса, что позволяет нам говорить о *алхимическом характере китайской культуры*, использующей металлургические метафоры как в космологии, так и в метафизике (в частности, в контексте даосской алхимии)[2].

Медное литье древние китайцы практиковали еще в период легендарной династии Ся (XXI—XVI века до Р.Х.). С середины I тысячелетия до Р.Х. развивается металлургия на основе выплавки железа. Следы развитого литейного производства мы встречаем в провинциях Хэнань, Шаньдун, Шэньси и Цзянсу. Металлургия была тесно связана и с развитием земледелия в Северном Китае, что отразилось в широком распространении железного плуга. Кроме того, литье способствовало развитию вооружений и конской упряжи. Все эти элементы тесно связаны между собой — металлургия, использование лошадей и крупного рогатого скота в аграрной практике,

[1] *Широкогоров С.М.* Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2001.

[2] *Элиаде М.* Азиатская алхимия.

создание профессиональной армии, вертикальная стратификация общества, возникновение централизованных политий и первых Империй. Возможно, в Китай железо пришло вместе с кочевниками Турана, так как железо активнее всего разрабатывалось именно индоевропейскими культурами.

Ноология Китая: предварительные гипотезы

Предварительный обзор этносоциологии китайской цивилизации позволяет выдвинуть гипотезы относительно возможной структуры китайского Логоса. Эти гипотезы могут быть как подтверждены, так и скорректированы или даже опровергнуты нашим дальнейшим исследованием, поскольку мы основываемся сейчас лишь на общих моделях ноологии, первичном этносоциологическом обзоре и геософских конструкциях, построенных нами на основании разбора других цивилизаций — соседних с китайской.

С дедуктивной точки зрения мы можем рассмотреть китайский Логос следующим образом. Первое: нам известно, что Логос Турана, как в его индоевропейском[1], так и в его алтайском[2] изданиях представляет собой ярчайшее выражение *Логоса Аполлона*. Таков и сам экзистенциальный горизонт Турана, коренной Dasein Великой Степи. Это предопределяет структуру всех индоевропейских цивилизаций — от Европы и Средиземноморья до Ирана и Индии, а позднее — после того, как туранский завет был передан алтайским народам — и тех культурных и политических форм, которые несли с собой гунны, тюрки, монголы и отчасти маньчжуры. Из того, что мы знаем об отношениях «северных варваров» с оседлыми аграрными китайцами, и из типологии их влияния на оседлые общества в аналогичных условиях (в Средиземноморье, Анатолии, Персии и Индии), можно уже сделать вывод о ноологическом характере их влияния на китайцев (протоханьцев и ханьцев). Это влияние представляло собой морфологически *солярный удар*, резкое вторжение *Логоса Аполлона*, качественно трансформирующее структуры аграрной *цивилизации Деметры*. Но при этом в отличие от Анатолии, Ирана, Афганистана и Индии туранцы так и не стали языковой и этнической доминантой китайской цивилизации, которая сохранила особый стиль, язык, письменность и культуру, несмотря на многократные захваты высшей власти представителями туранских обществ и даже на многовековые эпохи доминации туранских династий. Логос Аполлона — по крайней

[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.

мере в его туранском оформлении — так и не стал тотальным фактором Китая, в отличие от того, что в соседних цивилизациях — Индии, Ирана и Средней Азии, а также в значительной степени в горизонте Тибета[1] — он этой тотальностью обладал.

Таким образом, мы фиксируем первый момент предварительной китайской ноологии: со стороны Турана на протяжении всей истории Китая проистекали могущественные аполлонические тенденции, но к окончательной туранизации Китая это не привело. Китайская культура сохраняла свою идентичность на всех этапах. Следовательно, *ханьский субъект* отстаивал свою самобытность и восстанавливал свою идентичность всякий раз, когда сила «северных варваров», захвативших власть в Китае, начинала ослабевать. Это позволяет выдвинуть предположение, что доминантным Логосом Китая Логос Аполлона не является, несмотря на то, что следы его воздействия на китайцев чрезвычайно ярки, и само его влияние во многих случаях явно прослеживается. Можно предположить даже, что именно Логос Аполлона сделал ханьцев ханьцами, предопределив уникальность народа и общества Северного Китая, граничившего с Тураном и его экзистенциальным горизонтом. В то время как в отношении народов и культур Южного Китая это влияние было опосредованным и менее интенсивным.

Вторая гипотеза касается как раз этих народов Южного Китая — «южных варваров» (тибето-бирманцев, тайцев, хмонгов и мон-кхмеров). При рассмотрении отличия собственно тибетцев от других народов тибето-бирманской группы мы заметили бросающийся в глаза ноологический контраст: тибетцы сформировались под определяющим влиянием иранского Логоса и индийского (а также тохарского и среднеазиатского) буддизма, а кроме того, буддистская традиция была у тибетцев общей с туранской культурой аполлонических монголов[2]. Другие же народы этой группы, имеющей с тибетцами общее этническое происхождение, но столь интенсивных и определяющих туранских и иранских влияний на себе не испытавшей, несут в своих обществах многочисленные признаки культуры Великой Матери, что свидетельствует о приоритетном влиянии Логоса Кибелы. Показательно, что в современном Китае существует этнос мосо, относящийся к лоло-бирманской семье, где по-прежнему сохранился матриархат[3]. Матрилинейность и матрилокальность мы видим и у род-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Там же.

[3] *Namu Yang E., Mathieu Ch.* Leaving Mother Lake: A Girlhood at the Edge of the World. Boston: Little, Brown, 2003.

ственных мосо народов группы наси[1]. Пример мосо и наси, а также отдельные стороны культуры народов лоло и наиболее архаические мифы Тибета позволяют сделать вывод о распространении матриархата у различных ветвей тибето-бирманской группы, хотя в некоторых случаях он был вытеснен и укрощен патриархальными структурами, а в некоторых смог сохраниться вплоть до настоящего времени.

Нечто аналогичное мы видим в отношении автохтонных народов Индии, обитавших на Индийском субконтиненте до прихода ведических индоевропейцев[2]. Они также были носителями Логоса Кибелы, что мы обнаруживаем и в истоках малайской цивилизации[3]. Так как существуют бесспорные доказательства культурной близости народов мяо и яо к австронезийским обществам, то и в этом случае можно предположить связь с культурой Великой Матери.

У тайцев — и особенно у их довольно архаичной ветви чжуанов, проживающих в Китае, — мы также видим следы матриархальных представлений, проступающих из-под очевидных слоев китайской традиции. Так, чжуаны сохранили элементы древней сакральной традиции называемой «религией Мо»[4] или «шигонгизмом», где женское начало играет важную роль[5]. В ней души людей считаются цветками в саду Великой Матери Молудзиа, почитаются боги гор и гештальт царя-дракона. Характерно, что у чжуанов сохранился развитый институт женского шаманизма. Однако у тайцев и лаосцев Индокитая (Сиам, Лаос), напротив, мы встречаем ярко выраженную патриархальную идентичность и культуру вертикали, подчас противопоставляемую мон-кхмерам, считающихся носителями хтонических культов. Возможно, в случае тайцев мы имеем дело с аналогом трансформации Логоса в аполлоническом ключе, аналогичном тибетцам.

Матриархальные черты мы встречаем и у народов байюэ, предков вьетов, в мифологии и этносоциологии которых преобладают обращения к хтонической и водной стихии, а также к женскому началу.

---

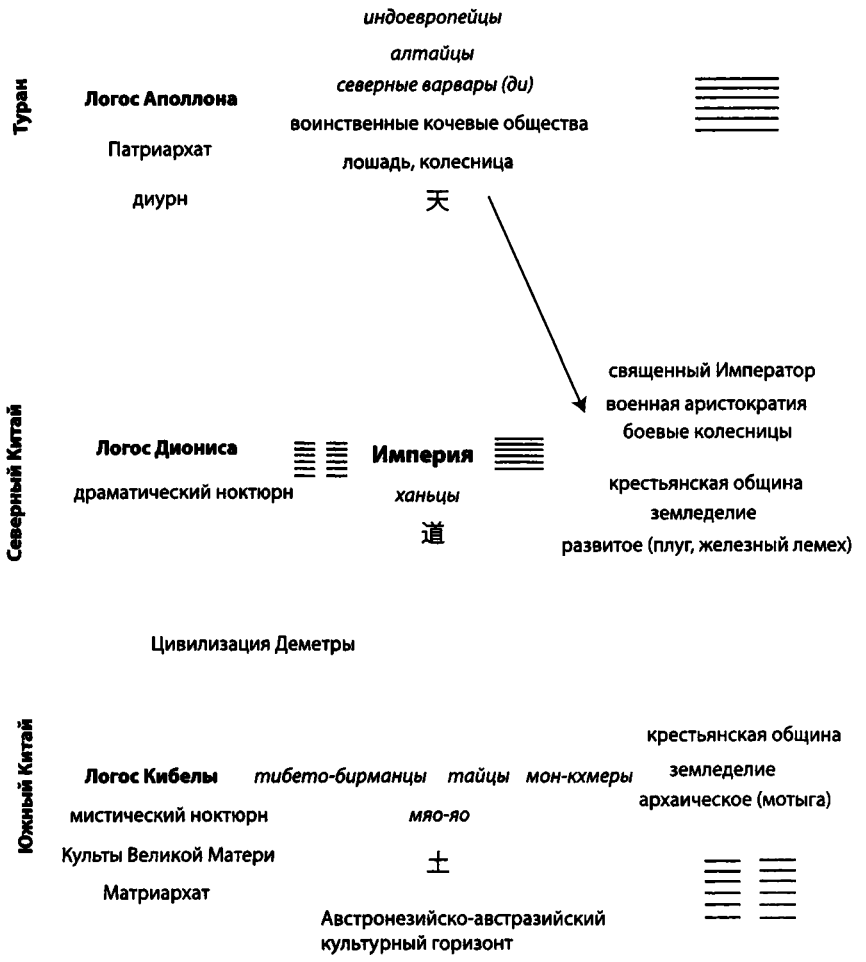
[1] *Oppitz M.* Naxi. Dinge, Mythen, Piktogramme. Zürich: Völkerkundemuseum, 1997.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.

[4] У лолойского народа *и* (носу) существует сходное религиозное течение, называемое Вимо или бимоизмом, от названия жрецов — бимо. Статус жреца бимо является наследственным, а статус жрицы суни — приобретаемым. *Pan Jiao.* The State's Presence in the Religious Revival in the Liangshan Yi Ethnic Area//Religious Revival in Ethnic Areas of China. Asia Research Institute. National University of Singapore, 2011.

[5] *Mo Youzheng.* On the Deities' Relationships in the Shigong Religion of Zhuang Nationality// Journal of Guangxi Teachers Education University. 2011.



Ноологическая структура Китая

Эти соображения позволяют предположить, что горизонт Южного Китая находился под определяющим влиянием Логоса Кибелы, а лучи туранского Аполлона этих областей напрямую не достигали.

В таком случае ханьцы, занимающие — географически и геософски (!) — промежуточное положение между Логосом Аполлона (Туран) и Логосом Кибелы (древние культуры Южного Китая), могут быть соотнесены с *Логосом Диониса,* который, как правило, мы встречаем именно тогда, когда туранские воинственные кочевые общества вступают в интенсивное взаимодействие с аграрными оседлыми культурами, в пространстве Евразии чаще всего примыкающими к зоне Великой Степи с юга. Но в отличие от тех случаев, когда индоевропейцы становятся языковой и этнической доминантой, *в случае ханьцев полного триумфа Турана мы не видим,* и местное население упорно и успешно сохраняет и укрепляет свою идентичность на каждом новом витке китайского историала. Это позволяет предположить, что здесь Логос Диониса оказывается более сильным и самостоятельным, нежели в иных случаях, составляя ядро именно ханьской идентичности, интегрирующей в себя и аполлонический патриархат вертикальных структур туранского диурна, и мистический ноктюрн оседлой аграрной матриархальной цивилизации Южного Китая.

Далее мы посмотрим, до какой степени эти гипотезы окажутся верными и подтвержденными сопоставлением различных факторов, и насколько предположение о том, что доминантным Логосом китайской (ханьской) цивилизации является Логос Диониса, соответствует сущности китайской культуры и ее базовой семантической парадигме.

Таким образом, мы можем дополнить составленную нами схему этносоциологической структуры Китая ноологическим измерением.

Глава 3. Основания китайской метафизики

Культура великой диады: Инь/Ян

Марсель Гранэ в основополагающей работе «Китайская мысль»[1] справедливо указывает на то, что вся китайская культура с древних времен строится вокруг фундаментальной пары Инь/Ян (陰/陽), которая составляет уникальность именно китайской цивилизации и не может быть сведена ни к одной из пар и оппозиций, известных нам из других исторических и культурных контекстов. Неверно заведомо понимать Инь/Ян как сущности, силы, явления, начала или как проекцию натуралистических представлений о женском и мужском поле на более широкое поле — космологическое, метафизическое, социальное, политическое, обрядовое и т.д. Инь/Ян есть ключ к китайской цивилизации, который должен быть помещен в ее контекст, и лишь внутри ее специфических соответствий и структур малопомалу эти имена приобретут свой смысл и свою семантическую определенность. Инь/Ян есть фундамент китайской идентичности, ее основополагающий экзистенциал. Китайцы экзистируют через Инь/Ян, и наоборот, их жизнь, сознание и индивидуальность представляют собой момент тонкой всеобщей динамики, заключенной в этой паре.

Инь/Ян — безусловно пара, и каждый ее член представляет собой полюс, отличный от другого. Иными словами, мы имеем дело с дифференциалом или диадой. Но структура этой диады совершенно специфична.

Во-первых, она является *всеобщей*. Все, с чем мы можем прийти в соприкосновение — в телесных ощущениях, наблюдениях, мыслях, обобщениях, социальных установках, внутренних озарениях, — все это Инь/Ян. Инь/Ян тотально и всегда предшествует феномену, соприсутствует феномену и последует феномену, неизменно разрешающемуся в этой же паре Инь/Ян. Будучи всеобщей парой, Инь/Ян было, есть и будет, то есть включает в себя цепочку времени,

---

[1] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы.

определяя структуру любого цикла. Вне Инь/Ян ничего нет, ничего не может быть.

Во-вторых, эта диада является *динамической*. Это означает, что между Инь и Ян наличествует разница потенциалов, приводящая любое явление в движение. Инь/Ян обязательно есть *перемена* (и, 易), существует через перемену и разрешается в перемене, так как обоюдное наличие Инь и Ян в Инь/Ян делает их единство неустойчивым, драматическим и диалектическим, всякий раз перемещая баланс то в одну, то в другую сторону. Эта внутренняя основополагающая динамика предполагает *фундаментальность ритма.* Инь/Ян не могут быть даны иначе, как ритм. Значит ритм есть доминирующая форма экзистирования.

В-третьих, эта диада является *постоянной*. Вся динамика перемен Инь/Ян не является становлением, поскольку у нее не может быть цели, телеологии. Эта динамика абсолютно циклична, так как Инь/Ян не допускают самостоятельного бытия Инь или Ян, а также ничего за их пределами, что могло быть служить *целью* движения. Движение от Инь к Ян с необходимостью компенсируется движением от Ян к Инь, а за их пределами ничего нет, следовательно, в рамках этой диады заведомо исключена любая поступательность, линейность и накопительность. Отсюда совокупность яростной динамики перемен в сумме дает ноль; появляющееся появляется, чтобы исчезнуть; исчезающее исчезает, чтобы появиться. Ничто не может выйти за рамки, потому что Инь/Ян не рамки. Инь/Ян не относительно, потому что никакого абсолютного вне них не существует. В этом смысле Инь/Ян максимально абсолютно, будучи фундаментально относительным.

В-четвертых, пара Инь/Ян является *комплиментарно эквиполентной*. Инь и Ян противоположны во всем, но не исключают друг друга (как в привативной оппозиции) и не являются градациями друг друга (как в градуальной оппозиции)[1]. Но при этом они и не сходятся друг с другом в непримиримости войны дня и ночи (взаимоисключающая эквиполентность — как в зороастризме), так как их отношения принципиально строятся на взаимодополнении[2]: они не есть целое и не создают совместно целое, они остаются именно Инь/Ян как то, что наличествует на месте целого, что замещает собой целое в ситуации его принципиальной концептуальной невозможности и ненужности. Целое могло бы быть помыслено только в том случае, если бы мы признали Инь/Ян частями или их двойственность продуктом какого-то примордиального расщепления

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

[2] *Генон Р.* Великая Триада. М.: Беловодье, 2010.

и раздвоения (как в Упанишадах Брахман разделяется на мужскую и женскую часть). В китайской традиции нет ничего подобного: ничто ни на что не разделяется, так как вне Инь/Ян нет ни времени, ни пространства.

В-пятых, диада *не онтологична, не феноменологична*. Инь и Ян не суть ни начала, скрытые за завесой феноменов, ни сами феномены. В этом смысле мы не можем привести Инь/Ян (а следовательно, китайскую мысль) ни к платонизму, ни к материализму, ни к феноменологии. Инь/Ян не скрывается за явлениями мира, так как полностью и без остатка открыто; оно не совпадает с данностью, так как предшествует ей; оно не есть явление, так как явление всегда конкретно, а Инь/Ян нельзя поместить ни в какие границы.

В-шестых, эта диада *не дуальна*, так как ее нельзя (и бессмысленно) преодолеть и нельзя расщепить; то есть помыслить Инь можно только через Инь/Ян, и Ян тоже только через Инь/Ян.

В-седьмых, она обязательно *развертывается в гармоничном действии* (тяо хэ調和). То, что мы определяем косой чертой (/) в паре Инь/Ян есть тяо (調), гармония. Сопряжение Инь и Ян не нечто вторичное и добавленное, но есть они сами в их принципиальном ядре, тяо (гармония) — их экзистенциал. Тяо не значит, что они гармонизированы, подстроены друг под друга, это значит, что их соотношение — / — и есть основа всякой гармонии. Не через тяо мы понимаем соотношение Инь и Ян, но через Инь/Ян мы понимаем, что такое гармония, тяо (調). Что касается действия, то и оно не есть применение гармонии, тяо к чему-то внешнему, но составляет сущность гармонии, которая и есть действие; поскольку всякое действие есть гармоничное действие, но лишь в разной степени. Если градуальность отсутствует в структуре, определяющей отношения Инь и Ян в Инь/Ян, то она, напротив, в полной мере наличествует в структуре гармоничного действия — тяо хэ (調和). Всякое действие гармонично, так как всякое действие определяется Инь/Ян, но не всякое действие гармонично (тяо) в одинаковой степени. Гармония, тяо, градуальна. Инь/Ян — нет.

Инь/Ян является кодом Китая. Если мы взвешенно осмыслим, насколько фундаментальным является само понятие оригинальной цивилизации, отличной от всех остальных и способной сохранять идентичность в течение тысячелетий, мы сможем оценить, насколько трудно для понимания и своеобычно Инь/Ян. Если бы это было легко понять, перевести в адекватных терминах на языки иных культур и обществ, сами цивилизации превратились бы в легковесные и почти ничего не значащие условности. Но тогда их устойчивость и их внутренняя мощь были бы необъяснимы, равно как и фасцина-

ция догмами мировых религий, формально представляющими собой подчас довольно простые наборы концептов, которые, будучи взятыми по отдельности, никаким особым смыслом, поражающим воображение, и не наделены. Следовательно, лучше оставить тематику Инь/Ян недосказанной в формате строгих определений и принять ее ускользание от жестких концептуализаций как вызов и приглашение в Китай, а не как ее метафизическую слабость и философскую неразработанность.

Инь/Ян — фундаментал китайской культуры. Мы будем сталкиваться с ним постоянно на всех этапах и во всех эпохах, во всех философиях и во всех религиозных учениях, во всех политических формах и социальных укладах. И по мере этого содержание китайской *великой диады* будет постепенно проясняться само собой.

Китайские стихии

Вторым более конкретным уровнем сетки китайской онтологии после великой диады Инь/Ян является структура пяти стихий (элементов) — у-синь (五行). Эта модель несколько отличается и от принятой в индуистской культуре модели пяти элементов (земля, вода, огонь, воздух, акаша/эфир) и от четырех элементов буддизма (земля, вода, огонь, воздух), точно соответствующих греческой версии. Пять китайских элементов таковы:

вода (水)
дерево (木)
огонь (火)
земля (土)
металл (金)

Эти элементы представляют собой пять выражений Инь/Ян в их конкретных качественно различных конфигурациях. Элементы суть пять *моментов* циклического круговращения Инь/Ян, пять сечений непрерывного процесса. Поэтому элементы мыслятся не сущностями, а *состояниями*, то есть динамическими переходами, которые всегда есть нечто неустойчивое и изменчивое, но в то же время обладающее определенными структурными пропорциями. Элементы переходят один в другой, и в этом заключается их природа, так как они принципиально не могут быть строго самотождественными, ведь Инь/Ян есть ритмическое, динамическое начало, состоящее в диалектике отношений, исключающей статику как таковую.

Каждому элементу соответствует целый ряд явлений, составляющих некоторое подобие эйдетических цепей неоплатонических

соответствий с той принципиальной разницей, что здесь ни одно из соотносимых явлений не выступает в качестве образца для всех остальных, а все они являются и копией, и оригиналом *одновременно*. Основные соответствия можно свести к обобщающей схеме.

Элементы	вода (水)	дерево (木)	огонь (火)	металл (金)	земля (土)
Цвета (色)	черный	зеленый	красный	белый	желтый
Стороны света (方)	Север	Восток	Юг	Запад	Центр
Времена года (季)	зима	весна	лето	осень	особый сезон
Вкус (味)	соленый	кислый	горький	острый	сладкий
Животные (畜)	свинья	собака	овца	курица	корова
Священные животные (獸)	Черная Черепаха/ Змея 玄武	Зеленый Дракон 青龍	Алый Феникс 朱雀	Желтый Единорог 黃麟	Белый Тигр 白虎

Этими соответствиями список далеко не исчерпывается: по пяти колонкам элементов так или иначе распределяются практически все вещи и явления — музыкальные ноты, жесты, состояния, добродетели, чувства, события, обряды, предметы быта, оружия производства, атрибуты одежды, знаки, иероглифы, фигуры гадания и т.д. Номенклатура распределений охватывает все то, что может воспринять или о чем может помыслить китаец. Это составляет основу *космического церемониала* — огромной работы китайского Логоса по упорядочиванию окружающего его мира, включая все аспекты без исключения. То, что не находит себе места в этой структуре, то не существует, растворяясь на периферии порядка.

Структура элементов является основой для китайской теории чисел, которые здесь не являются количественными характеристиками, но определяют структуру символических пропорций. Поэтому числа и элементы не просто приводятся в соответствие, но оказываются полностью взаимозаменяемыми, так как и те и другие суть не что иное, как фиксация момента процесса развертывания диалектики Инь/Ян, то есть великой диады, которая, однако, не описывается числом, так как все числа суть она сама, точнее ее сечения.

В структуре китайской космологии есть две линии отнесения элементов к числам, что совокупно составляет матрицу всей более сложной китайской космологической математики. В одном из древ-

нейших философских текстов Китая «Хун фань» («Великий План»[1]) соответствие таково:

вода (水) — 1
дерево (木) — 2
огонь (火) — 3
металл (金) — 4
земля (土) — 5

В другом древнем трактате «Ли цзы» («Книга Ритуалов»[2]) соответствие иное:

вода (水) — 6
дерево (木) — 7
огонь (火) — 8
металл (金) — 9
земля (土) — 5

Последовательность чисел в обеих системах соответствует циклическому кругу элементов, начинающемуся с воды и заканчивающемуся землей. Китайцы считали, что нечетные числа соответствуют Ян, а четные — Инь, что соответствует преобладанию в разных стихиях той или иной стороны Инь/Ян.

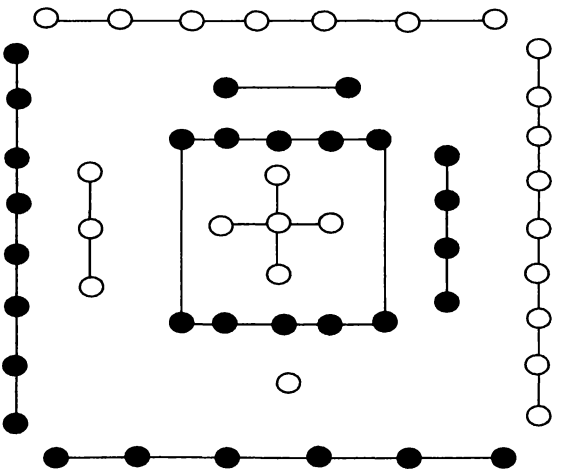


Схема структуры соотношения элементов и чисел «Хэ ту»

[1] *Waltham C.* Shu ching: Book of History. A Modernized Edition of the Translation of James Legge. Chicago: Henry Regnery, 1971.

[2] Китайская геомантия. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.

Марсель Гранэ[1] обратил внимание на то, что совокупно обе эти системы дают полное описание однозначных чисел в их соотношении с элементами и таким образом покрывают всю полноту возможных символических ассоциаций, составляющих основу китайской космологии. Объединив обе системы, получаем следующую таблицу:

Элементы	вода (水)	дерево (木)	огонь (火)	металл (金)	земля (土)
Числа Хун фань	1	2	3	4	5
Числа Ли цзы	6	7	8	9	5

Эта система описана в символической карте Желтой реки, «Хэ ту», которую, согласно китайским преданиям, мифическому Императору Юю Великому передал дух реки в образе лошади-дракона или рыбы-черепахи. Эта карта служит основой для понимания общей структуры элементов, а следовательно может быть положена в основу дешифровки разнообразных символических систем, на которых строятся китайская космология, философия, история, циклология, география и политическая система.

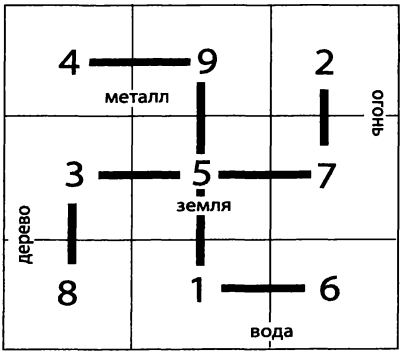
Карта Желтой реки размещает вокруг элемента земля, являющегося центральным и символизируемым числом 5, остальные числа (четные и нечетные — то есть находящиеся под влиянием Инь и Ян) по четырем сторонам, где пара чисел акцентирует аспект Инь и аспект Ян всех элементов. Сам элемент земля кроме числа 5 (Ян) дублируется квадратом Инь, представленным числом 10, что является удвоением 5 и его дублем под знаком Инь.

Еще одну версию расположения символических чисел в структуре магического квадрата, игравшего огромную роль в китайской традиции предсказаний, гаданий, а также в архитектуре, исчислении временных и исторических циклов, измерении территорий, организации церемоний, обрядов и т.д., Марсель Гранэ дает в следующей схеме, известной под именем царя Вэня[2].

---

[1] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы. С. 116.

[2] Там же. С. 141.



Расположение царя Вэня

В круговом движении стихий на этой схеме еще более подчеркнута идея солнечного движения вокруг центра, где пребывает сакральный Император.

Структура соотношения стихий и связанных с ними замкнутых цепочек символов есть артикуляция Инь/Ян в их конкретном развертывании, что создает основу космического узора, который многократно повторяется, обрастая на каждом этапе все новыми и новыми развитиями и снова сводясь к изначальной простоте. В таком соотношении между собой элементов и их семантических эквивалентов китайцы видят тяо, гармонию, которая строится по закону парадигмы: в каждую ячейку элемента можно легко подставить соответствующую ему фигуру из той же колонки. Так, вместо слова «вода» (水) можно свободно написать «черный цвет» (黑), «Север» (北), «зима» (冬), «соленый» (鹹), «черная черепаха» (玄武) или «свинья» (猪), а также поставить цифры 1 или 6 (в зависимости от того, какой аспект Ян или Инь мы хотим подчеркнуть). Это не означает, что все эти понятия указывают на воду, с такой же степенью достоверности можно сказать, что вода указывает на любое из этих понятий. В китайской космологии и философии нет иерархий, деления на сущность и признак, вид и особь, причину и следствие. Серия, связанная с каждой из стихий, полностью взаимозаменяема, здесь нет обозначающего и обозначаемого, так как все члены цепочки выступают совершенно на равных, образуя общий парадигмальный момент, способный рассеяться на множество эквивалентов и снова собраться к общей оси, в свою очередь представляющей лишь мгновенное сечение потока динамических изменений Инь/Ян.

Карта/календарь

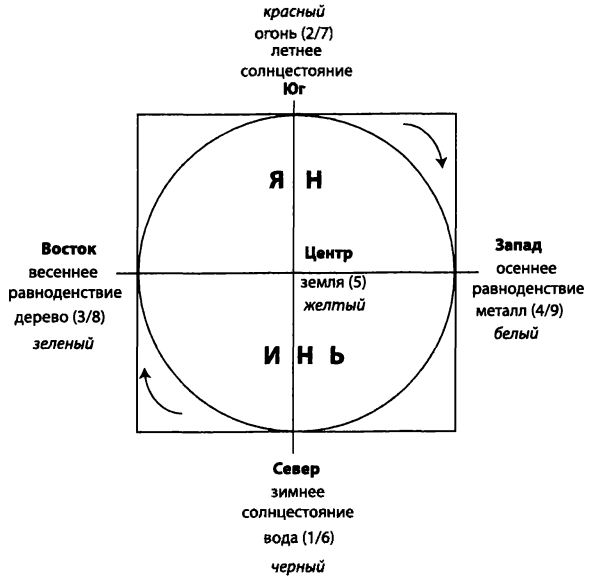
Представление китайцев о времени и пространстве отличается от современных западноевропейских концептов, мыслящих время как объективное линейное (необратимое) поле, насыщаемое диахронически выстроенными событиями (но существующее отдельно от них), а пространство — столь же объективное (анизотропическое) поле, насыщаемое вещественной квантифицированной материей, связанной в своих частях каузальными влияниями (тяготением, инерцией, отталкиванием и т.д.). Если для европейца эпохи Модерна помещенность феноменов в этот холодный пространственно-временной континуум и делает вещь (явление) реальной, то для китайца мир не предполагает этой подоплеки, поэтому может показаться чем-то воздушным, эфемерным и легким. Исследователи китайской культуры говорят о *магии дуновений*: в китайском космосе ни у времени, ни у пространства нет твердой подоплеки, намертво привязывающей явление к жестокому суду, — есть/нет, реальное/ирреальное, истина/ложь, — выносимому научным сознанием с фатальной необратимостью. Вещи связаны здесь не отношением к общему знаменателю — европейской модернистской объективной реальности, — но *причастностью к ритму*, к динамической стихии Инь/Ян. *Быть для китайца значит иметь отношение к Инь/Ян*, а это, в свою очередь, предполагает соучастие в гармонии (тяо). *Быть это быть в гармонии.*

Отсюда и определение времени и пространства: быть во времени — значит соучаствовать в ритме Инь/Ян, то есть быть в цикле, соотноситься с ним; быть в пространстве — значит располагаться в структуре поверхности, размеченной в соответствии с правилами Инь/Ян. Если этот ритм становится неясным, а разметка размывается, то вещь исчезает, теряется, так как вне Инь/Ян нет ничего. Отсюда вытекает важный вывод: с точки зрения китайской онтологии, европейского времени и пространства (как их понимает научная картина мира Нового времени) просто не существует; это совершенно бессмысленные и лишенные какой бы то ни было реальности абсурдные фикции. То, что не соучаствует в гармонии, то не существует, так как не имеет смысла; бессмысленность же есть не что иное, как последняя стадия растворения, момент провала.

Структура пяти элементов и соответствующих им цепочек эквивалентов составляет китайскую карту/календарь, в которой время есть цикл, а пространство — сакрально упорядоченное место, при том, что и время, и пространство суть не нечто отдельное, а еще одно сечение в общей диалектике переплетающихся моментов стихий. Элементы и их развитые серии существуют для китайцев не *во* вре-

мени и не *в* пространстве, они — *суть* времени и пространства, поэтому отдельного времени и отдельного пространства нет вообще; они составляют структуру порядка, то есть гармонию — тяо или хэ, действенную гармонию.

Карту/календарь можно представить в виде следующей схемы:



Структура базовой карты/календаря китайской традиции

Мы видим, что это не что иное, как структура элементов или карта Желтой реки, с некоторыми уточнениями. Китайцы мыслят время как пространство и пространство как время, так как и то и другое есть развертывание базовой структуры и полностью подчиняется семантике стихий. Область нижней полуокружности есть зона зимы (ночи) в цикле, а также подземного мира и севера. Здесь Инь доминирует над Ян. Это не хорошо и не плохо, не трагедия и не триумф. Просто Инь сильнее Ян, а Ян слабее Инь. Здесь женское, водное, темное и соленое преобладают. Зимний период китайские крестьяне считают *временем женщин*, тогда как мужчины пребывают в особом мужском доме, который представлял собой в архаические времена вкопанную землянку с круглой крышей и квадратным основанием. Квадрат относится к земле, круг — к небу. В момент весеннего равноденствия (элемент дерево) начинаются полевые работы, дело мужчин. Мужчины выходят «из-под земли» и приступают к пахоте

и севу; наступает период Ян, *время мужчин*. Женщины же удаляются в хижины, занимаясь ткацким ремеслом. В этой половине года преобладают Ян, свет, огонь, красный цвет, овцы и птицы (Феникс). Пик лета, летнее солнцестояние — перелом и триумф света. Далее идет период осеннего равноденствия, связанный с металлом, расплавляемым летним огнем и стекающим вниз, в сторону подземной зимы. При этом китайцы полагают, что цикл осуществляет во второй половине лета особый поворот, связанный *с посещением центра круга* — цикла, элемента земли. Это своего рода переход от движения к точке неподвижности, к сакральному центру времени и пространства, разрыв в круговращении сезонов — «цзи ся» (季夏), «вечное лето» или «вечный полдень». Это время/место желтой земли и абсолютный центр — «чжун» (中). Эта точка имеет огромное значение для всей китайской космологии и метафизики, так как в ней фиксируется *пятый элемент*, обладающий особым смыслом, так как в нем достигается равновесие Инь/Ян, пик их экстатической диалектики, мгновение высшего баланса, исток всего пространства и миг вечности. Священная фигура этого элемента — *Желтый Единорог*. Он представляет собой максимальную концентрацию тяо, его исток и его средостение. Время и пространство, а также все остальные четыре элемента проистекают из этого центра и возвращаются именно к нему, так как сами по себе являются моментами его пульсации. В китайской космологии именно это сечение — центр (элемент земля) — соответствует главной фундаментальной точке и ассоциируется с максимальной степенью и насыщенностью сакрального. *Это и есть Китай*, страна, находящаяся в центре пространства и в центре времени, Срединная Империя, «диго чжунвэйшу» (帝國中位數), *желтая земля*.

Здесь важно обратить внимание на то, что область Ян в пространстве и цикле соответствует лету, югу, красному цвету и Небу, «тянь» (天), а область Инь — зиме, северу, черному цвету и Преисподней, «диюй» (地獄) или стране Желтых Источников. Земля (желтый цвет) находится между ними по вертикальной оси, а также между — между востоком (деревом и зеленым цветом) и западом (металлом и белым цветом) по горизонтальной оси. В кресте ориентаций она есть *центр*. Именно такая космологическая схема и ответственна за то, что в китайской традиции Небо, а также небесные боги и иные существа, прекрасно известные китайцам и почитаемые ими, при всем их превосходстве над людьми, не обладают эксклюзивно позитивным значением, а Преисподняя — эксклюзивно негативным. В этой схеме видно, что подлин-

ным благом является не высота, Ян, Небо, солнце, свет и огонь, но именно баланс, равновесие между Ян и Инь, между Небом и Преисподней, между огнем и водой, между светом и тьмой, то есть сама желтая земля, центр мира и точка, вокруг которой развертывается буйная и прекрасная игра стихий. Небо и Земля постоянно изменяются, переходят одно в другое. Точно так же китайцы полагали, что ласточки, отправляясь на зимовку к речным берегам, превращаются в ракушки, чтобы весной снова стать ласточками. Ласточка — летом ласточка, а зимой — ракушка. Но здесь можно задать вопрос: ласточка ли становится зимой ракушкой или ракушка весной ласточкой? Сходный вопрос задается в даосском трактате Чжуан-цзы:

> Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он бабочка — он весело порхал, был счастлив и не знал, что он — Чжоу. А проснувшись внезапно, даже удивился, что он — Чжоу. И не знал уже: Чжоу ли снилось, что он — бабочка, или бабочке снится, что она — Чжоу. Ведь бабочка и Чжоу — совсем не одно и то же. Или это то, что называют превращением?[1]

Лишь для европейского или иного сознания, построенного на принципе платонических пар образец/копия или аристотелевской логике сущность/свойства, это выглядит парадоксом. Для китайцев ракушка и зима (как ласточка и весна) связаны между собой принципиально как два аспекта одного и того же момента пульсации Инь/Ян. Ласточка — Ян, поэтому она не может быть самой собой в режиме доминации Инь, она становится ракушкой, потому что Ян переходит в Инь.

Также воробьи, когда наступают холодные дни, ныряют в море или реку Хуай, где становятся устрицами, а перепел зимой превращается в лесную мышь. Не существа подчиняются ритму, но они и есть ритм, его постоянно перемежающиеся открытия и сокрытия, входы и выходы.

Точно так же и человек является то живым, то мертвым. Это отражено в смене поколений, которые китайцами в строгом соответствии в пятью элементами считаются таким образом: четыре поколения умерших, пятое живых. Когда умирает живой, возвращается покойник пятого поколения, а умерший становится последним в очереди. Живой, таким образом, есть собственный предок

---

[1] *Чжуан-цзы. Ле-цзы.* М.: Мысль, 1995. С. 73.

в пятом поколении, то есть мертвый. И мертвый в двух смыслах — он есть мертвый в прошлом и мертвый в будущем, а также живой в трех смыслах — живой сейчас, живший ранее и имеющий впереди гарантированное воплощение через четыре поколения. Но вместе с тем речь не идет о возвращении души как какой-то неизменной субстанции: живет жизнь, умирает смерть, покоится покойник, беспокоится живущий, *человек есть не что иное как ритм*, то есть антропология есть момент узора бытия. Человек принадлежит пятой стихии — желтой земле, в нем достигается баланс Инь и Ян, он есть точка центра и момент вечности. Но это не всякий человек, а тот, кого китайская традиция называет Человеком Единственным (唯一的人), Царем (ван — 王) или Императором (Хуанди — 皇帝 или 黃軒).

Мин Тан и Логос Единорога

Человек Единственный (唯一的人) соответствует тому, кто стоит в центре пространства и в центре времени (то есть в точке вечности), это — Сын Неба (тянь-ци 天子).

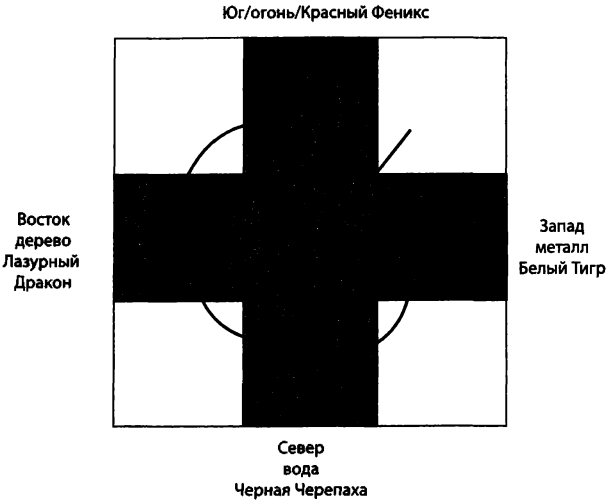
Эта фигура не просто отвечает политической системе Древнего Китая, но выражает сущность китайской космологии и метафизики. Р. Генон[1] обращает внимание на то, что китайский иероглиф 王 (ван), означающий царя, состоит из трех символических черт, образующих Великую Триаду: Небо — Человека — Землю или Небо — Священную Землю — Преисподнюю. Небо соответствует Ян. Преисподняя — Инь. Земля или Человек — той точке, в которой они уравновешиваются. Это царское место. Средняя черта иероглифа ван 王 указывает на самого человека и на его сакральную функцию.

Человек Единственный должен быть *желтым* (так как центру и элементу земля соответствует желтый цвет), отсюда тезис о Желтом Императоре — Хуанди (黃軒), который считается предком всех китайцев. Это и есть то, что делает Китай Китаем, а китайцев китайцами — расположение в центре пространства/ времени, в пересечении и уравновешивании Инь/Ян. И в этом смысл понятия «желтый» для китайцев. Желтый — значит, речь идет о существе абсолютного центра.

Фиксацией этого момента является Мин Тан, императорский дворец или «Дом Календаря» (明堂). Структуру Мин Тан можно представить следующим образом:

---

[1] *Guénon R.* La Grande Triade.



Мин Тан

Именно такой план лежал в основании постройки императорского дворца. Каждое из четырех крыльев соответствовало времени года и стороне света. В них Император пребывал в соответствии с сезоном. Такое пребывание символически воплощало в себе поездку по пределам царства, которую Император совершал один раз в пять лет. В остальные четыре года он перемещался по своему дворцу. Главный покой Императора располагался в центре, куда он удалялся в тот самый момент, когда в календаре между летним солнцестоянием и осенним равноденствием вставлялся особый месяц — месяц царского посвящения. Показательно, что этот период приходился приблизительно на тот месяц, который в европейской традиции назван в честь Императора Августа *августом*, то есть «царским или божественным месяцем» (ранее он назывался «секстилий», шестой месяц, если считать с момента весеннего равноденствия), и который в соответствии с эллинской астрологией располагается под созвездием Льва, служащим зодиакальным домом солнца.

Смена сакральной точки местонахождения внутри Мин Тана соответствовала иерогамии (священному соитию) Императора с группами жен, распределенных по рангам. Соединение с главной женой, Императрицей, происходило в центральной части дворца и выражало пик иерогамии, соединение Неба и Земли, Ян и Инь.

Строго по этой модели строилось районирование всего Китая. Границы Империи включали четыре стороны света, где преобладало

живое излучение Императора, наделявшего своей ритмической силой вассалов по их рангам, а те, в свою очередь, передавали силу своим вассалам и так вплоть до простых крестьян. *Все пространство Империи оживлялось силой центра, воплощенной в Императоре.* Это происходило во время его путешествий по пределам царства (раз в пять лет), а в другие периоды осуществлялось через посещение Императора властителями отдельных провинций. Все подчинялось при этом строгому церемониалу, построенному по принципу Инь/Ян, пяти элементов и карты/календаря, кульминацией которых был императорский дворец.

За пределами Империи, считали китайцы, структуры гармонии (тяо) расстраиваются, элементы начинают враждовать друг с другом, что приводит к появлению монстров, чудовищ, аномалий, хаотических процессов, которые, по китайским представлениям, и характеризуют все остальные народы, проживающие по периферии Поднебесной. Китай есть центр мира, концентрация стихий, точка священного равновесия. Центром Китая является Мин Тан. Центром Мин Тана — Сын Неба, Человек Единственный или Совершенный Человек, Император. Желтый Единорог — Ци Лин. Его название интерпретировалось как сочетание начала Ян, выраженного иероглифом ци (子 ребенок, юноша) и иероглифом лин (麟), соответствующим началу Инь. Чаще всего он изображался с телом оленя (коня), змеиным хвостом, головой дракона с рогами. Это объединение в одной фигуре черт разных зверей делает Ци Линя своего рода все-зверем, пан-терионом[1], что соответствует его синтетическому центральному положению на карте стихий и отождествлению с центром Мин Тан и самим Императором.

Желтый Единорог, будучи средоточием всей космической и церемониальной структуры, может рассматриваться как фигура обобщающего китайского Логоса, *Логоса Единорога.*

Дао прежде даосизма

Важнейшим началом в древнекитайской философии является Дао (道), смысл которого вообще не передаваем на других языках, и лишь в качестве совсем отдаленного и крайне приблизительного ориентира можно упомянуть связанное с ним значение «путь». Марсель Гранэ показывает, что метафизическое, космологическое и онтологическое толкование Дао сложилось в древнекитайской философии намного раньше, нежели появилось религиозно-фило-

[1] Термин πανθήριον в этимологическом смысле.

софское движение даосизма, представленное такими фундаментальными именами как основатель этого направления современник Конфуция Лао-цзы (604 до Р.Х.—?)[1], автор основополагающей для даосов книги «Дао де дзин»[2], и его последователи и комментаторы Ле-цзы[3], живший в середине V века до Р.Х., и Чжуан-цзы (369—286 до Р.Х.). Так, уже в одном из древнейших текстов, связанных с толкованием «Книги Перемен» (И-цзин)[4], фундаментальное для китайской философии пособие по гаданию и систематизации всех мировых явлений, «Комментарии привязанных слов» («Си цы чжуань») Дао упоминается в следующей фразе: «Вот Инь, вот Ян, это и есть Дао»[5]. Проникнуть в смысл этой фразы, как совершенно верно подчеркивает Гранэ, не так просто. Надо ли понимать «вот» как диахроническую временную последовательность в смысле «сначала Инь, затем Ян» или как указание на место, сторону — «здесь Инь, там Ян», остается не до конца ясным из используемого в китайском языке, где нет частей речи и флексий, иероглифа, приблизительно соответствующего русскому «вот». Гранэ связывает смысл «этого места» с другими аналогичными конструкциями из «Си цзы чжуань» — «вот холодно, вот жарко», «вот Луна, вот Солнце», а затем «вот Цянь Дао, вот Кунь Дао», что можно приблизительно передать как «вот Дао-самец, вот Дао-самка»[6]. «Цянь» связано с мужским началом, и проявлением вовне (вэй), с открытой дверью. «Кунь» — с женским началом, со свертыванием вовнутрь (нэй), с закрытой дверью. Полностью тождественная конструкция повторяется далее: «вот закрыто, вот открыто, таково бянь (развитие)» или «хождение вперед-назад (ван лай) — это взаимное проникновение (тун)», и наконец в другом комментарии к «И цзин» «Гуй цзан» — «и мин и хуэй» («вот свет, вот тьма»). Все эти примеры очень важны для самого общего приближения к пониманию Дао в его изначальном значении. Дао не есть нечто общее для Инь и Ян, нечто предшествующее им. Оно не есть также их сумма или снятие их двойственности. Тем не менее Дао связано с Инь/Ян, и самое главное с ними обоими, с ними вместе, с их соот-

---

[1] Китайская традиция утверждает, что Лао-цзы не умер и достиг бессмертия, поэтому дата его смерти не просто не известна, но ее не существует в структуре китайского времени и китайского историала.

[2] Дао дэ цзин. М.: Стилсервис, Институт Дальнего Востока РАН, исследовательское общество «Тайцзи», 2008.

[3] *Чжуан-цзы. Ле-цзы.*

[4] *Shaughnessy E.L.* I Ching: the Classic of Changes. N. Y.: Ballantine Book, 1996. На рус. яз.: *Яковлев В.М.* И Цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии. М.: Янус-К, 1998.

[5] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 84.

[6] Там же. С. 85.

ношением и с их ритмом. Дао следует постигать через Инь/Ян, но и соотношение внутри пары Инь/Ян следует постигать через Дао. Дао — односложное понимание великой диады, или иначе великая диада есть двусложное понимание Дао. Дао не может быть без великой диады, но и великая диада не может быть без Дао. При этом Дао не есть ни предшествующее единство, то есть Одно, ни примиряющий противоположности синтез — то есть Три. В китайской традиции есть и Одно и Три, но они фигурируют совершенно в ином контексте, нежели Дао и с ним никогда не связываются и не сопрягаются. Дао и Инь/Ян связаны между собой фундаментально: эта связь указывает на недуальность любой пары и на дуальность любой сингулярности. Дао не может быть только Инь и не может быть только Ян. Оно есть то, что действует сквозь и Инь и Ян; в первом случае выступая как Цянь Дао, во втором как Кунь Дао. Когда речь заходит о Дао, мгновенно встает Инь/Ян; когда речь заходит об Инь/Ян — обнаруживает себя Дао.

Дао дополняет Инь/Ян-модель до исчерпывающей полноты всеохватывающей метафизики и фундаментализирует ту середину — сакральный центр, топос, расположенный строго между зоной Ян (Небом) и зоной Инь (Преисподней), — которая обозначена Мин Таном, Императором (Сыном Неба), Человеком Единственным, Ци Линем, желтой землей и числом 5. Дао не есть эта середина, но вместе с тем имеет к ней самое близкое и глубинное отношение. Это отношение, воплощенное в принципе Дэ (德), становится в центре философского внимания в развитой традиции даосов. В изначальном исходном состоянии древнекитайского Логоса Дао и Инь/Ян даны в неразрывном и диалектическом единстве, еще не структурированном в более сложную иерархизированную систему. Но тем не менее Дао наличествует в самом центре исконной и изначальной китайской традиции, которая может быть названа «даосской» в широком смысле, включающей в себя и детально разработанную философию самих исторических даосов, но выходящую далеко за ее пределы.

Глава 4. Ноология древнекитайской традиции

Онтология дуновений: желтый Дионис

Инь/Ян-формула, ее измерение, данное в Дао, и ее развертывание к карте/календаре пяти элементов описывает структуру специфической *китайской онтологии*, которая фундаментально отлична от всех других онтологий. Китайская онтология строится на началах и подходах, которые соответствуют особой ноологической схеме. Сущность этой схемы состоит в том, что в ней Логос Диониса не просто доминирует, но является единственным известным и принятым, а все остальные ноологические зоны лишь намечаются китайским «дионисизмом», никогда не обретая самостоятельной фиксации. При этом Логос Диониса здесь совершенен, и баланс, составляющий его сущность, не смещен в сторону ни одного из других Логосов — ни в строну Аполлона, как у большинства индоевропейских форм дионисийства[1], ни в сторону Кибелы[2], как во многих культурах с хтонической и титанической ориентациями. Инь/Ян и Дао не могут быть соотнесены ни с платонической моделью аполлонического Логоса, где в центре вечное Небо, а на среднем уровне — мир жизненных временных феноменов, ни с материалистическими учениями Великой Матери или титанизма, которые привязывали бы явления и вещи к жесткой сетке пространства и времени или к фигуре материального демиурга, то есть с черным Логосом Кибелы. Китайский Логос развертывается исключительно и абсолютно в *средней сфере*, в промежуточном мире, который осмысляется как главный и единственный, при том, что ни Небо и Ян, ни Вода и Инь, то есть ни аполлонический верх, ни кибелический низ не обладают самостоятельной онтологией или особым Логосом. *Крайностей нет, есть только Центр между ними*, который их и конституирует в ходе тонкой диалектической игры. Боги, люди, стихии, Империи, обряды,

---

[1] Именно поэтому, говоря об индоевропейских культурах, религиях и философиях, мы так часто используем выражение «аполлоно-дионисийская структура».

[2] Когда речь идет о смещении центра в сторону Кибелы, мы говорим о «черном двойнике Диониса», Адонисе и гештальте Титана.

животные, светила, циклы и земли — все это развертывание среднего Логоса, следы динамической ритмической пульсации Центра, который всегда находится *ровно посредине* между двумя полюсами, не имеющими самостоятельного бытия и перетекающими друг в друга в силу великой гармонии. Можно представить этот средний мир, развертывающийся вокруг абсолютного Центра, как корабль, который поднял якоря, связывающие его и с Небом, и с Преисподней. У феноменального мира Инь/Ян-онтологии нет идей-архетипов, парадигм, но нет и материального наличия как необходимого условия проявления. Китайская онтология принципиально и фундаментально *легка*, на это Гранэ указывает с помощью термина «магия дуновений». Можно говорить об «*онтологии дуновений*», которая движется в насыщенном ритме, оторвавшись от Неба и от земной Основы в свободном парении. Небо и Преисподняя содержатся *внутри* Центра, представляя собой его проекции, которые никогда не отрываются до конца от своей живородящей матрицы.

По сути, такая структура удивительно напоминает проект фундаменталь-онтологии Хайдеггера, что было замечено многими исследователями[1], либо просто указывающими на сходство подходов, либо предполагающими заимствование[2] Хайдеггером ряда центральных мотивов китайской философии (возможно, через посредство японской культуры в ее дзэн-буддистской версии[3]). Китайский Центр, находящийся ни *над* миром, ни *под* миром, но *в* мире, как нельзя более точно соответствует хайдеггеровскому Dasein'у и его специфической феноменологии, которую мы ранее[4] однозначно отождествили с Логосом Диониса. При этом в китайской традиции этот момент предстает в чистом и предельно структурированном виде, что подталкивает нас в поисках Другого Начала философии, о котором говорил Хайдеггер, обратиться к «онтологии дуновения» китайской культуры[5]. Нечто подобное о фундаментальном значении

---

[1] *Ma Lin.* Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event. L.; N. Y.: Routledge, 2008.

[2] *May R.* Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work. L.; N. Y.: Routledge, 1996.

[3] На этой идее настаивал японский философ и синолог Томонубу Имамити (1922–2012), полагавший, что Хайдеггер заимствовал свое понятие «бытие-в-мире», In-der Welt-Sein, в «Книге чая» Окакура Какудзо, где автор излагал идеи даосского мудреца Чжуанцзы. См.: *Tomonubu Imamichi.* In Search of Wisdom. One Philosopher's Journey. Tokyo: International House of Japan, 2004.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

[5] Другим примером Нового Начала философии вне контекста западноевропейской традиции может служить мысль Нагарджуны, осуществившего радикальный поворот (Kehre) в контексте буддистской традиции, изначально нигилистической,

для реконструкции Примордиальной Традиции китайской философии говорил Рене Генон[1].

Если соотнести такую особенность онтологической зоны Диониса в китайской традиции с тремя состояниями сознания, о которых говорит индийская философия, то мы можем заметить, что промежуточный средний мир соответствует *области сновидений*. Над этим миром индуизм помещает мир чистого духа (Svarga, Небо и kāraṇa-śarira, «причинное тело»), ниже — образ телесных форм (Bhur, Земля и shthūla-śarira, «грубое тело»)[2]. На основании этой модели можно сделать предположение относительно экзистенциальной особенности китайской культуры, выступающей ее доминантой: это *культура сновидений*, поле среднего мира, где Dasein пребывает в состоянии напряженной ритмической неопределенности, тонкой «подвешенности», структуры которой организуются ритмикой Инь/Ян. «Желтый Dasein» не просто спит, но исключает саму возможность пробуждения. Пробуждение мыслится не как альтернатива сна, но как *переход в следующий сон* — подобно тому, как зима переходит в весну. Китайская мысль отвергает любую эксклюзивность: сон не упраздняется явью, но явь включается в сон на равных основаниях. Отсюда приводимая нами ранее метафора Чжуанцзы о бабочке, которая приснилась Чжоу, приобретает дополнительный смысл. Если ранее мы с помощью метафоры сна описывали превращение, то теперь с помощью метафоры превращения можем описать *онтологию сна*. Превращение есть синоним сновидения, сон есть общий знаменатель и того состояния, когда мы спим, и того, когда бодрствуем. Структура многих других культур (в частности, монотеистических религий и цивилизации европейского Модерна) строится на уверенности в том, что общим знаменателем является бодрствующее состояние, существующее всегда и «объективно», чьи условия лишь *осознаются* по-разному в зависимости от того, спит или бодрствует человек; если бодрствует, то воспринимает эту «объективную реальность» контрастно, если спит, то почти перестает ее ощущать, но саму «объективную реальность» это не меняет. То есть мы убеждены, что правильным суждением всегда является суждение бодрствующего, например, о спящем, и никак не спящего о бодрствующем. Именно поэтому бодрствование берется за общий знаменатель «реальности». Но это лишь свойство философии Великой Матери и форма ее культурной доминации, навязывающей восприятие вещей именно

но в Махаяне возвысившейся до недуального (адвайтистского) синтеза. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[1] *Guénon R.* La Grande Triade.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

под этим углом зрения. Аполлонический Логос (платонизма, Авесты или Упанишад) общим знаменателем видит внутреннее созерцание идей сознанием, которое может быть ясным во сне и смутным наяву, а может быть и наоборот. Это имеет второстепенное значение, так как важнее всего выйти за пределы и сна, и бодрствования, где и пребывает то, что больше всего остального напоминает «реальность» и бытие (это соответствует миру идей или генад в неоплатонизме). Китайская же традиция как культура желтого Диониса берет в качестве точки опоры не бодрствование и не миры вечных парадигм, но именно сновидение, которое и есть *перемена*, по-китайски «и» (易). Перемена — это сущность китайского экзистирования, но вместе с тем это не становление, поскольку у него нет цели, нет накопления или утраты, которые были бы асимметричными. Отсюда рождается идея того, что в каждую династию доминирует только одна из пяти добродетелей, связанных снова, как всегда, с пятью элементами. Остальные четыре отправляются в изгнание, на периферию Китая. Там они и остаются пока династия не исчерпывает своей добродетели и не начинает вырождаться. После этого в Центре вместе с новой династией утверждается новая добродетель, а прежняя также удаляется в изгнание. Добродетели, люди, стихии — ничто не исчезает, все превращается, все засыпает и просыпается в структуре многоуровневого неинтегрируемого уравнения сна.

Отсюда сама *легкость* китайского стиля — в музыке, живописи, языке, архитектуре. Эта легкость превращений/сновидений, имеющих свой четкий порядок, но при этом принципиально открытых бесконечным наборам насыщенных и неожиданных вариаций. Это не вечное возвращение одного и того же[1] (Ф. Ницше), но *вечное возвращение все время разного.*

Опыт Дракона

В китайской традиции метафизическую большую роль играет фигура *Дракона* (Лун 龍). Китайская теория пяти элементов размещает в строгом соответствии с ними два типа животных — простых (свинья, собака, овца, курица, корова) и сакральных, мифологических (Черная Черепаха/Змея, Зеленый Дракон, Красный Феникс, Желтый Единорог, Белый Тигр). Если простые животные располагаются на внешней границе круга/квадрата (карты/календаря), то сакральные животные принадлежат той области, которая находится *за* этой границей. Но поскольку китайская метафизика не допуска-

[1] Die Ewige Wiederkunft des Gleichen — *нем.*

ет трансцендентности ни в какой форме, то эта потусторонность сакральных животных оказывается *включенной* в систему китайского мировоззрения на полных основаниях — будучи *за пределами* мира, драконы и фениксы оказываются *по* эту сторону пределов, хотя и на максимальном расстоянии от Центра. Как правило, структура сакрального совмещает в себе предельно далекое и предельно близкое, предельно большое и предельно малое[1]. Поэтому то, что находится дальше всего от Центра, вместе с тем обнаруживает свое присутствие в самом Центре, но в его скрытом измерении. Оно-то и делает Центр сакральным.

Круг сакральных животных распределен по логике пяти элементов: Черная Змея/Черепаха сопрягается с водой и Преисподней (страна Желтых Источников); Зеленый Дракон — с деревом и Востоком, весенним равноденствием; Красный Феникс с Югом и летним солнцестоянием; Белый Тигр с металлом, Западом и осенним равноденствием, а Желтый Единорог (Ци Лин) с землей и Центром. Все эти сакральные существа, однако, описываются как имеющие целый комплекс свойств — рога, змеиные или рыбьи хвосты, крылья, лапы, чешую и т.д. Иными словами, все они являются пантерионами, все-зверями, включающими в себя элементы разных животных. Они протоживотные — духи, священные символы, содержащие в себе могущество пятеричного ритма развертывания Инь/Ян. В каком-то смысле можно назвать их «богами» или «онто-логосами», так как они отмечают собой наиболее общие синтетические могущества, сопрягаемые с каждой из стихий, но вместе с тем, будучи живыми и персонифицированными существами, они воплощают эти могущества в концентрированной, стянутой к единому полюсу форме. Обращение к пантерионам это своего рода заклятие стихий, которые для того, чтобы к ним можно было обратиться, должны иметь личностные черты.

В узком смысле и в своих архаических корнях Дракон представлял пантериона, связанного со стихией вод, то есть существо имевшее черты змея и рыбы, а также черепахи. В этом понимании он был одним из пантерионов, духом/богом воды и Преисподней, стихии Инь, которому симметрично противостоял Красный Феникс, пантерион, дух/бог огня, Неба и Ян. Но эта строгая оппозиция, отраженная в мифе о борьбе духа огня Чжужуна с духом волы Гун-Гуном, в глубинном измерении китайской традиции решалась в дионисийском ключе: так как ритмическая циркуляция элементов — «и Инь и Ян, Дао» — предполагала постоянные трансформации. Так, у са-

[1] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.

кральной змеи вырастали крылья и она получала способность взмывать в Небеса, а у сакральной птицы появлялись звериные лапы и рыбий хвост, а также способность нырять в реки и моря. Отсюда и рождается фундаментальная для Китая фигура Лун, Дракона в широком смысле, который может быть черным (в стихии воды), зеленым (в стихии дерева — весной), красным (в стихии огня), белым (в стихии металла — осенью) и, наконец, желтым (в стихии земли). *Желтый Дракон располагается как раз в Центре, он и есть то, что делает Центр Центром.* И тогда его приоритетным образом становится Желтый Единорог, который также имеет все характеристики Дракона. Следовательно, можно толковать Дракона Лун как всеобщего китайского пантериона, всезверя, который сочетает в себе свойства Инь/Ян, пяти стихий, крайней периферии и самого тайного Центра. Дракон — это «бог» в китайском контексте: он выражает в себе чистую стихию сакральности. Эта сакральность Желтого Дракона (Лун) лежит в основе культа священного Императора, почитания Китая как особой сакрализированной территории, полюсом могущества местных культов — священных гор, рек, деревьев, где китайцы осуществляли обряды и церемонии самого различного толка. Поэтому Император считался воплощением Дракона (Лун), Сыном Дракона (часто легенды приписывали царям рождение от Дракона, его следа, его видения во сне, его созерцания на отдалении и т.д.). Китай как таковой, в свою очередь, мыслился как Земля Дракона, а сами китайцы как воплощения Дракона, народ Желтого Дракона. Хотя связь Дракона с водами, дождем, наводнениями, руслами рек является одной из самых устойчивых его черт, не меньшее внимание уделяется полетам драконов, их танцам, их битвам, их вторжениям в человеческую и политическую жизнь. Некоторые священные Императоры Древнего Китая разводили драконов, другие питались мясом драконов, третьи их укрощали. В любом случае Дракон Лун был фундаментальным фактором в структуре *онтологии дуновений.*

Если обратиться к онтологии сновидений, о которой говорилось ранее, то мы можем определить статус Дракона в китайской картине бытия. Этот статус максимально высокий во всех смыслах. Дракон Лун в высшей степени «реален», то есть обладает достоверным и необходимым, эвиденциальным бытием и существованием именно в силу того, что он воплощает в себе квинтэссенцию сновидений; он есть потому, что он есть греза, и поскольку он есть самая чистая и полная греза, то он ближе всего стоит к Дао, к тайному коду онтологического ритма Инь/Ян.

Понять Китай значит пройти опыт Дракона, познакомиться на практике со структурами его онейрического присутствия.

Следует обратить внимание, что в данном контексте гештальт Дракона принципиально отличается от его толкования в структурах Логоса Аполлона и Логоса Кибелы. Для аполлонической культуры Дракон — это всегда противник, титан, хтоническое могущество Великой Матери, с которым солярный бог или герой ведет непримиримую борьбу. Дракон подлежит здесь радикальной эксклюзии. И в этом качестве он наделяется исключительно хтоническими свойствами, воплощая в себе агрессивную раскрепощенную женственность, Преисподнюю, восставшую на Небо. Для цивилизации Кибелы Дракон также принимается как матриархальный образ, как консорт Великой Матери, как ее порождение и ее супруг. Дракон связан с порождающей функцией Земли, с водой и землей, хтоническими могуществами. Отсюда предания о принцессе нагов, которая становится супругой героя и первого царя.

В китайском горизонте эта связь Дракона с хтоническими слоями онтологии радикально меняется. Китайский Дракон настолько же Инь, насколько и Ян, в той же мере хтонический, в какой и небесный, он — Змей, но он и Птица, причем обе эти стороны не собраны воедино, но предшествуют всякому разделению. Дракон первичнее Змея и Орла, человека и духа. Он воплощает в себе мыслящее живое существо, по преимуществу — феноменальное и идеальное *одновременно*. В этом состоит сущность именно *Желтого Дракона*, полностью тождественного Желтому Единорогу или Желтому Императору, фигуре абсолютного Центра.

Глава 5. Метафизика Первоначал: у истоков историала

Паньгу и Трое Августейших

Китайскую историю принято вести от эпохи Трех Августейших Властителей (Сан Хуанг): Фуси (伏羲), Нюйва (女媧) и Шэньнун (神農) или Яньди (炎帝). Период их царствования относят к III тысячелетию до Р. Х. Вслед за ними следует вторая эпоха — эпоха Пяти Императоров (Ву Ти): Хуанди (黃帝), Чжуаньсюй (顓頊), Ку (嚳), Яо (堯) и Шунь (舜). При этом иногда Хуанди включают одновременно и в число Августейших и в число Пяти Императоров, таким образом он замыкает первую серию и начинает вторую.

Еще до эпохи Августейших в начале мироздания китайские предания помещают первопредка Паньгу(盤古)[1], вылупившегося из яйца, плававшего по примордиальным водам[2], с помощью топора и долота. Обе половины яйца стали соответственно Небом (легкие и чистые части), Ян и Землей (Преисподней) — тяжелые и замутненные части, Инь. Паньгу располагался *между* Небом и Землей. В процессе

---

[1] *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. М.: Наука, 1987.

[2] Сюжет появления первопредка из яйца, плавающего на водах, имеет матриархально-хтоническое происхождение, но подчас включается и в патриархальную цивилизацию — как в случае китайской или индийской. Здесь можно вспомнить яйцо Брахмы из индийских Вед и орфические мифы рождения Фанеса из Мирового Яйца. Изначальные воды (подчас отождествляемые с самим яйцом) называются Хуньдунь (混沌) и в некоторых легендах персонифицируются. Согласно Чжанцзы (III век до Р.Х.), это существо не имело ни лица, ни семи отверстий для органов чувств (глаз, ушей, ноздрей, рта) и находилось в центре мира. По обе стороны от него, по краям света, находились владения богов Южного моря Шу и Северного моря Ху. Владыки морей часто навещали Хуньдуня, и тот всегда радушно встречал гостей. Однажды Шу и Ху решили вознаградить своего хозяина за его доброту. Они решили, что Хуньдунь, как и каждое существо, должен видеть, слышать, обонять и так далее. Поэтому, придя к нему в следующий раз, они принесли с собой инструменты (топор и сверло), и в течение семи дней просверлили в Хуньдуне семь отверстий, после чего Хуньдунь скончался, а из его тела возникла Вселенная. В «Каталоге гор и морей» повествуется, что Хуньдунь обитал на юго-западе от священной горы Тайшань (Гора Восхода) и представлял собой мешок огненно-красного цвета, трехметрового роста, без головы, глаз, ушей, ноздрей и рта, с шестью лапами и четырьмя крыльями.

его роста Небо удалилось от Земли. Параллельно с Паньгу между Небом и Землей росло Великое Дерево. Чтобы не допустить смешения Неба и Земли через посредничество Дерева и возврата к состоянию, предшествующему разделению (то есть к хаосу — Хуньдунь), Паньгу топором срубает его[1]. Срубив Дерево и обеспечив раздельность Неба и Земли, Ян и Инь, что составляет основополагающую предпосылку онтологии, Паньгу умер. Из тела Паньгу после смерти сформировались светила, ветра, реки, горы и т.д.[2] Его последнее дыхание (дуновение) превратилось в ветер и облака, предсмертный крик стал громом, левый глаз — солнцем, правый — луной[3]. Из тела Паньгу возникли священные горы, из рук и ног — четыре страны света, из крови — реки, из жил — дороги, из кожи и волос — леса и травы, из зубов и костей — драгоценные камни и металлы, из пота — дождь и роса, а из позвоночника и спинного мозга — священный камень нефрит (символ Ян).

Первыми существами, Августейшими Владыками были Фуси (Паоси, Баоси) и Нюйва, брат и сестра, ставшие также первой супружеской парой. Первый Император Фуси правил Небом, змееногая Нюйва — Землей. Вероятно, первоначально она почиталась как прародительница племен *ся*[4] (в среднем течении реки Хуанхэ). В основе ее культа лежит культ змеи, связанный с культом Великой Матери.

Также Фуси считался владыкой востока[5]. Он изображался существом с телом змеи или дракона, но с человеческой головой. Его временем года была весна, помощником был дух дерева Гоуман, дер-

[1] По другому мифу Небо в изначальные времена находило на Землю и вступало с ней в интимные отношения, и лишь позднее оно было удалено на надлежащее расстояние (Небо, согласно китайцам, всегда повернуто к Земле лицом, Земля к Небу — спиной).

[2] Этот сюжет строго повторяет происхождение мира из принесенного в жертву Пуруши в Ведах.

[3] Вся модель китайского мировоззрения основывается на карте/календаре, где запад (страна захода солнца и перехода от Ян к Инь) находится справа, а восток (восход и переход от Инь к Ян) слева, так как китаец стоит лицом к югу и солнцу, Ян. Отсюда приоритет (по крайней мере в верхней части тела и особенно в лице, что подчеркивает М. Гранэ) у левой стороны: левый глаз, левое ухо и т.д. считаются находящимися под знаком Ян, а правый глаз, правое ухо и т.д. — под знаком Инь.

[4] Эти племена связываются с древнейшей династией Ся (夏朝), основанной Юем Великим и правившей, согласно китайским хроникам, в Древнем Китае в период с 2070 по 1765 год до Р. Х. На территории, отождествляемой с Ся, в эпоху Чжоу расположилось царство Цзинь.

[5] В некоторых преданиях описывается рождение Фуси и повествуется, что его мать Хуасюй чудесным образом забеременела, наступив ногой на след духа грома, великана Лэй Шэня, по дороге к берегу озера Лэйцзэ. Этот сюжет напоминает тему рождения Саошьянта в зороастризме, когда его мать зачинает его чудесным образом, искупавшись в озере.

жавший в руках циркуль. Ему соответствовал зеленый цвет и стихия дерева.

Иногда Фуси и Нюйва оба изображаются с переплетенными змеиными хвостами. По одной версии, Нюйва родила кусок плоти, который Фуси разрубил топором и полез с ним на Небо по лестнице[1], но ветер выхватил куски плоти и развеял их по земле, откуда и произошли люди. По другой версии, людей из желтой глины создала Нюйва, одних слепила собственноручно (предки аристократов), других с помощью веревки, опущенной в болото, с которой слетели капли (простолюдины). Позднее люди стали размножаться так, как они делают это сегодня.

Фуси и Нюйва дали людям музыкальные инструменты, огонь и восемь триграмм «И-цзин» («Книги Перемен») Китая. Эти знаки Фуси впервые заметил на спине крылатого дракона, выплывшего из реки Хуанхэ.

Согласно принятой конфуцианской модели летоисчисления, Фуси правил с 2852 по 2737 год до Р. Х., всего 115 лет.

В этот же период произошел Великий Потоп, который описывается в китайской традиции следующим образом.

Два великих духа огня, Чжужун (Чжу-юн) и воды, Гун-гун, начали войну. Согласно «Каталогу гор и морей» (Шань хай цзин)[2], Чжужун выглядел как существо с туловищем зверя и лицом человека. По другим источникам, у него глаза пчелы и свиное рыло. Он считался владыкой Юга и передвигался на двух драконах. На реке Цзян спустившийся с Неба Чжужун однажды породил духа вод Гун-гуна, с которым и начал бороться[3]. Чжужун одержал победу, а сраженный им змеевидный и рогатый Гун-гун в падении разбил головой столб, отделявший Небо от Земли или гору Бучжоу, выполнявшую такую же функцию. При этом Небо сместилось относительно Земли, создав асимметрию: на востоке оно наползло на Землю, а на западе, напротив, Земля осталась непокрытой Небом. Кроме того, часть Неба рухнула, и оттуда на Землю хлынули воды, грозящие уничтожить все живое.

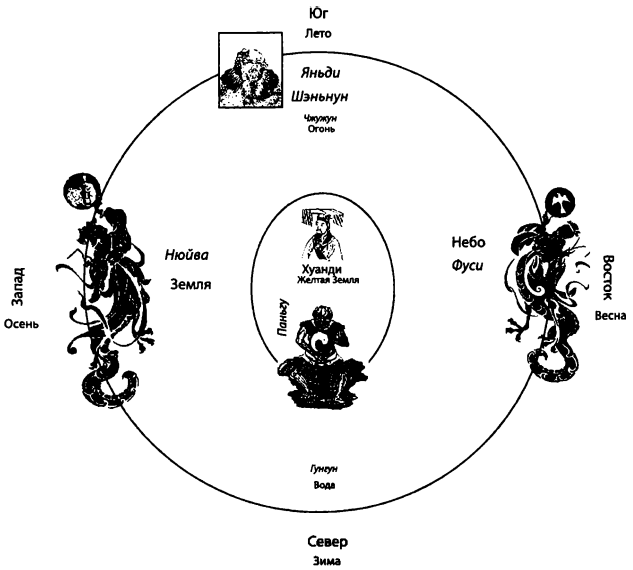
Мир спасла Нюйва, расплавившая разноцветные камни и заделавшая дыру в Небе. Кроме того, она отрезала лапы великой черепахи и укрепила центральный столб, а также убила черного дракона вод. После этого Нюйва в громовой колеснице, запряженной драконами, вознеслась на Небо к Фуси.

---

[1] Типично шаманский сюжет.

[2] Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М.: Наука, 1977.

[3] В архаических мифах темы огня и воды тесно связаны между собой. Этот сюжет, разбирая образ ведического Апам-Напата, тщательно исследовал Ж. Дюмезиль.



Символическая структура Трех Августейших

Фуси и Нюйва изображаются часто в виде драконов, человеческих существ со змеиными хвостами вместо ног, переплетенными друг с другом. Это символизирует брак, союз мужского и женского, Небесного и Подземного, восточного и западного. Фуси и Нюйва держат в руках экер и циркуль, то есть инструменты, служащие для начертания квадрата и круга. Можно интерпретировать эту пару с переплетенными хвостами как еще одно издание карты/календаря: в области зимы, воды, смерти и севера, в Преисподней, стране Желтых Источников правят змеи, тогда как на востоке из водной стихии поднимается торс Фуси, а на западе — торс Нюйва, что наглядно иллюстрирует точки весеннего и осеннего равноденствия и указывает на брачные обряды, с этими моментами года связанные.

То, что Нюйва поднимается на Небо на драконах и сама иконография двух первых августейших владык, указывает на то, что они имели самое прямое отношение к онтологии Дракона (Лун), и подчас сами рассматривались *как драконы* — то есть персонификации концентрированного сакрального могущества.

Третьим Властителем был Шэньнун, связанный с земледелием. Его называют также Яньди, дословно «Огненный Император», отождествлявшийся также с богом солнца. Шэньнун/Яньди родился чу-

десным образом после того, как его мать увидела Дракона. Отсюда его внешность: змеиное тело и человеческое лицо (снова намек на примордиальный гештальт Дракона). По другой версии, у него была голова быка. Показательно, что с земледелием связан здесь сам бог Солнца, воплощающий в себе концентрированное мужское начало, Ян.

Если наша гипотеза о календарно-картографическом характере изображения четы Фуси и Нюйва верна, и их переплетенная хвостами пара символизирует три точки круга/квадрата времени/пространства (зиму/низ — восток/весну и запад/осень), природа третьего Августейшего оказывается совершенно логично связанной с четвертой точкой — с центром Неба и, соответственно, с солнцем и летним солнцестоянием.

Желтый Император Хуанди: пятый элемент

Вслед за Шэньнуном (Яньди) наступает новая мифическая эпоха Пяти Государей. Первым из них был Хуанди, Желтый Император, являющийся центральной парадигмой всей китайской культуры — философской, политической, космологической, этической и эстетической[1]. Это место Хуанди среди других великих властителей определяется его положением в структуре элементов.

Его обитель находилась на горном хребте Куньлун посреди огненных гор (в которых обитала гигантская мышь). Во дворе росло Мировое Древо — Цзяньму, соединяющее Небо и Землю. Управителем дворца Хуанди был девятихвостый тигр с лицом человека — дух Луу. У ворот пребывал дух Кайминшоу с телом тигра и девятью человеческими головами. Самое главное в Хуанди — то, что он был правителем Центра, то есть элемента Желтой Земли. Отсюда его на-

[1] Согласно версии некоторых современных китайских (преимущественно тайваньских) ученых Хуанди мог быть исторической фигурой индоевропейского царя одного из туранских племен, основавших в Китае одну из древних династий (возможно династию Шань, где Хуанди был возведен в статус высшего божества — Шань-ди). Это обосновывается большим числом индоевропейских основ в древнекитайском языке периода 2400 лет до Р.Х. В этом случае «желтый цвет» мог бы быть указанием на светлые волосы индоевропейца — основателя династии. Такой версии придерживается, в частности, тайваньский историк и специалист в китайской палеоэпиграфике Цзун-Тун Чан. См.: *Tsung-Tung Chang.* Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine Paläograph Studie zur Religion im Archaischen China. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970. Это находит этносоциологические подтверждения в том, что Хуанди считается создателем дорог, колесниц и повозок, запряженных быками и конями, а также первой государственности, что соответствует классической функции народов Турана и прежде всего индоевропейцев. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; *Он же.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

именование *Желтым* Императором и особое почтение среди всех остальных Властителей изначальных эпох.

Другими сторонами света и элементами правили соответственно:

- Востоком/весной — Фуси;
- Югом/летом — Шэньнун/Яньди с помощником Чжужуном (дух огня);
- Западом/осенью — Шаохао, чьими министрами были птицы (в силу их неподкупности), а также царица Си-ванму, повелительница мертвых;
- Севером/зимой — Чжуаньсюй, воевавший с духом воды Гун-гуном и родившийся от луча звезды, пронзившей луну.

Показательно, что главную битву за власть Желтый Император Хуанди ведет именно с властителем юга Шэньнуном/Яньди, и победа над третьим Августейшим закрывает первый самый древний этап истории Китая и открывает эру Пяти правителей. Яньди был единственным из владык, кто не признал господства Хуанди и не явился ему выразить вассальную преданность. За это Хуанди выступил против него с огромным войском хищных зверей и победил в битве.

В этом сюжете следует выделить два момента. Первый состоит в завершении симметрии элементов, которую мы увидели в иконографии Фуси и Нюйва. Яньди обозначил четвертый элемент — сторону света/время года, а сам Хуанди соответственно пятый, землю, то есть абсолютный Центр. Пятый элемент — желтая земля, — чьим воплощением и является Желтый Император (Желтый Единорог, Желтый Дракон), является главенствующим в китайском представлении о структуре Инь/Ян, он ближе всего к Дао, и не случайно даосы считали своим покровителем и высшим вечным образцом именно Хуанди. Хуанди борется с Яньди, побеждает его и обретает высшую абсолютную власть, так как *Центр в китайской онтологии и ноологии выше Неба*, и не Ян, несмотря на весь свой свет, свою небесную природу и свою мощь, а именно *тайна Желтой Земли, само Дао обладает финальным превосходством*. Небо и Преисподняя, верх и низ, Ян и Инь относительны и немыслимы одно без другого. Поэтому китайский Логос, будучи максимально чистым выражением дионисийского начала, категорически отвергает необратимое расщепление Инь и Ян, в чью бы пользу — даже в пользу Ян, оно не делалось бы. Яньди представляет собой Логос Аполлона, и борьба его помощника Чжужуна с духом воды и севера Гун-гуном намечает траекторию титаномахии по линии Аполлон/Кибела (титан), которая, однако, категорически отвергается Хуанди, даосским Логосом баланса и равновесия, снимающим любой намек на ожесточенный и эксклюзивистский дуализм. Борьба Хуанди с Яньди это проти-

востояние эксклюзивизма Ян (аполлонизм) и инклюзивности Дао (дионисийство). В этом состоит второй фундаментальный аспект этого мифологического сюжета.

Наиболее отчетливо это противостояние Центра и Верха выражено в эпопее военной кампании Хуанди против другого властителя юга — великана Чию. Чию вначале победил Яньди, вынужденного бежать на север, а затем объявил себя «Правителем мира». Снова Владыка Юга противопоставляет себя владыке Желтой Земли — то есть Центра. Сражения Хуанди с Чию с помощью дракона Инлун и своей собственной дочери Ба, обладавшей силой великого жара, составляют излюбленный сюжет китайских мифологов и даосов. Хуанди побеждает Чию и его армию с большим трудом, используя в качестве последнего средства магический барабан, созданный из мифического одноногого быка Куя, жившего в океане, и т.д. После этого он разрушает пути на Небо, чтобы узурпаторы никогда более не могли претендовать на верховную власть. Битва Хуанди с армией Чию, его братьями и южным народом мяо, которые перешли на сторону Чию, описана в тонах, довольно близких к сюжетам греческой титаномахии и гигантомахии, а также сражений дэвов и асуров в индуизме[1]. Однако принципиальное различие состоит в том, что здесь мы имеем дело с совершенно иной ноологической конструкцией: Хуанди воплощает в себе Центр, *средний Логос,* сечение Диониса и борется он не с хтоническими силами Преисподней, а с властителями Неба и области Аполлона, как ранее с Яньди, строго солярным божеством. Поэтому внешнее сходство этих сюжетов не следует переоценивать: эта версии Ноомахии совершенно иного толка, нежели титаномахия и гигантомахия Греции.

Правда, картина несколько усложняется тем фактом, что Чию представлен не просто властителем Юга (то есть Неба, области Ян), но монстром-узурпатором, который, прежде чем править солнечно-огненной стихией, изгнал из нее естественного правителя Яньди[2]. Показательно также, что Яньди, побежденный Чию, удалился на север (то есть в страну Инь и воды), что противоположно его при-

[1] Описание Чию и его армии показательно: на лбу у него растет острый рог (иногда изображаемый как арбалет, так как Чию считался изобретателем различных видов оружия и, возможно — боевых искусств), волосы стояли дыбом как мечи и пики. У Чию были семьдесят два шестируких и четырехглазых брата с медными головами и коровьими копытами. Число 72 является циклическим (соответствует смещению на один градус точки весеннего равноденствия, прецессии экиноксов). Пищей Чию и его братьям служили песок, камни и куски железа. В армии Чию участвовали также духи гор и рек, демоны Преисподней, великаны Куафу, со змеями, торчащими из ушей.

[2] Вместе с тем многие редакции мифа говорят о Чию как о потомке Яньди и интерпретируют его войну с Хуанди как месть за низвергнутого предка.

роде. Отсюда по логике симметрии можно предположить, что Чию, в свою очередь, пришел из области Инь и зоны севера. Аналогии есть и в оси восток — запад: правитель запада Шаохао вначале описан как правитель Восточного Моря, и именно там он становится повелителем птиц, что стало его отличительной чертой.

Но даже если истолковать образ Чию как духа севера и Преисподней, то есть титана-узурпатора, захватившего неправомочно солярное место и выдающего себя за истинного правителя Неба — Яньди, все равно дважды повторенная история с противостоянием правителя Центра Хуанди с подлинным владыкой области Неба Яньди и узурпатором этой онтологической зоны Чию указывает на решимость китайской традиции ставить Центр выше любой крайности — даже самой высшей, небесной и божественной. *Дао важнее, чем Ян.* Это триумф идеи Желтого Императора.

Хуанди правил триста лет, имел 25 сыновей, 14 из них стали основателями разных китайских династий. В последние годы его царствования появились Единорог и Феникс. Перед смертью Хуанди отлил из меди священный треножник, а затем сел на спустившегося Дракона (или на Единорога/Цилиня) и взошел на Небо.

Пять Императоров и их стихии

После Хуанди правили следующие Императоры — Чжуаньсюй, Ди Ку, Яо и Шунь. Иногда вторым правителем после Хуанди называют Цзи Шаохао (2587 — 2491 до Р. Х.), Императора запада. Возможно, эта двусмысленность указывает на то, что Хуанди является не первым в серии, но ее синтезом. Кроме того, Ди Ку дублируется фигурой Ди-цзюня.

Чжуаньсюй, по китайским хроникам, правил в 2514 — 2436 годах до Р. Х. Он считался правителем севера и элемента вода, а также богом Полярной Звезды. Его происхождение описывается по-разному: по одной версии он сын, внук или правнук Хуанди; по другой — плод любви звездного луча и луны. Его символами считались радуга и двуглавый Дракон. Чжуаньсюй, тесно связанный с зимой и севером, описывается как ученик Шаохао, властителя запада, осени, металла и покровителя птиц. Чжуаньсюй воплощает в себе добродетель севера (мудрость). Показательно, что мифы упоминают его борьбу с духом воды Гунгуном, который ранее также отождествлялся с севером на китайской карте/календаре. Таким образом, можно наметить оппозицию между *инклюзивной* функцией властителей определенной части света (сезона года, элемента и т.д.) и *эксклюзивной.* В этом случае образ властителя раздваивается — *добродетель севе-*

ра оказывается в состоянии войны с темной, порочной стороной того же самого элемента (с *грехом севера*). Нечто подобное можно увидеть и в раздвоении владыки юга — Яньди и Чию. Вместе с тем Чжуаньсюй, считавшийся покровителем северного племени (рода, клана) *ши*, ведет битвы с народами юга мяо, которые ранее были частью армии Чию в войнах против Хуанди.

Чжуаньсюй считается создателем первой карты/календаря, первой астрономической модели. По его приказанию дракон Фэй создал музыкальную систему, изначально использовавшуюся в жертвоприношениях. Чжуаньсюй также упорядочил брачный кодекс китайцев, введя жесткий запрет на инцест. Внуками Чжуаньсюя были Императоры Юй и Шунь. Его потомками считалось также племя людей, имеющих по три лица и лишь по одной руке, и династия Цинь, находившаяся под знаком севера и воды. Власть в Империи Чжуаньсюй передал двоюродному брату Ди Ку.

Ди Ку правил в эпоху 2412 — 2343 до Р.Х. Ди Ку был потомком Шаохао, а через него самого Желтого Императора. Традиционно он изображался существом с головой птицы и туловищем обезьяны. Ди Ку летом и весной перемещался верхом на драконе, осенью и зимой — на лошади. Он считается изобретателем музыкальных инструментов и создателем многих священных мелодий, часть из которых (в первую очередь аккомпанементы сакральных танцев) была продиктована Фениксом.

Дети Ди Ку от разных жен считаются основателями древних китайских династий. Он считался отцом поочередно правивших

- Чжи, старшего сына от царицы Чанъи;
- Хоу-цзи, предка династии Чжоу, покровителя проса, рожденного после того, как его мать наступила на след бога (дракона, великана);
- Ци, первопредка иньского народа и династии Шань, рожденного от Цзян-ди после того, как она проглотила черное птичье яйцо;
- Яо, предка династии Хань.

В некоторых версиях Ди Ку отождествляется с другим мифическим Правителем Ди-цзюнем, который был верховной фигурой культа иньцев, тогда как Хуанди особенно почитался среди чжоусцев. Многие сюжеты приписывают Ди Ку и Ди-цзюню одни и те же свойства и связывают с ними одни и те же сюжеты. С точки зрения элементов, Ди Ку (Ди-цзюнь), скорее всего, соответствует югу, лету, Ян и Небу[1].

[1] Поэтому иногда он прямо отождествляется с пятым Императором — Шунем. См.: *Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая. М.: Наука, 1965.

Ди-цзюнь считался прародителем трехтелых людей от жены Э-хуан, которая передвигалась по воздуху, постоянно видела во сне, как проглатывает солнце, и зачинала новых сыновей — всего восемь. Другая жена, Си-хэ, была напрямую богиней солнца и родила Ди-цзюню 10 сыновей-солнц. Третья жена, Чан-си была богиней луны, она родила 12 дочерей-лун. Ди-цзюнь любил птиц и часто принимал участие в плясках птиц (фениксов), подражая хромающей походке фазанов в период весенних любовных игр (традиционный китайский обрядовый танец)[1].

Следующим Императором был Император Яо, сын Ди Ку, правивший в период с 2333 по 2234 год до Р. Х. Он считался образцом мудрого правителя и добровольно передал власть другому Императору Шуню, правившему с 2233 по 2184 год до Р. Х., что считалось в Китае образцом взвешенности и мудрости. Еще одним признаком высшего благочестия и божественной природы Яо китайцы считают тот факт, что он передал престол своему мудрому советнику Шуню, а не прямому наследнику сыну Дань-чжу, которого он посчитал недостойным и обделенным добродетелями. Яо символически связывается с востоком, и его подвиг, заключающийся в усмирении вод, имеет явный весенний оттенок.

Император Яо известен тем, что он при помощи Гуня, принесшего «небесную землю» (сижан) и его сына Великого Юя, будущего основателя династии Ся, остановил мировой потоп, грозящий уничтожить землю после разлива реки Хуанхэ. Он построил дамбы и ирригационные системы, а также упорядочил сельскохозяйственный цикл. Вместе с Небесным стрелком И Император Яо усмирил вышедших из-под контроля духов ветра. Яо — как и его предшественники, начиная с Хуанди, вел войны с южными народами мяо.

Шунь, сменивший Яо, был рожден после того, как его отец увидел во сне Феникса (символа юга и Неба, а также Ян). В день, когда Шунь взошел на престол, над Китаем одновременно поднялось 10 солнц, началась засуха, и лишь снова с помощью Небесного стрелка И, сбившего 9 «лишних» солнц, ему удалось справиться с этой катастрофой. Шунь также воевал с народами мяо и кунг. Он прожил 100 лет и умер во время похода на юг. Узнав о его смерти, его жены также последовали на юг, перевернулись в лодке на реке Сян-

[1] «В Восточной пустыне, подле места обитания духа Шэбиши с человечьим лицом, песьими ушами и звериным туловищем, жили красивые разноцветные птицы с пышным оперением, которые кружились в танце. В те времена Ди-цзюнь часто спускался с неба и дружил с пестрыми птицами. Когда он бывал в хорошем настроении, то, ковыляя на одной ноге и опираясь на палку, танцевал вместе с ними». *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая.

цзян, и превратились после смерти в божественных духов. Шунь, как и Яо, оставил власть не своим прямым наследникам, но наиболее выдающемуся человеку — Юю Великому, основателю династии Ся.

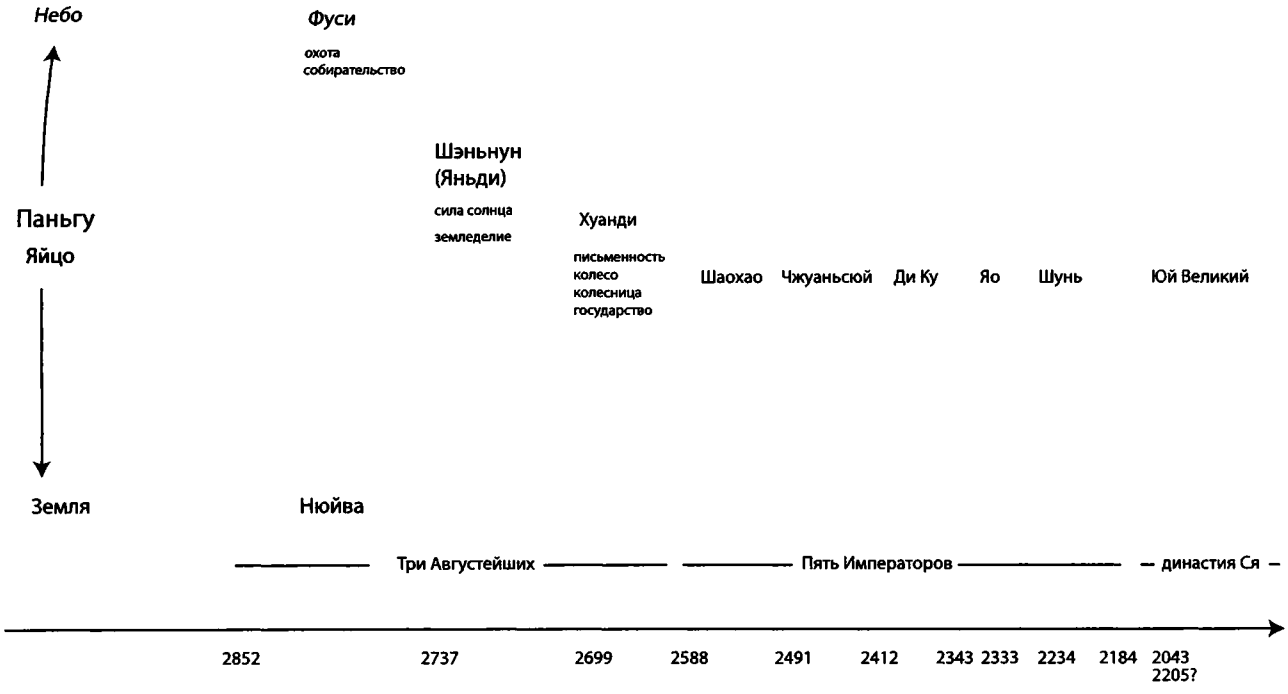
Все детали описания правления Шуня — и Феникс, появившийся перед его рождением, и засуха, и 10 солнц, и смерть во время путешествия на Юг — показывают, что он относится к области Ян, лету и огню.

Таким образом, эпоха пяти Императоров также полностью вписывается в структуру элементов:

- Хуанди — земля, Центр (сакральность — Дао);
- Чжуаньсюй — вода, север (мудрость);
- Шаохао — металл, запад (справедливость);
- Ди Ку (его дубль Шунь) — огонь, юг (обряд, гармония богопочитания, церемонии и ритуала);
- Яо — дерево, восток (доброта).

При этом каждый из Императоров воплощает в себе исключительно добродетели соответствующих элементов, тогда как негативные стороны персонифицируются либо в их противниках, либо в нерадивых потомках.

В истории трех Августейших и пяти Императоров мы можем видеть тонкий перевод онтологии дуновений в своеобразную мифо-историческую конструкцию, связывающую чистую метафизику и космологию Инь/Ян и тот период китайского историала, который документирован более тщательно и детально. Этот этап китайской сакральной истории фундаментален для китайской цивилизации как раз тем, что он демонстрирует как на практике философия Инь/Ян и у-син (пяти элементов) воплощается в культуре и природе, закрепляясь в историческом нарративе, служащим одновременно герменевтической решеткой истолкования всех последующих периодов и формой перехода к более фундаментальным обобщениям. Европейская наука Нового времени, а также материалистические школы в истории обычно, указывая на изобилие мифологических и волшебных сюжетов, отказывают этому периоду в какой бы то ни было историчности, полагая, что речь идет о «фантазиях». Но если принять метафизику и ее иерокомические и иероисторические проявления за «фантазию», то мы вынуждены будем всю китайскую цивилизацию признать «фантастической», с чем можно согласиться лишь с той поправкой, что для китайской культуры «фантазия» и «реальность» полностью совпадают, образуя особую *онтологию сновидений*, служащую основой для всех форм онтологических и научных дешифровок. «Фантазия» есть модель организации структуры базового мировоззрения, глубинная матрица идентичности и построенных на основе этой идентичности



Китайский историал (первая фаза — мифологический период)

метафизических конструкций. Такая «фантазия» полностью лишена какой бы то ни было субъективности или случайности, она предельно упорядочена, строга и в этом смысле научна, так как именно отсылки к ней позволяют китайцу понять, что есть, а чего нет, что действительно, а что призрачно. Действительным является то, что может быть вписанным в структуры Инь/Ян-онтологии, а так как эпоха трех Августейших и пяти Императоров является образцовой иллюстрацией этой онтологии, строго подчиняющейся ее канонам, то она в высшей степени «реальна» и «действительна», причем *более* реальна и действительна, нежели исторические хроники, документально регистрирующие события, которые с трудом могут найти себе место в философии Инь/Ян. Такие события, факты и явления, чья связь с архетипами бытия представляется проблематичной, автоматически теряют смысл, значение и какую-либо важность, а поэтому либо подгоняются под мифологический нарратив, либо забываются, полностью стираясь в памяти. То, чему нет места в структуре «китайской фантазии», просто не существует, не обладает ни малейшей степенью бытия, оставаясь игрой призрачных бликов, случайным дуновением ветерка. Только то, что находит себе место в этой онтологии сновидений с ее четкими правилами и предельно просчитанными церемониями, только это становится настоящим, наделяется бытием. Отсюда вывод: исторический цикл трех Августейших и пяти Императоров в структуре китайской цивилизации абсолютно реален и историчен именно *потому, что* он откровенно «фантастичен» и дерзко «мифологичен». Миф есть основа истории, без которой она полностью лишается смысла. Следовательно, китайский миф есть основа китайской истории, без которого она утратит свою семантическую и философскую ось.

От дракона Юя к династии Чжоу

Первой династией, описанной в китайских исторических записях, была династия Ся. Она тоже считается мифической и «фантастической», а следовательно, к ней применимо все то, что мы сказали о «фантазии» и «истории» ранее: она играет фундаментальную парадигмальную роль и сохраняет ясные и прозрачные для китайского сознания связи с базовой философией Инь/Ян. Китайские источники утверждают, что эта династия правила с 2100 по 1600 год до Р. Х.

Основателем династии Ся был Великий Юй, прямой потомок Хуанди. Правление этой династии длилось триста лет и насчитывает в общей сложности 17 царей. Отец Юя Гунь в эпоху Императора Яо предпринял благородную попытку остановить потоп и спасти людей, украв для этого на Небе небесную землю «сижан», которая могла воз-

растать до бесконечности, с помощью чего он создал дамбы. Владыка Неба узнал об этой пропаже и убил Гуня, бывшего его собственным внуком. Но тело Гуня не разлагалось три года, тогда посланник небесного владыки бог огня Чжужун разрубил Гуня на несколько частей, из его тела и родился Юй в образе дракона с рогами на голове. Юй снова отправился на Небо за волшебной землей, которую ему дал Владыка Небес, а также отрядил в помощь группу драконов. Когда Юю и драконам удалось справиться в наводнением, против него выступил дух воды Гун-гун, традиционный представитель Инь, севера и зимы, причем (как правило) в их отрицательной ипостаси.

Юй известен своими путешествиями по разным странам четырех стран света: повсюду он устанавливал порядок и искоренял хаос. Юй, повторяя подвиг Хуанди, отлил девять священных треножников, на которые нанес изображения всех духов и богов мира, чтобы люди могли ориентироваться в структуре полноценного многоуровневого мироздания, ясно понимая, с кем или с чем они имеют дело. Юй укротил и победил множество чудовищ. В частности, чудовище Учжици, напоминавшего обезьяну, с зеленым торсом, белой головой, высоким лбом и низкой переносицей, глаза которого испускали золотые лучи и которое обладало даром красноречия и огромной силой.

Юй, скорее всего, мыслится одновременно как правитель Центра, Повелитель Желтой Земли, и в этом качестве он является преемником Хуанди, открывающим следующий исторический цикл, и как правитель востока, на что указывает сюжет о его встрече с Фуси[1], также боровшимся с потопом, и его служба Императору Яо, правителю востока. Вероятно, территория царства династии Ся находилась на месте позднейшего царства Ци на территории современной провинции Хэнань на востоке центральной части Китая. Столицей царства Ся был город Аньян, одна из семи исторических столиц Китая (из шести остальных столиц Сиань, Лоян, Кайфэн, Нанкин и Пекин, две — Лоян и Кайфэн — также находились в области Хэнань, то есть в пространстве древнего царства Ся).

Об остальных правителях династии Ся сохранилось чрезвычайно мало исторических и мифологических сведений (кроме имен и дат правления). В конце концов, китайская история утверждает, что династия, основанная Юем Великим, была свергнута народом с востока, который основал династию Шан (1600 — 1046 годы до Р. Х.). Это вторая династия.

От эпохи правления династии Шан сохранились уже достоверные исторические памятники древнекитайской письменности,

[1] Фуси подарил Юю нефритовую пластинку для измерения Неба и Земли.

имевшей сакральный характер — оракулов и гаданий. Царство династии Шан находилось приблизительно в той же области, что и Империя Юя Великого, в долине реки Хуанхэ. Глава государства в тот период назывался «Ди», «Император».

Исторические книги возводили род династии Шан к Чжуаньсюю, сыну Императора Хуанди. Далее линия шла к Ди Ку и его жене Цзяньди, зачавшей Ци после того, как она проглотила черное яйцо. Ци был первопредком Шан.

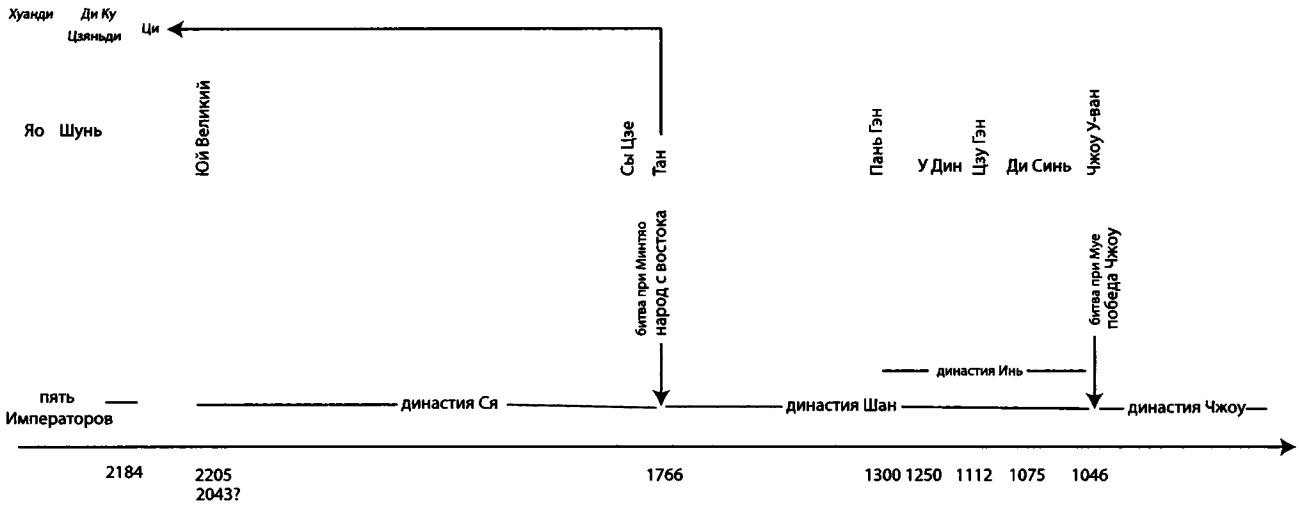
Первым ваном династии, принадлежащим к тринадцатому поколению после Ци, был Тан, свергнувший последнего жестокого и несправедливого правителя династии Ся в битве при Минтяо.

Последним правителем династии Шан был Ди Синь, отличавшийся крайней жестокостью, расточительством и полным попранием всех тех норм, которые входили в традиционный перечень китайских добродетелей. В глазах китайских историков сакральный потенциал каждой династии постепенно исчерпывается в ходе ее исторического бытия, ее добродетели тускнеют, мало-помалу превращаясь в свою противоположность. Так одна эра неизбежно заканчивается (чаще всего это сопровождается вырождением порядка и нравов самих правителей), и начинается новая, с такой же неумолимой последовательностью, как сменяют друг друга сезоны.

Государство Шан неоднократно подвергалось нападению туранских кочевых народов с севера (жун и ди), а также китайских племен с запада.

В конце эпохи династии Шан стал разрастаться конфликт с князьями западных провинций Чжоу, находившихся в западной части долины реки Вэйхэ. Последний Император династии Шан Ди Синь заточил в темницу чжоуского князя Вэнь-вана, за что сын Вэнь-вана, У-ван, основатель государства и династии Чжоу, отомстил Ди Синю, сверг его самого с престола. У-ван во главе огромной армии, собранной из 800 удельных князей Китая, в битве при Муе, состоявшейся в 1046 (или 1027 году) до Р. Х. разгромил войска Ди Синя. После полного поражения Ди Синь взошел на сакральную «Оленью башню» и бросился в огонь. Показательно, что ранее Ди Синь любил наблюдать пытки, специально изобретенные им, когда обреченный вынужден был идти по медному столбу, намазанному маслом над раскаленными углями, что неизменно заканчивалось падением и сожжением жертвы заживо. Все это подчеркивает связь Ди Синя со стихией огня.

После смерти Ди Синя династия Шан-Инь прервалась, и власть в Китае перешла к династии Чжоу, правившей Китаем на протяжении периода, который достаточно полно зафиксирован в исторических хрониках — с 1046 по 256 год до Р. Х.



Китайский историал (вторая фаза — династии Ся и Шан: от мифа к истории)

Постмифический историал: Чжоу

Принято считать, что эпоха Чжоу радикально отличается от предыдущих именно тем, что здесь мы имеем дело с историей, тогда как ранее имели дело с мифом. Как мы показали ранее, в контексте китайской цивилизации мы имеем дело с одной сплошной структурой мифоистории или иероистории, где вся онтология строится на принципе магии дуновений, и бытие зависит напрямую от соучастия в структуре Инь/Ян-порядка. Как эпоха трех Августейших и пяти Императоров, так и династии Ся, Шан и Чжоу, постепенно становящиеся все более и более документируемыми, подчиняются общему принципу развертывания циклов, отражающих структуру живого и упорядоченного китайского мира. Здесь нет вектора исторического развития, есть лишь постоянное изменение выражения изначального и вечного событийного циклического рисунка, предопределяющего структурно всю историческую семантику. В наиболее древних, «мифологических» периодах структура Инь/Ян-мировоззрения проступает более отчетливо и внушительно только потому, что ничего не значащие детали и подробности, неизбежно проникающие в ткань исторической хроники, стираются и исчезают, а в памяти остается лишь наиболее существенное. Но то, что было наиболее существенным в мифе и легенде, остается таковым и в более полно документированные времена, хотя процедура извлечения этих вечных смыслов меняется от эпохи к эпохе, как меняются династии и эры. Главное — это *непрерывность китайской цивилизации*, полная и строгая преемственность китайского Логоса, которая прослеживается от эпохи первочеловека Паньгу через Августейших и Императоров до эпохи Чжоу, чья история не менее насыщена легендами, мифами, чудесами и сновидениями, чем прежние циклы, то есть является *не менее китайской*, чем прежде.

Уже в эпоху династии Шан стало складываться общее цивилизационное, этническое, языковое и культурное пространство, являющееся прообразом последующих этапов становления китайской государственности и культуры. В период правления династии Чжоу ее цари смогли существенно расширить свое влияние на соседние территории и захватить бóльшую часть земель к северу от реки Янцзы. Этот ареал иногда называют пространством протоханьской китайской культуры.

Столицей государства Чжоу стал город Хао (недалеко от современного города Сиань).

При Чжоу глава государства стал именоваться титулом ван (царь 王). Ван считался сакральной фигурой, совмещающей в себе

полномочия высшего политического властителя и первожреца, ответственного за исполнение религиозных обычаев. Сам иероглиф ван — 王, по толкованию китайских философов, указывает на три мира, объединенных в фигуре сакрального царя (вана) — небесный, земной и подземный. Он является прямым преемником функции Императора, чьим прообразом и постоянной мерой является Хуанди, Желтый Император.

Чжоу возводили свой род к Хоу-цзи, сыну одного из пяти Императоров — Ди Ку. Вэнь-ван, отец основателя династии У-вана, принадлежал к пятнадцатому поколению от Хоу-цзи.

Период правления династии Чжоу делится на две части:

- эпоха *Западной Чжоу* (1045 — 770 до Р. Х.), когда ядром крепкого и централизованного государства были территории в бассейне Средней Хуанхэ;
- эпоха *Восточной Чжоу* (770 — 256 до Р. Х.), когда династия начала мало-помалу терять контроль над своими владениями, уступая власть местным феодальным образованиям (царствам).

Эпоха Восточной Чжоу, в свою очередь, обычно рассматривается как состоящая из двух периодов:

- период Чуньцю, *Весны и Осени* (772 — 481 до Р. Х.), когда власть чжоуских правителей (ванов) распространялась в той или иной степени на многочисленные политические образования с относительным сохранением центральной власти и
- период Чжаньго, *Сражающихся царств* (403 — 249 до Р. Х.), когда династия Чжоу уже не являлась доминирующей в контексте наступившей раздробленности (в это время правители областей Чжао, Хань и Вэй провозгласили себя «ванами», после чего формальная централизованная система отношений нарушилась, а с ваном Чжоу перестали считаться).

О жизни в государстве Западного Чжоу основные сведения обычно черпают из классических текстов: «Чжоули»[1], «Шуцзин»[2], «Шицзин»[3] и т.д. Его основателями был чжоуский правитель, ранее бывший в вассальной зависимости от династии Шан Вэнь-ван и его сын У-ван. При сыновьях У-вана Чэн-ване (? — 1021 до Р. Х.) и Кан-ване (? — 996 до Р. Х.) Империя быстрыми темпами расширяется. Далее следуют периоды спадов и подъемов. При следующем правителе Чжао-ване (? — 977 до Р. Х.) государство слабнет, а при его преемни-

[1] *Loewe M.* (ed.) Early Chinese Texts. A Biliographical Guide. Berkeley: Society for the Study of Early China, 1993.

[2] *Waltham C.* Shu ching: Book of History. A Modernized Edition of the Translation of James Legge. Chicago: Henry Regnery, 1971.

[3] *Granet M.* Fêtes et chansons anciennes de la Chine.

ке Му-ване (? — 922 до Р. Х.) снова укрепляется. Первый серьезный кризис случается при десятом Императоре Ли-ване (? — 828 до Р. Х.), жестоком и непопулярном правителе, которого в конце концов свергают подданные. Возведенный на престол феодальной знатью сын Ли-вана Сюань-ван (? — 782 до Р.Х.) не может справиться с наметившимся ослаблением государства, и при последнем правителе эпохи Западного Чжоу, когда территориальная целостность в той или иной степени сохранялась, Ю-ване (? — 771 до Р. Х.), происходит окончательный кризис, дворцовые перевороты и природные катастрофы следуют одни за другими. В борьбе с Ю-ваном родственники оставленной им жены (бывшей дочерью правителя жунского рода Шэнь) опираются на своих этнических братьев — туранских кочевников (жунов), что намечает постоянный вектор отношения Китая с евразийскими кочевыми народами, постоянно на протяжении всей китайской истории вмешивающимися в политику Китая и подчас играющими в ней значительную роль. Туранский север становится с этого времени геополитической константой[1]. С натиском жунов с севера был связан перенос столицы в Лоян, в долину реки Лохэ.

В период Чуньцю (Весны и Осени) власть ванов Чжоу резко утрачивает свое значение, и государство из централизованной Империи превращается в союз нескольких центральных княжеств (Цзинь, Ци, Сун, Лу, Чжэн, Вэй, Хань), которые объединились во имя поддержания традиций Небесного Императора, сохранения государственности (чжунго) и противостояния ряду княжеств, считавшихся исключенными из системы «правильно организованного пространства» (в частности, Чу, Цинь, Янь, У, Юэ) и находившихся под контролем кочевников, а также собственно кочевым племенам маней, и, жунов, ди и т.д. Разные царства и княжества претендовали на то, чтобы стать гегемонами в контексте всего государства и подчинить себе остальные территории, номинально входившие в земли Восточного Чжоу.

Наиболее усилились царства Ци и Цзинь (VII век до Р. Х.), затем к ним приблизились по уровню могущества и самостоятельности Цинь и Чу (VI век до Р. Х.), а в V веке до Р. Х. поднялись и южные царства У и Юэ, которые ранее считались «варварскими».

На время Чуньцю приходится жизнь Конфуция (ок. 551 — 479 до Р.Х.) и формирование канонов даосской религии, главной фигурой которой был Лаоцзы (604 — ? до Р.Х.). Тогда же складывается легистское учение (Шань Ян, Хан Фэй), а также школа Мо-цзы (ок. 470 — ок. 391 до Р.Х.) и другие философские школы. Таким

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

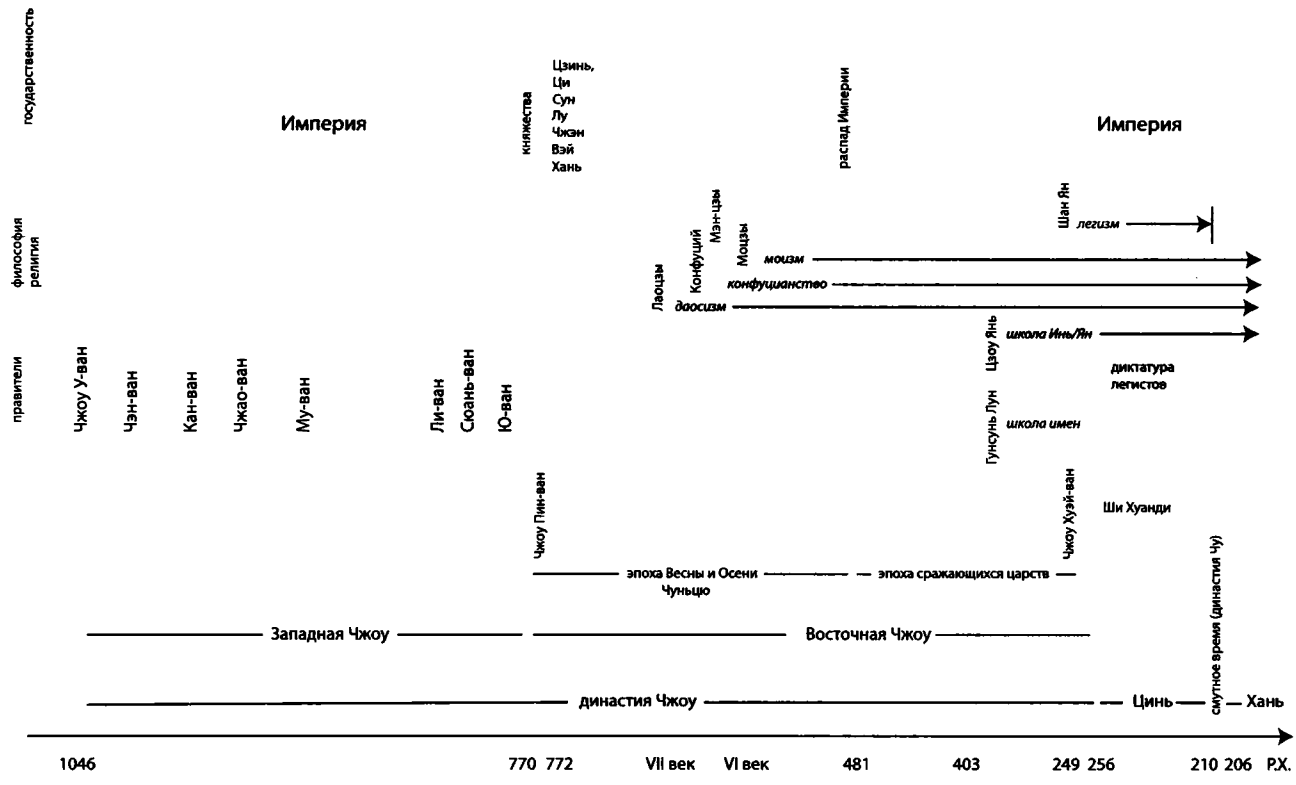
образом, именно тогда основные формулы китайской метафизики, философии, политического и этического учения приобретают окончательное оформление в виде двух направлений, различных, но взаимодополняющих, которые предопределят отныне весь строй китайской культуры, где конфуцианство и даосизм играют фундаментальную и основополагающую роль.

Вслед за периодом Весны и Осени наступает период Джаньго, то есть время Сражающихся Царств (480 — 221 до Р. Х.), когда государство Чжоу начинает активно и необратимо распадаться, утрачивая даже поверхностное и весьма относительное единство. Правители Чжоу теряют контроль над своими владениями, и их власть становится номинальной.

Вначале один из главных политических субъектов Восточной Чжоу царство Цзинь распадается в 403 году до Р. Х. на три автономные части — княжества Хань, Чжао и Вэй (этот момент в китайской истории называется «Три семьи разделили Цзинь»), составившие вместе с другими сильными княжествами Чу, Ци, Цинь и Янь семь самостоятельных государств. Постепенно правители самых сильных княжеств после 334 года по Р. Х. провозгласили себя ванами (то есть царями, Императорами), тем самым полностью отказав в верховенстве династии Чжоу. Но Чжоу как государство, тем не менее, продолжало существовать как региональное образование. Кроме этих семи, укрепились и другие политии — княжества Шу, Сун и Юэ.

Каждое из этих образований вступает в череду ожесточенных конфликтов друг с другом, коалиции постоянно меняются, но ни один полюс не может добиться решительного успеха.

В ситуации войны всех против всех в 359 до Р. Х. высокопоставленный чиновник царства Цинь Шан Ян (390 — 338 до Р.Х.) проводит ряд политических, военных и экономических реформ, оказавшихся чрезвычайно успешными, и с этого момента начинается постепенное возвышение этого царства, ранее бывшего второстепенным. Цинь укрепляет свои позиции и одерживает целый ряд важных стратегических побед. В 230 году до Р. Х. Цинь завоевало Хань, в 225 году до Р. Х. — Вэй, в 223 году до Р. Х. — Чу, в 222 году до Р. Х. — Янь и Чжао, в 221 году до Р. Х. — Ци. С этого момента все царства были побеждены, и Китай объединился под началом Империи Цинь. Таким образом, при ване Цинь Ши Хуанди (259 — 210 до Р.Х.) в ходе длительной борьбы за гегемонию практически весь Китай оказался включенным в общее политическое образование под эгидой новой династии Цинь. На этом закончилась (длительная) эпоха Чжоу и началась (довольно короткая) эпоха Цинь.



Китайский историал (третья фаза — династии Чжоу и Цинь)

Глава 6. Начала китайской философии: Конфуций

От имени истины

Китайская традиция утверждает, что Конфуций (Кун Фу-цзы)[1], один из самых почитаемых и великих китайцев всех исторических эпох, родился в 551-м и умер в 479 году до Р. Х. в приморском княжестве Лу на северо-востоке Китая (современная провинция Шаньдунь), что приходится на последние десятилетия периода Чуньцю, Весны и Осени Восточного Чжоу. Это было переходным периодом в китайской истории, когда перед лицом неумолимо надвигающегося цивилизационного кризиса, воплотившегося в следующем периоде Джаньго, Сражающихся Царств и достигшего своей кульминации в Циньской Империи, возникают разнообразные философские школы и течения, стремящиеся изложить свое мнение о природе вещей — одни, чтобы вернуться к истокам Традиции (Моцзы, Лаоцзы), другие (как легисты) — чтобы, напротив, заложить основы радикально нового мировоззрения, порывающего с прошлым (точнее, вечным) компонентом китайской культуры. Среди этих насыщенных и разнообразных течений Конфуций и его учение приобрели (хотя далеко не сразу) центральное значение, став магистральным явлением китайской цивилизации, вплоть до того, что саму эту цивилизацию подчас отождествляют с Конфуцием и называют *конфуцианской.*

Конфуций воспринимает время, в которое он живет, как период катастроф, требующий глубинной реакции со стороны мыслящего китайца, то есть мудреца, сосредоточенного на осмыслении бытия, общества, мира и истории. Так, Конфуций выстраивает свою систему мысли, главным моментом которой становится *возвращение к Традиции и следование путями древности.* Эта система основана на полном приятии того, что можно назвать классической парадиг-

[1] Полное имя Конфуция Кун Фу-цзы — это Цю (холм) Чжун-ни (второй из глины) из рода Кун. По китайским источникам, Кун Фу-цзы родился в пещере в недрах глиняного священного холма, куда его родители совершали паломничество.

мой китайской мысли — философии Инь/Ян[1], учения о пяти элементах, возвышения фигуры сакрального Императора как синтеза общества и космоса, «совершенного человека», центральности Дао как недвойственной сущности Инь/Ян и Дэ, как проявление ускользающего и неосязаемого Дао в конкретной и ясно видимой добродетели. Поэтому Конфуций, по справедливому замечанию М. Гранэ[2], никогда не употреблял формулу «Я знаю, что...», но всегда только «Мне сообщили, что...», так как он неизменно ссылался на Традицию как на высший авторитет и истинный источник знаний.

Конфуций составляет классический канон из тех произведений, которые должен изучить каждый китаец, стремящийся реализовать свой культурный и социальный потенциал; он включает в себя «Книгу песен» («Ши цзин»), «Книгу Преданий» («Шу цзин»), «Книгу Перемен» («И цзин»), книгу «Ритуалы» («И ли» и «Ли цзи»), а также утраченный ныне древний трактат о музыке. Кроме того, сам Конфуций переработал «Летописи царства Лу» («Чунь цю»), снабдив их своими комментариями. Спустя несколько столетий после смерти Конфуция его собственные изречения и истории из жизни (возможно, частично апокрифические) были объединены в сборник Лунь юй[3], ставший одним из главных текстов конфуцианства. Конфуций настаивает: *мудрость состоит в следовании путями древних, а не в создании чего-то нового*; только через возврат к вечной истине можно усовершенствовать настоящее. Поэтому смысл любой созидательной реформы сводится к реставрации высших образцов священной Древности, к строгому следованию путями предков, к возвращению к вечным истокам.

Но такая классическая консервативная установка предполагает неустанный труд и высшую степень активности: Августейшие правители и пять Императоров, создававшие основы сакрального порядка, неуклонно и безостановочно трудились на благо Империи и людей, а основатель династии Ся Юй Великий вообще провел всю жизнь в тяжелых трудах на благо общества, принеся этой цели в жертву семью, личное благополучие, здоровье и те почести,

---

[1] Тема Инь/Ян была центральной в еще одной философской школе Древнего Китая — Инь ян цзя, которая строила свое учение на тщательном анализе Инь/Ян-диалектики. Некоторые теории этого направления были интегрированы в конфуцианство и даосизм, представляя собой также ортодоксальное направление в структуре китайского Логоса. *Нидэм Дж.* Происхождение и развитие теории Пяти элементов: Школа натуралистов (Инь ян цзя) и Цзоу Янь // Китайская геомантия. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.

[2] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао Цзы. С. 321.

[3] *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.

которые полагались ему как Императору. Чтобы соответствовать вечному порядку — Дао и Дэ, — необходимо усиленно и напряженно работать — в первую очередь над воспитанием благородства, чести, характера, ума, чувств, знаний и обрядов, так как обряды, ритуалы и церемонии суть *проявления порядка мира.* Отсюда вытекает типично конфуцианский принцип гармоничного сочетания созерцания и действия, тесно связываемых воедино в контексте классической китайской традиции. Дао, тайный путь мироздания, относящийся к созерцанию, и Дэ, добродетель, сопряженная с благими поступками и активным утверждением гармонии и справедливости, не только не противопоставляются друг другу, но оказываются немыслимыми и невозможными друг без друга. Поэтому совершенно неверно сводить конфуцианство лишь к требованиям соблюдения ритуалов и конформизму в отношении установленных церемониалов. Конфуций настаивает на строгом следовании сакральной традиции во всей ее полноте — от метафизического измерения, воплощенного в нормативе «совершенного человека» (жэнь), до конкретных продуманных и упорядоченных, этически и ритуально обоснованных и выверенных действий. При этом Конфуций отдает должное и наиболее скрытым формам знания, сопряженным с молчанием. «Хотел бы не говорить», любит повторять он, намекая на невыразимость последних истин, уходящих далеко за пределы формальных внешних действий (в том числе речи). *Высшей церемонией является церемония сосредоточенного молчания.* Ученик Конфуция Цзыгун спросил его: «Что же тогда мы сможем передать, если вы не будете говорить?» Конфуций ответил: «А говорит ли Небо что-нибудь? Но чередуются в году сезоны. Рождается все сущее. А говорит ли Небо что-нибудь?»[1] Это высказывание вполне могло принадлежать крайнему даосскому мистику и духовидцу. Равно как и «не-деяние», у-вэй, Конфуций ставит выше всякого действия, что также соответствует классическому китайскому представлению о таинстве Центра.

Исправление имен

Другим важнейшим аспектом конфуцианства является учение об «*исправлении имен*» (чжэн-мин — 正名). «Главное — сделать верными наименования» — эти слова считаются основой учения Конфуция. Здесь речь идет о фундаментальном онтологическом понимании слова, имени (мин), которое берется не как знак, пассивно отражающий вещь, но как волевое приказание, как императив. Гранэ

[1] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао Цзы. С. 323.

справедливо говорит, что китайский язык, не имеющий ни частей речи, ни флексий, ни управлений, мыслится как язык онтологического онтогенетического императива. Любая фонема и, соответственно, любой иероглиф имеет характер модального высказывания, приказания, пожелания или, по меньшей мере, мольбы. Царь, правитель и мудрец, говоря, *приказывают вещам быть*. Простолюдины, говоря, молят, чтобы нечто стало, надеясь и желая. Правильные имена — это совсем не точные соответствия означающего означаемому: это правильная артикуляция приказаний, осознанно и гармонично коренящихся в общей структуре традиции, философии и культуры. *Назвать вещь строго то же самое, что вызвать ее к жизни.* Поэтому в полном смысле слова речь — это прерогатива Императора и его уполномоченных. Мудрец, изрекая глубокие истины, становится высшим господином[1]. Поэтому истинное правление не может проходить в отрыве от мудрости, они родственны по своей природе: мудрость, святость, власть, слово, культура. Исправить имена значит восстановить полноту метафизической картины мира, расставить по местам слова как онтологосы, как магические императивы/приказания. И если слова — еще до момента их произнесения! — в молчании сгруппированы правильно, в соответствии с ритмикой Инь/Ян, с духом Дао и формой Дэ, то они, будучи произнесены, вызовут правильные поступки, а те, в свою очередь, организуют общество и космос в соответствии с гармонией и истиной. Конфуций говорит: «Пусть мудрец не допускает ни малейшего легкомыслия в словах. Этого достаточно!»

Учение Конфуция часто описывается через четыре главные добродетели, которые он настойчиво рекомендует взращивать и культивировать всем тем, кто стремится стать настоящим человеком, полноценным носителем цивилизации (вэнь). Это:

- *жэнь* (仁) — человечность, кульминация бытия и средняя точка между Небом и Преисподней, квинтэссенция Центра;
- *и* (義) — справедливость, мудрость, состоящая в том, чтобы, «исправив имена», разместить все вещи в соответствии с их местом в сакральном порядке мира;
- *ли* (禮) — обряд, ритуал, церемония, этикет, представляющие собой нормативы действий, предписанных для всех тех, кто стремится жить в соответствии с Традицией и следовать правыми путями;

[1] Гранэ пишет: «Мудрецы наделили правильными названиями все существа. Своего рода магический реализм находится у основания теории наименований, так же как и у основания теории диалектических парадоксов». *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы. С. 303.

- *чжи* (智) — сознание, разум, способность различать и систематизировать наблюдаемые и ощущаемые вещи, процессы мышления, слова и поступки.

Эти четыре главные истины и добродетели конфуцианства строятся по иерархической схеме: от *чжи* через *ли* к *и*, далее, от *и* к *жэнь*, что является кульминацией мудрости. Можно описать эту последовательность как четыре момента образования и одновременно как четыре стадии административного возвышения, что в китайской культуре является тесно связанным между собой.

Горизонты сакральной человечности

Любому человеку и даже животным (как это явствует из текстов конфуцианца Сюнь-Цзы[1]) присуща *чжи* (智), различающая сила сознания. *Ци* (сила дыхания — 氣) присуща стихиям, *шэн* (жизнь 生) — растениям. *Чжи* — третья ступень над *ци* и *шэн*, которая является высшей ступенью для животных и других вещей, но низшей ступенью для человека. Человек наделен *чжи*, и это его начало. Но человек впервые доказывает свою принадлежность к человечеству только тогда, когда он начинает следовать обрядам, ритуалам, включается в структуры космической и социальной церемонии, *ли* (禮). В этом случае он не просто различает, но воплощает свое сознание в область действия, то есть доказывает свою человечность. Выше этикета и обряда находится *и* (義), справедливость, которая требует не только формального исполнения предписаний, но и искусного движения внутри установленных рамок, чтобы при необходимости подправить те или иные детали, несколько скорректировать в рамках допустимого ситуацию исходя из интуитивного и глубинного, сердечного постижения гармонии, *хэ* (和). *Чжи* есть у всех людей, в том числе и совершенно диких и не затронутых (китайской) цивилизацией, живущих за пределами Поднебесной. *Ли* присуще культуре и упорядоченному обществу, то есть цивилизации и государству. Это уже социально-политический уровень, включающий в себя как высшие, так и низшие слои общества, поскольку быть в обществе значит соблюдать ритуал и этикет, следовать правилам. *И* есть свойство высших людей, аристократов, ученых, людей культуры. Стремление к постижению *и* есть мотивация тонких душ, благородных людей и добродетель наилучших государственных деятелей. Кульминацией всего является *жэнь* (仁), тотальное развитие человеческих качеств, в полной мере свойственных лишь *юнцзи* (君子), совершенному че-

[1] *Феоктистов В.* Философские трактаты Сюнь-Цзы. Исследования, перевод, размышления китаеведа. М.: Наталис, 2005.

ловеку, персонификацией которого были великие Императоры Яо, Шунь, Юй. Реализовать человечность (*жэнь*) значит оказаться в абсолютном Центре, в точке Императора, в середине Мин Тан, в зоне Желтой Земли. Это же значит в полной мере быть посредником между Небом и Землей, быть Сыном Неба. Это — пик человеческого призвания и вершина социально-политической иерархии.

Такая иерархия четырех начал составляет особенность именно конфуцианской философии. Конфуцианство ставит *ли* выше *чжи*, и тем самым отвергает претензии китайских софистов (логиков) на превосходство абстрактного рационализма и силлогических построений; без обряда и следования нормам любая рассудочность порочна и несостоятельна. Конфуцианство ставит *и* выше *ли* и тем самым отвергает учения легистов, настаивающих на верховенстве формальных законов и предписаний, в отрыве как от традиции, так и от духовной интуиции и живого сострадательного понимания блага. Оно ставит *жэнь* выше *ли*, подчеркивая, что главная задача заключается в постоянном самопреодолении, в выходе за все индивидуальные границы в область всеобъемлющей стихии Дао. Конфуций говорит: «честный человек все время стремится превзойти (кэ) самого себя». Это преодоление обращает человека к предельному горизонту Дао, в котором и воплощается вся полнота человечности, *жэнь*. Тем самым, понятие человечности выходит далеко за пределы не только «гуманизма» (что будучи понятием Европы Нового времени, вообще не может иметь никаких аналогов в традиционной цивилизации), но и антропоцентризма, поскольку под «человечностью» здесь понимается предельная концентрация сакрального императорского бытия-в-Центре. Поэтому сам Конфуций, намекая на апофатическую природу, говорит, что «не знает, в чем состоит жэнь»[1], не просто признаваясь в ограниченности своей мудрости, но выстраивая вектор предельной глубины, воплощаемой лишь через тонкие процедуры священного молчания.

Конечно, Конфуций говорит о том, что мудрец стремится окружить себя достойными и мудрыми существами, чтобы учить и учиться, расти и помогать расти другим, следовать Дао и Дэ и побуждать к этому других. Но сама судьба учения Конфуция показывает, что апелляция к *жэнь* не была истолкована как приглашение к созданию особой отстраненной общности религиозного толка (как в случае последователей Моцзы или даосов), а значит, это не соответствовало ни мысли, ни проектам самого Конфуция. *Жэнь* — это сакральный норматив, присутствующий в самом обществе, в государстве,

[1] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао Цзы. С. 326.

в культуре, в цивилизации, в Китае как таковом. Он находится не вне общества, и не на его периферии, он не эксклюзивен, но инклюзивен: это внутреннее сакральное измерение того же самого общества, в котором живет китаец. Поэтому Конфуций мыслит себя самого и всякого мудреца исключительно в роли политического советника, министра и активного соучастника имперского правления. Не для того, чтобы получить почести и ресурсы; свое безразличие к этой стороне дела мудрец должен доказать на подготовительной стадии — через свое равнодушие к славе и богатству[1]. Человечность реализуется в Политическом именно потому, что само *Политическое для китайца и есть сакральное*, а самое сакральное в нем — его Центр, то есть Император. Поэтому мудрость и власть, философ и правитель составляют неотъемлемую пару истинной максимальной человечности, освещающей своими лучами все остальные слои общества — вплоть до самых низких.

Сам Конфуций в течение всей своей жизни стремился к участию в государственной деятельности, говоря: «Когда какой-нибудь правитель пригласит меня на службу, то у него в течение года уже станет лучше, а через три года он обретет успех...»[2] При этом успех он понимал в духе своей философии как упорядочивание общества в соответствии изначальным канонам и всеобщей гармонии (тяо).

Самое главное в Конфуции, что и сделало его учение синонимом Китая как такового в его культурно-философском выражении, и более того, было перенесено на иные общества Дальнего Востока (Корею, Вьетнам, Японию и т.д.) как квинтэссенция китайского влияния, заключалось в систематизации исконно китайского мировоззрения (онтологии дуновений) именно в тех *пропорциях*, которые могли искажаться со временем, но после Конфуция получили столь яркое и убедительное воплощение, что могли служить мерой исправления имен, как тело Императора Юя считалось мерой длины и универсальным образцом. Конфуцианство есть золотая середина, чжунъюн (中庸), где найдено оптимальное соотношение между мудростью и властью, обществом и политикой, религией и знанием, аскезой и социальной ангажированностью, подвигом и отстраненным размышлением, космосом и человеком, временем и вечностью. Конфуций сумел отразить в себе и своей философии сущность китайского Логоса. В этом его фундаментальная миссия в контексте китайской цивилизации.

---

[1] «Кто направил свою волю на Дао, но стыдится своей плохой одежды или скверной еды, с тем говорить не стоит», — говорит Конфуций. *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы. С. 324.

[2] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао Цзы. С. 322.

Глава 7. Даосизм

Реконструкция контекста

В тот же период, что и конфуцианство, появляется другое отчетливо оформленное течение в китайской философии, представляющее собой совершенно иной ответ на тот же самый исторический вызов — вызов цивилизационного кризиса, постановки под вопрос самой китайской идентичности, ставшей очевидной в эпоху Восточного Чжоу. Речь идет о даосизме, основателем (или как минимум систематизатором) которого считается легендарный мудрец Лао Цзы, живший в эпоху Конфуция, хотя никаких точных исторических сведений о нем не сохранилось[1]. Согласно китайскому историку Сыма Цяню, писавшему во II веке до Р. Х., собственным именем Лао Цзы было Ли Эр, а родился он в царстве Чу на юге Китая (уезд Кусянь), позднее служил хранителем царской библиотеки и архивов при дворе Чжоу (где он и встретился с Конфуцием). В старости он отправился на запад и на пограничной заставе по просьбе ее начальника Иня Си написал основополагающий текст даосского канона «Дао дэ цзин» («Книга Дао и Дэ»). По иной версии его авторство приписывается самому Хуанди, первому из пяти Великих Императоров или последней фигуре Августейших, а позднейшая даосская традиция отождествляла Лао Цзы с Хуанди или даже с учителем Хуанди Гаунчэн-цзы. Хуанди считался покровителем даосов и абсолютным авторитетом для них.

В даосизме Логос Желтого Диониса приобретает структурированное выражение. В центре всего стоит Дао, но Дао вступает в процесс манифестационистской иерархии. Это отражено в знаменитом пассаже из «Дао дэ цзин».

---

[1] Кроме неоднократно упоминавшихся Марселя Гранэ и Рене Генона, мы рекомендуем по этой теме работы Евгения Алексеевича Торчинова (1956–2003). В частности: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения Бессмертия. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007; *Он же.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998; *Он же.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005; *Он же.* Религии мира. Опыт запредельного. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998; *Он же.* Тексты по «искусству внутренних покоев» (эротология Древнего Китая)// Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993; *Он же.* Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб., 2000.

Дао рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три рождают все существа. Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию[1].	道生一，一生二，二生三，三生萬物。 萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

Здесь мы видим уже полную метафизическую разработку учения о Дао, где Дао выступает апофатическим началом, предшествующим Единому. Единое (в мифе Паньгу) разделяется на Два (в мифе Небо и Земля и соответствующих им Фуси и Нюйва), Два на Три (в мифе это три Августейших), а следующий за числом Три иероглиф 萬 означает дословно «десять тысяч» или «бесчисленное множество». Но эта процессия манифестаций, напоминающая пифагорейскую секвенцию и логику проявления в индуизме, снова возводится к Инь/Ян-онтологии, такие как «бесчисленное множество существ» суть не что иное, как вариации Инь/Ян, а следовательно самого Дао. Намеченная трансцендентность Дао как апофатического начала мгновенно снимается помещением всей серии проявлений в Инь/Ян-онтологию. Ци (氣) означает дух, силу, дыхание, дуновение и т.д. Чаще всего под этим понимают тонкую невидимую силу, пронизывающую мир вещей. Эта сила ци есть активная форма Инь/Ян-онтологии, которая оживляет и приводит в движение «бесчисленное множество вещей». И наконец, хэ (иероглиф 和), означающее, помимо гармонии, также мир, равновесие и т.д., снова обращает нас к тому, что мы назвали пропорцией между Инь и Ян и что представляет собой все возможные типы сочетаний и соответствий, восходящих к общему началу. Так, базовая онтология китайской традиции, пройдя через миф, в даосской метафизике достигает кульминации и интегрирует в себя миф, религию, философию и общий глубинный стиль китайской цивилизации, китайский Dasein.

Когда позднее даосизм превратился в развитую религию, то, помимо трех Августейших, была введена триада Верховных богов — Трое Чистых: Юань-ши Тянь-цзунь (Изначальный Небесный Владыка)[2], Юй-хуан Тянь-цзунь (Небесный Достопочтенный Нефритовый Владыка)[3] и Тай-шан Лао-цзюнь[4] (Высочайший Владыка Лао)[5]. Лао-

[1] Дао дэ цзин/Древнекитайская философия: В 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 128.

[2] Юань-ши Тянь-цзунь (元始天尊) иначе называется «Тянь-бао-цзюнь» — «Владыка Небесной Драгоценности» или «Сан-цинь», 玉清 «Чистый Нефритовый Господин».

[3] Иначе он называется «Лин-бао Тянь-цзунь», 靈寶天尊 — Небесный Достопочтенный Хранитель Духовной Драгоценности.

[4] Другое имя — Даодэ Тянь-цзун (道德天尊) — Владыка Дао и Дэ.

[5] Лао по-китайски означает «Древний», следовательно, титул можно перевести как «Высочайший Древний Владыка».

цзюнь/Даодэ Тянь-цзун стал интерпретироваться как Лао Цзы в его божественном состоянии, а сам Лао Цзы — как его инкарнация. По преданию, Лао-цзюнь создал сам из себя тело своей матери Ли, затем вошел в ее утробу и пробыл там 81 год, и лишь после этого появился на свет — седым старцем (откуда имя Лао Цзы — Престарелый Мудрец). Как только он появился на свет, он указал на сливовое дерево и произнес слово «ли», то есть «слива», откуда пошло его имя Ли Эр.

Другими фундаментальными текстами раннего даосизма были, соответственно, «Чжуан-цзы» и более поздний «Ле-цзы», авторами которых считались даосские мудрецы с соответствующими именами, о которых также не сохранилось никаких достоверных сведений. Все это полностью вписывается в нормы самого даосизма, настаивающего на том, что истинный мудрец ни во что не вмешивается (принцип недеяния, у-вэй, 無為), живет незаметно, стирает свою индивидуальность и сторонится какого бы то ни было общественного внимания. Тем не менее появление даосизма как культурного явления в структуре китайского историала соответствует вполне определенной эпохе, равно как и даосское послание приобретает свой смысл в контексте того периода и его семантического значения, в который оно состоялось.

Чтобы понять место даосизма в контексте китайской цивилизации, следует иметь в виду несколько предварительных факторов.

1. Даосизм представляет собой *продолжение классической китайской традиции*, и все понятия, термины, процедуры, соответствия, мифологические сюжеты и космологические и онтологические системы, с которыми он оперирует, являются не новаторством и оригинальным изобретением, но изначально даны в структуре китайского Логоса, составляя метафизическую суть этого Логоса. Поэтому даосизм становится полностью бессмысленным вне более широкого контекста китайской культуры, органическим выражением которой он и является. Чтобы понять, о чем говорят даосы, необходимо соотносить это со структурой китайской мысли в целом.
2. Даосизм является *ответом на кризис китайской идентичности*, отмеченный китайским обществом в эпоху Восточного Чжоу, следовательно, он содержит в себе полемический вектор, направленный на то, что даосы считают аномальными явлениями, ответственными за кризис[1]. Это предопределяет стратегию

[1] В трактате «Чжуан-цзы» по этому поводу говорится: «Нынче Поднебесный мир в великом смятении, мужи мудрые и достойные укрылись от взоров толпы, Путь и Сила раздроблены. Много сейчас тех, кто удовлетворяется изучением какой-нибудь одной частности. Вот так же соседствуют ухо, глаз, нос и рот: каждый из них доставляет нам знание о мире, но воспринятое ими воедино слиться не может. Таковы же

их дискурса: они спорят с вполне конкретными позициями, которые могут быть разделены на два категории — фактическое положение дел в обществе эпохи Восточного Чжоу, оцененное как критическое и сведенное к совокупности причин, становящихся для даосов объектом критики, и альтернативные даосским предложения по поводу преодоления кризиса, выдвинутые другими философскими школами (конфуцианцами, софистами, сторонниками Моцзы, легистами и т.д.), также согласными с даосами в оценке статус-кво.

3. Даосизм, таким образом, с учетом двух вышеприведенных соображений, является *специфическим* изданием китайского Логоса, в контексте которого он и должен быть понят и расшифрован. «Специфическим» он является потому, что, с одной стороны, претендует на выражение сущности этого Логоса, а с другой, оппонирует не только его деградировавшему состоянию в окружающей действительности, но и иным также специфическим, но в своем ключе, альтернативным вариантам. Следовательно, даосизм надо рассматривать именно в этой оптике, выясняя до какой степени его претензии на то, чтобы быть именно *сущностью* китайской цивилизации, оправданы перед лицом иных версий, также претендующих на эту центральную роль.

Сделав эти предварительные уточнения, мы можем обратиться к учению ранних даосов несколько более внимательно.

Дао как формула китайской идентичности

В центре этого учения, как явствует из самого наименования, лежит принцип Дао (道). Дао, как мы видели, является *фундаментальным* началом, находящимся в центре всего древнекитайского мировоззрения, которое можно назвать классическим. Тот факт, что

учения Ста школ: каждое из них имеет свои достоинства, а временами и пользу приносит, однако же ни одно из них не обладает истиной всеобъемлющей и законченной. Все это учения людей, привязанных к своему углу. Они разбивают совершенство Неба и Земли, дробят устои всех вещей и губят цельность древних людей. Немногие в наше время могут постичь совершенство Неба и Земли и выразить в слове духовное величие. Поэтому Путь "мудреца внутри и правителя снаружи" померк и недоступен уже людскому взору, сокрыт в безвестности и не выходит наружу, а в Поднебесной каждый делает то, что ему заблагорассудится, и считает правым только себя. Увы! Если Сто школ пойдут каждая своей дорогой, не думая о том, чтобы сдержать себя, то среди них никогда не будет согласия. И если ученые люди грядущих поколений не будут иметь счастья созерцать Небо и Землю в их первозданной чистоте и древних мужей во всем их величии, то искусство Пути будет разодрано в клочья». Чжуан-цзы. Ле-цзы. С. 276.

оно ставится даосами в центре внимания, означает, что они считают необходимым напомнить о нем и о его роли в той ситуации, в какой складывается их учение. Обратившись к выделенным нами трем структурным моментам даосизма, можно истолковать центральность Дао на трех уровнях:

1) даосы видят именно в нем главную ось китайской идентичности;
2) причины кризиса они определяют как отступление от Дао, «забвение Дао», отклонение от Дао, небрежение Дао;
3) свой специфический способ реставрации они видят в преимущественном обращении к Дао, а не в каких бы то ни было иных путях, предлагаемых альтернативными школами.

Даосы стали называться этим именем потому, что для них Дао возводится в высший и абсолютный принцип и становится вершиной особой классификации, иерархизации иных сторон китайской традиции. Каждое понятие приобретает свой культурно-исторический и контекстуальный смысл только тогда, когда выясняется, не только то, что это понятие утверждает, но и что оно отрицает, чему противопоставляется. Поэтому когда даосы говорят, Дао — высшее начало, с этим в какой-то мере согласятся все китайцы, к какой бы школе они не принадлежали. Равно как и обращение к традиции, где Дао находится в центре, также не вызовет нареканий практически ни у кого. Мы видели, что Дао занимает важное место и в системе Конфуция. Но когда речь заходит об отрицании, о противопоставлении, то ситуация радикально меняется. Даосы становятся собственно даосами тогда, когда они начинают пояснять, в каком отношении они мыслят Дао в сопряжении с иными понятиями и началами китайской цивилизации.

Проще всего сформулировать первую пару, соотнося Дао даосов со статус-кво Восточной Чжоу, а конкретно с концом периода Весны и Осени и началом периода Враждующих Царств. Здесь противопоставление очевидно: Дао vs отступление от Дао. Причина кризиса — в отходе от Дао, в уклонении от Дао-Пути, в его забвении. Это (пока еще) можно интерпретировать как общекитайский традиционализм. Дао — в центре классической китайской идентичности. Отход от него влечет за собой расстройство этой идентичности, она становится все менее традиционной и в каком-то смысле все менее китайской. *Китай портится потому, что удаляется от истоков (в истоке — Дао).* Поэтому необходимо совершить обратное движение: заметив, что мы уклонились от Дао, снова вернуться к Дао; осознав, что мы оставили период правления Неба, «золотой век», «острова блаженных» далеко позади, надо начать путь возвращения

к ним. И это уже не просто Дао как таковое, а *Дао даосизма.* Даосы призывают к возвращению к Дао и полагают, что именно *возвращение*, и именно *к Дао,* и именно *сейчас* является абсолютной и главной задачей Китая — Императора, государства, общества, философов и простолюдинов, а также животных и природных явлений, увлеченных логикой отступления и заслуживающих восстановления. Отсюда возникает повышенный интерес даосов к детскому состоянию сознания, соотносимому с золотым веком, внимание к природе, демонстрирующей постоянство и своего рода циклическую вечность, и к «долголетию», рассматриваемому как выражение восстановленных условий «золотого века». Таким образом, *даосизм представляет собой программу китайской Консервативной Революции,* направленной на осуществление возврата к Дао в условиях отхода от него. Пара, которая здесь становится семантически центральной — отход/возврат; новое/древнее (как вечное); декадентское/классическое; темный век/золотой век; несчастная (короткая) жизнь/счастливая (долгая) жизнь; земное/небесное и даже смерть/жизнь; хрупкость/гибкость.

Совсем иначе обстоит дело в случае полемики даосов с другими школами, в частности, с конфуцианцами, которые со своей стороны также признают кризис идентичности, также ратуют за возврат к Традиции и исправлению имен, также признают верховенство Дао. Здесь оппозиция приобретает совершенно иной характер. *Дао даосов отличается от Дао конфуцианцев.* Уже в первой строчке «Лао Цзы» мы встречаем формулу, которую вполне можно интерпретировать в этом полемическом ключе.

道可道 非 常恆道 дао цэ дао фэй чань хэнь дао

Перевести эту формулу чрезвычайно сложно. В ней три раза повторяется Дао (道), иероглиф возможности 可 (цэ), есть отрицание «фэй» (не-) 非, иероглиф чань (он означает — «часто», «всегда», «вечно», «подлинно») и иероглиф 恆, хэнь — дословно «вечно». Обычно это толкуют как «Дао, которое Дао, не может быть истинно-вечным Дао»[1]. Дао как Дао есть не-Дао. То Дао, которое схватывается как Дао, не есть Дао, а лишь то истинное (вечное) Дао, которое не схватывается как Дао, а ускользает.

Это можно понять как первый собственный даосский выпад, направленный уже не против статус-кво, где Дао забыто, а против тех трактовок Дао, которые предлагаются всеми остальными, кроме самих даосов. Легитимно видеть в этом фундаментальном тезисе и на-

[1] В русском переводе «Дао дэ цзин»: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао». Дао дэ цзин. С. 115.

чало полемики с конфуцианцами. «Ваше Дао не Дао, наше Дао — Дао, хотя вам кажется, что оно совсем не Дао». Так можно прочитать это место, и в этом случае оно приобретает вполне законченный и осмысленный характер противопоставления. Даосизм — это повествование о том, *как надо понимать Дао и о том, как его не надо понимать*. То есть это рецепт возвращения именно к Дао, какое есть настоящее (вечное) Дао, а не к его симулякру, который предлагается как путь спасения и возврата всеми остальными школами китайского традиционализма и в первую очередь конфуцианством. Лао Цзы начинает с тезиса: вы ошибаетесь, мы нет. Следуйте за нами, и вы поймете в чем и почему.

Собственно в этой фразе содержится и ее пояснение, то есть изложение того, в чем собственно ошибаются не-даосы (конфуцианцы и последователи Моцзы): они принимают за Дао нечто вторичное, то, чем оно не является, тем самым упускают из виду его подлинную сущность. Они принимают за Дао его следствия, продукты его развертывания — жэнь (человечность), и (справедливость), ли (ритуал), то есть те или иные формы организации общества, сводя к ним порядок в природе. Это не правильно, атакуют даосы все в той же объемной формуле; Дао не только в обществе, оно и в природе, и не только в группе людей, но и в уединенном мудреце, не только в образовании и цивилизации, но и в простых крестьянских нравах, не только в культуре и литературе, но и среди животных и растений, не только на Земле, но и на Небе. Дао глубже, чем вам кажется, первичнее, тоньше, интегральнее, парадоксальнее, труднее для постижения, чем вы думаете. А так как надо искать именно его, а не его проявления, его самого в его истинном вечном состоянии, а не его производные (такие, как Дэ, Инь/Ян, силы дуновения ци, циклы, сезоны, элементы, порядок, власть и т.д.), то любое отклонение от первичной точки внимания на вторичные рискует увести нас *в сторону от Дао*, а в этом случае возврата не состоится и кризис продлится. В этом проявляется максимализм даосской философской программы: даосы стоят за полный и совершенный возврат к золотому веку и сакральной Традиции; они не намерены частично подстроить сбившуюся с пути цивилизационную машину, они призывают идти радикально по ту сторону цивилизации как остывшей системы, к органическим истокам сакральности, к ее сердцевине. Дао, таким образом, противопоставляется Дао как не-Дао; иными словами, Дао даосов, объявленное единственно верным Дао, берется в качестве антитезы тому, что понимают под «Дао» остальные группы китайских традиционалистов, озабоченных реставрацией сакральной нормы в Поднебесной. Даосы утверждают: *Китай спасет только прорыв его вечной небесной сущности*. На

этом и следует сосредоточить все внимание и начинать великую реставрацию *сверху*, с самого главного, с истинного Дао, а не снизу, где технические детали и хитросплетения следствий (аранжированные, впрочем, игрой того же Дао) лишь затмевают контрастную картину кризиса и пути его преодоления. Восстановить норму возможно лишь обратившись к самому последнему основанию.

По ту сторону оппозиций

Но тогда в чем сущность подлинного Дао, Дао даосов? В том, что оно выше всех оппозиций. В том, что в нем царит абсолютный баланс, который нельзя нарушать ни в ту, ни в другую сторону. Стремящийся к чистой добродетели, закончит грехом. Любящий красоту, вызовет к жизни безобразное. Чрезмерно настаивающий на соблюдении закона получит восстание и рост преступности. Слишком заботящийся о ритуалах провоцирует неверие. Потому что во всех этих случаях (в которых легко узнать моральные учения конфуцианцев, последователей Моцзы и легистов) происходит смешение частного и общего, второстепенного и главного, Дэ и Дао. Осень также необходима, хотя и печальна, как и весна, которая радостна. Зима с ее холодом важна не меньше, чем лето с его жарой. Смерть есть не что иное, как момент перехода к иной жизни. Опьянение сменяет трезвение, и в этом ценность и того и другого. Воздержание соседствует с наслаждением, и одно без другого утрачивает смысл. Так же обстоит дело с бытием и небытием. Во втором джане «Лаоцзы» говорится:

бытие и небытие порождают друг друга[1]. 故有無相生

Это значит, что любые полярности, даже такие обобщающие, как бытие и небытие, принципиально относительны, и ни одну из них не следует брать за цель и высшее начало. Дао действует и через Ян, Небо и через Инь, Преисподнюю, и именно Дао обеспечивает спасение, а не добро и зло, верх или низ, хорошие или дурные поступки.

Дао же состоит в молчании и недеянии (у-вэй), в невынесении никакого суждения и тем более осуждения, в тонком проникновенном балансе, доведенном до своей совершенной формы.

Очевидно, что с формальной точки зрения такая программа противоречит не только Моцзы и его жесткому морализаторскому и аскетическому ригоризму, но и конфуцианству, призывающему

[1] Бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом. Дао дэ цзин. С. 115.

к этикету, ритуалу, порядку, восстановлению нравов и иерархий. Но она противоречит весьма своеобразно: даосы выдвигают программу максимальной реставрации, то есть радикального обращения к тому, к чему призывают и конфуцианцы. Они ни в коей мере не отрицают добродетель или обряд, отсюда положительное отношение к Дэ, добродетели, благу как проявленной форме Дао; они лишь подчеркивают: добро будет по-настоящему добром, когда оно абсолютно инклюзивно, когда оно не экстериоризирует зло, а включает его в себя, просветляя его структурой своей внутренней тотальности. Общество и цивилизация прекрасны, но не менее прекрасны природа, звери, деревья, реки и холмы, а также простые люди, живущие в тесном контакте с окружающим миром, обмениваясь с ним знаниями и чувствами, прекрасны дети и гибкие побеги растений, прекрасны облака и обе стороны холма — и залитая солнцем, и остающаяся в тени. Тем самым даосы специфическим образом толкуют основную парадигму китайского Логоса: они *максимализируют* ее, не в сторону спиритуализма, натурализма или квиетизма, но *в китайскую сторону*, в глубь китайской экзистенции, китайского Dasein'а. Даосы — китайские максималисты, и их полемика, их пафос и их ирония, а также их антиномизм становятся понятными лишь в контексте китайской культуры.

Мы видим здесь снова обращение именно к Центру (ни к верху, ни к низу), к тому же Центру, к которому призывает и Конфуций. Но на сей раз Центр трактуется более радикально, становясь *Радикальным Центром*, местом, сквозь которое проходит ось Дао.

Марсель Гранэ справедливо говорит о том, что Дао даосов надо понимать как «среду, в которой действует синтез всех антагонизмов»[1]. И далее:

> Когда решают наконец подняться *в колесницу Солнца*, разорвав узы, привязывающие к Шести полюсам Вселенной, где постоянно ослепляет бесконечная смена тени и света, то с этой нейтральной и господствующей позиции наслаждаются точкой обозрения, где то и это только и могут соединиться, хотя она не принадлежит ни тому, ни другому. Эта точка обозрения расположена в центре кольца, где проявляется тщетность (по всей видимости) *диаметрально противоположных позиций*. Для находящегося в *центре кольца* «нет ничего, что не нашло бы себе *пары*» («ди дзи оу»), и все контрасты растворяются во всеохватном порядке, который ими вершит, ибо здесь проходит *ось Дао*[2].

[1] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао Цзы. С. 354.

[2] Там же.

Ценность пустоты

Тема Центра в контексте даосизма сопряжена с другим термином, играющим значительную роль в даосской философии — с термином «сюй», пустота (虛). Чтобы выразить превосходство Дао над стихиями и онтологическими уровнями, даосы обращаются к этому термину, подчеркивая невозможность дать какое бы то ни было определение этому моменту, как-то его фиксировать. Как только мы фиксируем его, он немедленно исчезает, превратившись в нечто иное или даже в свою противоположность. Поэтому учение Дао не может быть передано словами, *оно передается в молчании*. По этой же причине местонахождение Дао не может быть фиксировано, и Центр превращается в нечто особое, ускользающее, убегающее от любых попыток точно определить его во времени и пространстве. Это и есть пустота, сюй. Ось Дао (Дао шу) проходит через нее. Следовательно, задача даоса не заполнить мир вещами и даже не расположить вещи и онтологосы, вызывающие их к жизни в должном порядке, но *достичь пустоты*, которая по определению не может иметь никакого фиксированного места, пребывая нигде, ни в чем и никак. Тем не менее даосы всячески подчеркивают ее значимость: именно пустое пространство делает кувшин или дом ценным. *Пустота дает возможность вступить внутрь*, образуя особое измерение, где только и возможна встреча с Дао, где проходит его ось (шу). Пустота — то, что находится в центре кольца, как его истинный Центр. И более того, пустота — это наиболее центральное измерение внутри самого Центра.

Из этого принципа вытекает даосское представление о ценности пустоты, которое ложится в основу даосской этики. Даос стремится соответствовать пустоте, движется к этому измерению в окружающем мире и в самом себе. Но это даосское опустошение должно мыслиться недуально, это — недуальная пустота: она не противостоит полноте, наличию вещей, существ, стихий, временны́х циклов, пространств и общественных институтов и церемоний; она проступает сквозь них, не зачеркивая и не унижая их значения, но напротив, обосновывая их собой, придавая динамику, силу и жизнь. Именно эта пустота делает обоснованной ту онтологию дуновений, о которой мы уже говорили ранее. Средний мир движется свободно между Небом и Преисподней именно за счет того, что он не имеет в них корней, он парит в пустоте, но в такой пустоте, где пустота Неба (Тянь 天) динамически сопряжена с пустотой Земли (Ту 土), достигая синтеза в Великой Пустоте Дао.

Предводитель Облаков: политическая философия даосизма

Даосы большое внимание уделяют Империи, теме, которая является для них весьма значимой. Как и все китайцы, даосы не способны мыслить мир, минуя государство, которое для них и есть мир, его голограмма, его сущностный срез. Отсюда гештальт нормативного Императора, образцом которого является Хуанди и которому подчас приписывается авторство «Дао дэ цзина». Император для даосов, как и для всех китайцев, есть выражение Центра, и следовательно, он обретает высший онтологический статус. При этом даосы в духе учения о пустоте трактуют онтологию Центра как уникальный топос пребывания Дао, точку, сквозь которую проходит его ось (шу). Это дает специфически даосское представление о совершенном Правителе. Такой Правитель мыслится как пребывающий в непрерывном *недеянии*, у-вэй (無為). Его цель — *просто быть*, не делать, не менять, не совершенствовать, не подстраивать государство, но позволять Дао двигаться в соответствии с его внутренней динамикой. В этом случае сезоны и время суток будут сменять друг друга беспрепятственно, население естественным образом будет искать самые гибкие пути решения проблем; если никто не станет чрезмерно настаивать на добродетели, стремление ее нарушать через грех также существенно сократится; отсутствие богатства сделает бессмысленными кражи и убийства; оставив лишь самые необходимые обряды, их будут соблюдать легко и свободно. *Высшая реформа, таким образом, состоит в возвращении свободы всему тому, что является свободным по своей природе, позволяя тем самым ритму перемен развертываться беспрепятственно и гармонично.*

Именно в соответствии с этими установками состоит мудрость и благополучие истинного Правителя, какими были Августейшие и пять Императоров, а также подражавшие им цари китайской древности.

В «Чжуаньцзы» приводится диалог между Предводителем Облаков (Юнь цзянем), олицетворяющим Императора с Изначальным Хаосом (Хунмэн), олицетворяющим даосского мудреца. Предводитель Облаков обращается к Изначальному Хаосу с наставлением об истинном правлении.

Облачный Полководец помчался на восток и у дерева Фуяо повстречался с Хун Мэном, который прогуливался, подпрыгивая

雲將東遊，過扶搖之枝，而適遭鴻蒙。鴻蒙方將拊髀雀躍而遊。雲將

по-птичьи и похлопывая себя по бедрам[1]. Завидев его, Облачный Полководец в смущении остановился и спросил почтительно:

— Кто вы такой? И что вы здесь делаете?

— Вот прогуливаюсь,— отвечал Хун Мэн, продолжая прыгать и хлопать себя.

— Позвольте задать вам вопрос,— сказал Облачный Полководец.

— Ого![2]— ответил, взглянув на Облачного Полководца, Хун Мэн.

— В небесных парах нет согласия, в земных испарениях— застой, шесть видов энергии вышли из равновесия, в смене времен года нет порядка. Что мне делать, если я желаю упорядочить все силы вселенной, дабы помочь росту всего живого?

— Не знаю, не знаю,— ответил Хун Мэн, все так же подпрыгивая и тряся головой. Облачный Полководец не посмел спрашивать далее[3].

見之，倘然止，贅然立，曰：
「叟何人邪？叟何為此？」
鴻蒙拊髀雀躍不輟，對雲將曰：
「遊。」雲將曰：「朕願有問也」
鴻蒙仰而視雲將曰：
吁！」
雲將曰：「天氣不合，地氣鬱結，
六氣不調，四時不節
今我願合六氣之精，以育群生，為之奈何？」
鴻蒙拊髀雀躍掉頭曰：「
吾弗知，吾弗知
」雲將不得問

Этот ответ «не знаю, не знаю» (吾弗知，吾弗知) представляет собой высшую чистейшую мудрость, так как указывает на двойное отрицание. Хаос указывает Предводителю Облаков, что неверны ни его забота (интенция), ни формулировка его вопроса. В принципе, это оптимальный ответ, символизирующий чистое молчание, но оформленное в снисходительной серии благосклонных звуков. Хун Мэн имеет в виду, что беспокойство об утрате порядка и является причиной его недостатка. Тот, кто понимает, что такое порядок, уже тем самым восстанавливает его полностью.

Во второй раз встреча Облачного Полководца с Изначальным Хаосом проходила по иному сценарию, и Хаос, поняв, что первый урок не усвоен, развивает свою идею.

---

[1] Птичья походка с прыжками и похлопывание себя по бедрам характерны для обрядовых сезонных танцев (весеннего равноденствия), исполнявшихся юношами, подражавшими фазанам в брачный период. Это было выражением веселого настроения. Прыжки и акробатические трюки имели в древности сакральный характер и были связаны с женскими божествами и с духами Земли, так как подчеркивали ее священный характер. Акробаты составляли в храме Артемиды в Эфесе одно из жреческих сословий.

[2] Речь идет о бессмысленном звукоподражательном восклицании.

[3] Чжуан Цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995. С. 123.

Прошло три года. Странствуя на востоке и пролетая над сунской равниной, Облачный Полководец снова заметил Хун Мэна и радостно поспешил к нему со словами:

— О, равный Небу, вы не забыли меня?

Засим он дважды отвесил земной поклон и уже хотел задать Хун Мэну вопрос, но тот сказал:

— Что я могу знать?

Странствую, не зная зачем.

Мчусь, не ведая куда.

Скитаюсь привольно,

Вглядываясь лишь в сущностное.

Что же я могу знать?

— Я тоже думаю о себе, что скитаюсь привольно,— сказал Облачный Полководец.— Но люди следуют за мной повсюду, и я ничего не могу с ними поделать. Теперь же, как принято у людей, хочу услышать от вас хотя бы одно слово.

Тут Хун Мэн сказал:

— В том, что порядок Небес поколеблен, природа вещей испорчена, труды небесные не имеют завершения, стада разбегаются, птицы кричат по ночам, огонь сжигает деревья и травы, гибнут даже гады и насекомые, виноваты те, кто взялся устанавливать порядок среди людей[1].

又三年，東遊，過有宋之野，而適遭鴻蒙。

雲將大喜，行趨而進曰：

「天忘朕邪？天忘朕邪？」

再拜稽首，願聞於鴻蒙。

鴻蒙曰：

「浮游不知所求，猖狂不知所往，遊者鞅掌，以觀無妄，朕又何知！」

雲將曰：

「朕也自以為猖狂，而百姓隨予所往；朕也不得已於民，今則民之放也。願聞一言。」

鴻蒙曰：「亂天之經，逆物之情，玄天弗成；解獸之群，而鳥皆夜鳴；災及草木，禍及止蟲。意！治人之過也！」

В этом состоит смысл даосской этики: в истоке проблем следует искать нарушение баланса. По Хайдеггеру, это можно было бы назвать «техникой» или Gestell, то есть стремлением человека навязать миру свои представления о нем еще до того, как будет произведен аккуратный и осторожный тщательный экзистенциальный анализ отношения Dasein'a к сущему и к бытию. Те, кто стремятся установить порядок, нарушают порядок, утверждает Чжуан Цзы, поскольку истинный порядок требует не действия, но постижения и глубинного погружения в Дао через пустоту.

Дальнейший диалог развивает даосское учение, обращенное к властителю, то есть даосскую философию политики, с точки зрения практического метода. Это — парадигмальный совет мудреца Правителю.

Вначале Хаос пытается снова дать краткую версию всего учения в его синтетическом единстве:

[1] Чжуан Цзы. Ле-цзы. С. 124.

— Так что же мне делать? — спросил Облачный Полководец.
— Ах! Бросьте все и уходите,— отвечал Хун Мэн[1].

雲將曰：「然則吾奈何？」鴻蒙曰：「意！毒哉！僊僊乎歸矣！

«Бросить все и уйти» означает обратиться к пустоте, сюй, то есть открыть место, сквозь которое проходит ось Дао. Это было бы оптимальным решением и мгновенно решило бы все вопросы внутренней и внешней, а также социальной политики. Тем не менее Предводитель Облаков в очередной раз не может схватить мысль мудреца.

— С вами, равный Небу, тяжело говорить. Скажите еще хотя бы слово.
— Ах! — отвечал Хун Мэн.— Пестуйте свое сердце, пребывайте в недеянии, и вещи все свершат сами по себе. Отриньте свое тело, отбросьте свое зрение и слух, забудьте о людях, и о вещах, слейтесь с беспредельным, освободите свое сердце, отпустите на волю свой дух, исчезните, словно в вас не стало души. «Все сущее сменяет друг друга в неисчерпаемом многообразии, и каждая вещь возвращается к истоку, возвращается к истоку!» Пусть не останется в вас ни грана знания, погрузитесь в бездонный хаос и существуйте так вовеки. Если ж будете пытаться это понять, отдалитесь от этого. Не спрашивайте же его имени, не допытывайтесь его свойств, и все сущее будет рождаться само собой.
— Вы, равный Небу, ниспослали мне совершенство, наставили меня безмолвием,— сказал Облачный Полководец[2].

雲將曰：「吾遇天難，願聞一言。」
鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明；倫與物忘，大同乎涬溟；解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知。渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闚其情，物故自生。」雲將曰：「天降朕以德，示朕以默，躬身求之，乃今也得。」再拜稽首，起辭而行。

На этот раз урок воспринят, и Облачный Полководец (Юнь цзян) становится полноценным правителем, совершенным Императором.

Метафизика Дэ: гибкая Единица

В 42-м джане «Дао дэ цзин», как мы видели, содержится краткая формула даосской метафизики, подчеркивающая отношение Дао к различным уровням по-китайски понятого космоса. Приведем ее еще раз:

---

[1] Чжуан Цзы. Ле-цзы. С. 124.
[2] Там же.

Дао рождает 1	道 生 一
1 рождает 2	一 生 二
2 рождает 3	二 生 三
3 рождает десять тысяч вещей (существ)[1].	三 生 萬 物

Традиционалисты, в частности Рене Генон[2], соотносят это с пифагорейским Тетрактисом, то есть формулой 1+2+3+4=10, тогда как Дао соответствует Метафизическому Нолю или Непроявленному, апофатическому началу, неоплатоническому Ἓν. В китайской традиции это можно представить следующим образом:

Дао, конституирующее Дэ, высшую Добродетель;

Дэ, конституирующее Инь/Ян или изначальные силы дыхания, ци[3];

Инь/Ян, конституирующие Великую Триаду (Небо, Человек, Земля), воплощенную в священном Императоре, ване (наглядный иероглиф 王, где отмечены три мира, три уровня);

Великая Триада, конституирующая все остальное, всю тьму вещей.

Эта иерархия, однако, не должна мыслиться в аполлонической оптике, преобладающей в эллинской традиции и наиболее эксплицитно выраженной в неоплатонизме. Чтобы приблизиться к китайскому Логосу в его даосском оформлении, мы должны воспринять этот метафизический счет от Дао до десяти тысяч существ (то есть до множества) исходя из контекста самой китайской традиции. Эта традиция, как мы видели, во всех ее выражениях строится на принципе дионисийского Логоса, причем взятого как нечто абсолютное и первичное, более того, не допускающее самостоятельного существования ни одного из двух других Логосов — ни Логоса Аполлона, ни Логоса Кибелы. Отталкиваясь только от этой формулы, велик соблазн воспринять даосизм как аполлоническую версию китайской метафизики, но этому полностью противоречит все то, что мы знаем о других аспектах даосизма и о китайской цивилизации в целом. Даосизм является не просто максимализмом, но максимализмом внутри китайской традиции, китайским максимализмом, и строится он всецело по китайским правилам. Более того, именно даосы всячески настаивают на отвержении построения однозначных вертикальных иерархий, возвышая пустоту и диалектическую взаимосвязь стихий, высокого и низкого, светлого и темного и т.д. Даосизм есть сущностно и принципиально дионисийская метафизическая традиция, следовательно, и последовательность первых чисел следует интерпретировать в этой оптике, несмотря на проблематичность такой герменевтической операции.

---

[1] Дао дэ цзин/Древнекитайская философия: В 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 128.

[2] *Guénon R.* La Grande Triade.

[3] См.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения Бессмертия. С. 114.

Следует начать с того, что в Китае трудно найти начало, которое имело бы характер единицы. Это число совершенно не близко китайской традиции, по меньшей мере, в том смысле, в каком оно фигурирует в других культурах, выступая в роли приоритетного символа Первоначала. В китайской системе соответствий между числами и стихиями, сторонами света, полами и т.д. Единица соответствует воде, северу, зиме, полуночи, Инь, женскому началу, черному цвету, черепахе, Преисподней, змеям и демонам, злым духам и т.д.[1] Конечно, Единица может быть приложима и к Дэ, высшей добродетели, но в этом случае все равно, по крайней мере, в даосском контексте, это лишь подчеркивает вторичность этой инстанции перед лицом Дао. Дэ есть чистота, согласно 51-му джану «Дао дэ цзин»[2].

1. Дао рождает это;	1 道 生 之
2. Дэ вскармливает это;	2 德 畜 之
3. вещи предписывают формы этому;	3 物 形 刑 之
4. формы дают совершенство этому.	4 而 勢 器 成 之
5. Нет вещей, что не чтили бы Дао и не ценили бы Дэ.	5 是 以 萬 物 莫 不 尊 道 而 貴 德
6. Дао этим чтимо, а также	6 道 之 尊 也
7. Дэ этому дорого, а также	7 德 之 貴 也
8. не мужское этому (приказание), жизни священный сосуд, а также	8 夫 莫 之 命 爵 也
9. и в вечном согласии, а также	9 而 常 恆 自 然 也
10. поэтому Дао рождает это;	10 故 道 生 之
11. Дэ вскармливает это;	11 德 畜 之
12. взращивает это;	12 長 之
13. затем воспитывает это;	13 育 遂 之
14. делает установившимся это;	14 成 亭 之
15. греет это;	15 熟 毒 之
16. поддерживает это;	16 養 之

[1] Вторая стихия огонь, соответствующая Небу, огню и югу, символизируется числом 2. Хотя в общем случае нечетные числа считаются относящимися к Ян, а четные к Инь. В построении китайских мантических схем первая — вертикальная — линия проводится снизу вверх, то есть от 1 к 2, от севера и низа к югу и верху. Это рождение Огня из Воды, Феникса из Дракона. А далее следует горизонтальная черта — от востока, соответствующего 3, к западу, связанному с 4 и «всей тьмой вещей».

[2] В русском переводе: «Дао рождает [вещи], дэ вскармливает [их]. Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи, которая не почитала бы дао и не ценила бы дэ. Дао почитаемо, дэ ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности. Дао рождает [вещи], дэ вскармливает [их], взращивает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать — вот что называется глубочайшим». Дао дэ цзин. С. 129 – 130.

17. покрывает и высиживает это.	17 覆復 之
18. Порождает, и не имеет.	18 生 而 不弗 有 也
19. Делает, и не показывает	19 爲 而 不弗 恃寺也c
20. Царствует, и не правит.	20 長 而 不弗 宰 也
21. Это является тем, что называется священным Дэ.	21 是此之胃(謂) 玄 德

Дэ, высшая сакральная Добродетель, выступает здесь, равно как и в других аналогичных контекстах, вторым, часто откровенно женским Началом — как минимум в отношении Дао. Можно рассмотреть Дэ в таком случае, как первое склонение Дао, впервые подвергающееся многозначности; отсюда и представление о Дэ как о материнском начале, или о том, что разделяется на высшее Дэ и низшее Дэ.

Для нас принципиально важно следующее: в даосизме Единица имеет отношение к началу Инь, Единство — второстепенно и обретает свое высшее достоинство лишь тогда, когда преданно следует за Дао с его неповторимостью, спонтанностью, неопределенностью, с его внутренней игрой. Это Единство (Дэ) гибко и переменчиво, оно само постоянно трансформируется, противится застыванию — как вода или настроение женщины. Поэтому Единица здесь мыслится скорее как мягкая прозрачная Ночь. Именно это позволяет избежать уже на первом метафизическом этаже тех вертикальных оппозиций, которые предопределяют иерархические структуры аполлонической метафизики в других ноологических системах. Даосское соотношение Дао и Единицы, Дэ, совершенно уникально по сравнению как со средиземноморской культурой, так и с иранским зороастризмом или индийской Адвайта-ведантой. Единица здесь не противопоставляется ни предшествующему ей метафизическому Нолю, ни следующей за ней Диаде. Это гибкая *склоняемая Единица*, подобная не твердому дереву, но пластичному весеннему ростку или плющу. Такая Единица динамична, диалектична, подвижна и стремительна. Она никогда не находится в строго определенном месте, представляя собой *плавающий Центр*, развертывающийся в силу тонкой игры Дао, за которым она бдительно следует. Гибкая Единица, не переставая быть собой, способна мягко измениться как в Ноль, так и в Двойку, будучи мгновением, вспышкой, а не тяжеловесной неподвижной конструкцией.

Согласно даосам, Добродетель легка. Если она трудна, то она скорее порок. Поэтому она приходит не извне, как обязанность, а изнутри, как свобода. Единица/Дэ — это пустота/сюй, сквозь которую проходит ось Дао.

Диада даосов

Пройдя эту самую трудную инстанцию, так как проблема Единицы, и следовательно монотеизма или тавхида, представляет собой центральную проблему в любой метафизической системе, в структуре любой полноценно развитой теологии, мы можем легко двинуться дальше, к Диаде. Она нам уже знакома: это Инь/Ян в ее китайском понимании. Эта Диада такова, что не подлежит жесткому расщеплению, то есть вполне может быть представлена как Дэ. Не Ян — добродетель, и не Инь, но Инь/Ян в правильной (китайской, даосской) пропорции — добродетель. Хорошо не что-то одно, не один полюс и не их сумма, а их гармония (тяо), которая и есть гибкая Единица — Дэ, а та, в свою очередь, именно в силу своей гибкости представляет собой неотделимую от Дао субстанциональную пару. Дэ — это воды, сопровождающие Дао, Изначальный Хаос, учитель Хун Мэн. Единство надо искать в подземном мире у Желтых Источников, в черной Ночи, и оттуда оно взмывает в высь Небес зеленым Драконом, чтобы вспыхнуть Огненным Фениксом и снова спуститься на землю белым Крылатым Тигром, уходя в глубь земли, чтобы стать Черной Черепахой.

Из Дэ, которое все держит и питает, над всем царствует и ничем не управляет, учась у Дао, открываются Инь/Ян, чтобы рассеяться в множестве вещей. И это рассеяние снова собирается в единство Дэ, когда вещи обнаруживают десять тысяч своих добродетелей, возвращающихся в круг великой пустоты, откуда они в конечном счете и не выходили.

Таким образом, мы построили гибкую метафизику «желтого дионисийства», где даже высший Принцип оказывается помещенным не сверху, но в Центре, а соотношение апофатики и катафатики не порождает жесткой вертикальной топики.

Долголетие и бессмертие

Важным элементом ранней даосской традиции является практика обретения бессмертия или долголетия. На более поздних этапах даосизма это стало одной из главных тем, хотя изначально рассматривалось лишь как следствие постижения Дао и организации личного экзистирования в соответствии с его структурой. Мудрец-даос стремится только к Дао, и именно это является смыслом и главным вектором даосского учения. Но само это стремление не может не трансформировать все существо даоса, поскольку он логически начинает с того, чтобы выйти за пределы себя как следст-

вия, стесненного могуществом внешних обстоятельств (включая тело и его органы, составленные наложением стихий и управляемые циклами — жизни и смерти, дыхания, старения, питания и т.д.) и отождествления со своей причиной, которой и является для даоса само Дао. Но если такое отождествление происходит, то индивидуальное существование становится подчиненным и управляемым тем, что составляет его основу или «половину», «двойника», «попутчика» (оу). Так обнаруживается определенный зазор между индивидуумом и его второй стороной, которая и вызывает индивидуума к наличию. Человек зависим, а его «попутчик», «двойник» (оу) свободен, самодостаточен и спонтанен, «самоестественен» (цзы жань). В даосской антропологии намечаются два полюса — две половины. Но поскольку мы находимся внутри китайской традиции, то здесь не может идти и речи о том, чтобы придать этим двум половинам характер сущностей или субстанций или противопоставить их друг другу как в случае дуалистических антропологий. Обе половины находятся друг с другом в отношении *игры*, они суть две стороны одного и того же и подобны в этом Инь/Ян. Двойник-оу — это полюс свободы и мудрости, возможность следовать Дао как своей внутренней сути и тем самым видеть Дао повсюду — как внутри и вовне, ведь познавший Дао познает его сразу и в человеке, и в природе, и в обществе, и в космосе, иначе то, что он познает, вообще не является Дао. Поэтому «свободный двойник»[1] не может быть собственным или личностным; это не душа, но момент универсальной цепочки превращений (Великих Перемен — тай и), и соответственно, он находится за пределами индивидуальных границ (именно поэтому он и свободен). Двойник бессмертен и способен совершать путешествия по различным сегментам китайской онтологии и космологии, двигаться по Небу, ездить на ветре, передвигаться по воздуху, сутками лежать на дне, подниматься к богам, спускаться в Преисподнюю, посещать далекие страны и Острова Блаженных. Будучи полностью реализованным, двойник-оу становится сянь, «святым» в даосском понимании, то есть полностью независимым от следствий и двигающимся спонтанно и независимо в потоке Дао.

Но и человеческая индивидуальность, вторая половина, данная нам эмпирически, не может быть взята как нечто, полностью преодолеваемое в процессе становления сянь, «святым». Человек есть ограничение и преграда, только если рассматривать его в отрыве от Дао, как механический конгломерат телесных и психических свойств, действий, желаний, мыслей, взятых как чья-то собствен-

[1] Термин, введенный Е.В. Головиным в одной из лекций о герметической традиции.

ность. «Собственник» этой собственности и есть индивидуум. Согласно даосизму, этот «собственник» *ошибается*. Он ошибается во всем и полностью, и в этом коренится игра его же двойника с ним самим. «Собственник» — тень, принимающая себя за предмет, ее отбрасывающий; он — инструмент, уверенный в том, что является владельцем и мастером; он — механизм, возомнивший о себе, будто он конструктор; он — вспышка между двумя массивами вечности, двумя стенами пустоты (кун), полагающая, однако, что она есть нечто «надежное» и «постоянное». Человек — глуп и обманут, но если бы он понял, что быть глупым и быть обманутым и есть его природа, его сущность, он принял бы глупость и обман за позитивное основание своего наличия, а следовательно, включился бы в игру осознанно. Он понял бы, что он всего лишь тень, и стал динамично и легко следовать за тем предметом, который ее отбрасывает.

Это и есть добродетель или благо (Дэ): понять, что человек ничем не владеет и ни в чем не свободен, но что он *может* обладать и освободиться, однако только в том случае, если он, преданно следуя за Дао, перенесет свое экзистирование на двойника-оу. Это и значит стать сянь и обрести бессмертие. Поэтому все практики бессмертия, включая процедуры более поздней даосской алхимии — внутренней и внешней, направлены на перенос сознания с тени (индивидуум) на оригинал, а сам оригинал есть момент Дао, его изгиб, его вспышка. При этом оригинал (двойник) не отличен от индивидуума, они тождественны — оба есть вспышка и дуновение, оба есть момент, оба есть тень Дао, но индивидуум-следствие этого не знает, индивидуум-причина — знает. На этом основана вся метафизика даосизма: человек бессмертен именно потому, что он смертен, его бессмертие конечно и является событием, а не состоянием. Но это особое событие, и будучи распознанным, вскрытым так, как этому учит даосизм, оно превращается *в вечное событие*, так как обретает обоснование в том, что не имеет границ и пределов, в Дао. Человек случаен и смертен только в той мере, в какой он считает себя не случайным, хорошо укорененным и плотно наличествующим. Он невесом как листок, пока ясно осознает свою тяжесть. Став легким, отбросив обладание, простившись с тяжелыми соками присутствия, он обретает иной вес — происходит его зачатие, его зерно сеется в небесном поле бессмертия.

Стяжание бессмертия в даосизме возможно в той мере, в какой его альтернатива — смертность, земная жизнь, привычные условия существования — перестают быть тотальной мерой, подвергаются тонкой диссолюции, смещению, релятивизации и расплавлению. Таким видит мир ребенок, готовый допустить все, что угодно, или

животное, растение, влюбленный, пьяный. Все они становятся излюбленными метафорами даосов: те, кто живет, не зная, что живет, не может умереть, так как не знает смерти. Волшебное изменение возможно в мире, взятом как сновидение, в легком мире, в мире живых трансформаций. Стоит только чрезмерно закрепить, эссенциализировать эти трансформации, как наступает пора увядания и смерти, царство Инь. Но чистый Инь невозможен, никто и ничто не может умереть по-настоящему; мира, в котором не было бы чудес и превращений, бессмертия и полета на небеса, просто не может быть — это пустая гипотеза. Поэтому бессмертные есть всегда — с ними можно встретиться, они живут в «небесных пещерах» или «пещерных небесах» (дунь тянь). Но точно так же они пребывают внутри обычных людей, которые и являются тенями собственного бессмертия, не подозревающими об этом. Даосы, впрочем, не проклинают и не осуждают этого невежества, они им забавляются. Для них нет ничего смешнее и занятнее тени, всерьез уверенной, что она и есть свой хозяин, как любимой забавой толпы является созерцание дрессированных зверей, подражающих людям на рыночной площади. Люди — дрессированные тени, и чем серьезнее они воспринимают свое существование, тем смешнее и нелепее выглядят.

Именно в этом контексте следует понимать даосскую идею долголетия. Она отнюдь не свидетельствует о том, что даосы предпочитают земную жизнь иным формам присутствия. Но в повышенном внимании к земному наличию проявляется их недуальное отношение к присутствию как таковому: любое присутствие в любой форме и в любом мире принципиально ценно тем, что оно есть момент Дао, пульсация его животворной игры. Если нечто наличествует, то само это наличие и есть Дао — каким бы высоким или низким, счастливым или несчастным оно ни было. Появившись, существу некуда идти, так как у него нет и не может быть никакой цели — если бы цель была, то Дао было неполным и ущербным, производя нечто несовершенное. Но это противоречит всему строю китайской традиции, заведомо исключающей какую бы то ни было телеологию. Дао полно и совершенно, и именно потому что оно абсолютно полно, оно делает пустым (сюй) все остальное, пустым и равным. Явившись, человек вброшен Дао в Дао как момент игры Дао с самим собой. У него нет иной причины и иной цели, кроме игры Великих Перемен (тай и), не имеющей смысла и цели. Поэтому каждый всегда на своем месте, получает максимум, даже будучи лишенным всего, ведь мера — это Дао, а Дао есть фактичность экзистирования, не второй план, а *само это экзистирование*. Поэтому Дао не допускает не-Дао, бессмертный двойник (оу) не допускает автономности тени. *Тень это*

не что иное, как режим экзистирования свободного двойника. Двойник и есть тот, кто присутствует в жизни, но находится в ее Центре, в расплетенном, рассеянном, освобожденном состоянии. Ему некуда стремиться от жизни и тела, от земли и воздуха, так как это и есть Дао. Дао не там, оно здесь, в которое «там» включено, а значит, «здесь» — это просто провинция «там», включенная в «там». Вот почему долголетие становится даосской добродетелью: живет не тот, кто живет, а тот, кто не живет, бессмертный свободный двойник живет сквозь того, кто лишь думает, что живет. Смерть просто ничего не меняет, она уже многократно состоялась, это не что иное, как «перемена», включенная в цепь игры.

Секрет бессмертия заключается в особом сугубо китайском понимании онтологических и семантических связей между возможностью и действительностью, соотнесенных с причиной и следствием. Возможность (причина) не исчезает в тот момент, когда появляется действительность (следствие), но сохраняется и продолжает оставаться тем же, чем была и до появления действительности. Это значит, жизнь человека содержит в себе ее причину (возможность), которая остается нетронутой и цельной. Эта возможность быть (жить) отнюдь не отрицается возможностью не быть (не жить), то есть возможностью смерти. Смерть есть отрицание жизни, смерть есть действительность возможности не жить, а жизнь есть следствие возможности жить. Когда мы имеем дело с живым человеком в даосской перспективе, то картина возможностей следующая: то, что живой живет, есть следствие возможности жить, но эта возможность отнюдь не исключает возможности не жить, более того, так как возможность жить есть не сама жизнь, а лишь ее возможность, то она прямо включает в себя возможность не жить. Иными словами, возможность жить имеет в себе два полюса: один с акцентом на «возможность», другой — с акцентом на «жить». Живой человек есть акцент, сделанный на «жить», то есть перевод этого акцента в действительность. Если мы сделаем акцент на возможности, то «жить» как раз становится второстепенным, и в чистом виде, пока речь идет только и исключительно о «возможности жить», она как раз и проявляется в том, что жизни как действительности, живого человека как данности нет — еще/уже нет. Возможность жить (как возможность стать именно *этим* человеком, а не чем-то еще или не каким-то другим человеком или иным существом) содержит в самой себе свободу от реализации этой возможности, то есть от ее следствия/действительности, от конкретной жизни конкретного существа. Значит, эта возможность включает в себя свободу от действительности, то есть возможность перечеркнуть следствие, вернув его

в причину. Поэтому возможность жизни, в отличие от действительной жизни, не исключает смерть, а включает ее в себя, более того, возможность смерти является условием возможности жизни.

Как только мы помещаем возможность живого человека не *до* него, в ту же плоскость, в которой он сам пребывает (в духе историко-материалистического детерминизма, где нового человека создает смешение клеток отца и матери, а сами живые клетки являются продуктом линейной эволюции материи[1]), но *параллельно* ему, в иной плоскости, где возможность оказывается не диахронической инстанцией, а синхронической, мы получаем основание для научного и практического бессмертия. Смерть снимает действительность, смертно только действительное. Если возможное есть в действительном, до и после него, то источником и причиной смерти является сама эта возможность. Она же и есть точка бессмертия. Смерть снимает следствие и обнажает причину. Если причина есть, то она бессмертна, одновременно включая в себя и жизнь (частного, кон-

[1] Эта историко-материалистическая версия является доминантой крайних форм научного мировоззрения европейского Модерна, ставшего нормативом Нового времени как высшее и наиболее законченное и совершенное проявление черного Логоса Кибелы. Истоки же такого подхода можно встретить и в более полноценной греческой философской традиции, вслед за специфическим толкованием Аристотеля (едва ли соответствующим изначальной линии Аристотеля как носителя дионисийской философии), утверждающим превосходство действительного над возможным и отрицающим за возможным онтологического содержания. Здесь не столь материалистически, но столь же детерминистски описывается следующая цепочка: возможность человека быть полностью снимается в действительности человека, и как только человек есть, он имеет дело уже не с той возможностью, которая дала ему статус действительного наличия (жизнь), но с двумя другими возможностями жить (быть) дальше уже в качестве действительного или не быть в качестве действительного, то есть умереть. Христианство в качестве порождающей действительное возможности выдвигает личного Бога, в качестве выбора — моральное бытие сознательной человеческой личности, в качестве горизонта не быть (не жить) — оформление человеческой души, как того, что обнаруживается в полной мере после смерти, но начинает строить эту посмертную судьбу еще при жизни. Этот по-своему величественный эсхатологический и сотериологический сценарий основан, однако, на том, что человек как таковой есть только и исключительно следствие, а его причина, хотя и является вечной и бессмертной, но радикально трансцендентна ему. Поэтому бессмертие души в христианстве есть бессмертие следствия, а как таковое оно не может не быть метафизически относительным. В даосизме статус причины (возможности) иной — это Дао, которое есть одновременно и причина и следствие, так как оно недуально и инклюзивно, включая в себя одновременно возможность быть, возможность не быть и действительность того и другого, жизни человека и его смерти, а значит Дао обладает недуальной онтологией бессмертия, открытого не релятивно (как условное бессмертие следствия), но полностью и тотально — как позитивная возможность человека стать святым (сянь) — бессмертным и вечным: на сей раз в двух направлениях — в будущем («после» жизни), так и в прошлом («до» жизни). Это обретение второй (прошлой) половины вечности в даосизме можно соотнести с платоновским «воспоминанием».

кретного, действительного) и смерть (того же частного, конкретного, действительного). Поэтому бессмертие трансверсально по отношению к смерти, которая не достигает возможности/причины и косит лишь действительность/следствие, и вместе с тем оно и есть сама смерть, так как только через смерть возможность демонстрирует действительности, что она есть и что она есть именно возможность, а не действительность. Отсюда вытекает практика бессмертия: перенос внимания с эго действительного на эго возможное, конструирование свободного двойника и отождествление с ним. Но само это конструирование и оживление двойника через отождествление и есть смерть действительного, наступающая *прежде* «естественной» органической смерти. Однако теперь под вопрос ставится уже сама «естественная» органическая смерть: она касается только действительного, но оно-то и подвергается диссолюции еще при жизни даоса, ищущего бессмертия. А если этот поиск успешен, то у «естественной» смерти больше нет объекта снятия: в даосском святом (сянь) больше нет места для смерти, так как он стал своей собственной возможностью, и когда смерть приходит (а она приходит только к действительному), то ей нечего забирать, она ничего не находит, упираясь в пустое место. Еще точнее, смерть есть то, что подчеркивает возможность жизни, как возможности (а не как жизни). Значит, смерть — это и есть возможность жизни в чистом виде, приходящая ритмически к жизни, ставшей действительностью. Но в случае даоса, переместившего себя в свою собственную возможность, получается так, что смерть приходит к самой себе, возможность сталкивается с самой собой, так как в даосском святом все, что осталось — это только его возможность, а значит, сама смерть. Отсюда напрямую вытекает специфически даосская связь бессмертия (как метафизического решения проблемы возможное/действительное) с долголетием и темой запаздывания (откладывания) «естественной» смерти.

Долголетие становится ценностью для даосизма по следующим причинам:

1. Оно является зримым *подтверждением* того, что свободный двойник, пребывающий в человеке, успешно разгадал правила игры Дао, расплел переплетения элементов, вернул функционирование своих органов и свое пребывание в мире к чистым и прозрачным формам экзистирования и стал не только тенью, но и предметом, который ее отбрасывает, а следовательно, мастером тени.
2. Оно дает возможность даосу полностью *исчерпать условия игры*, не торопясь получить результаты или перейти к другой

игре, поскольку ни одна из игр принципиально не лучше любой другой; и если нам дана *эта* игра, то следует насладиться именно ей в полной мере, ведь это не что иное, как Дао. Долгая жизнь важна только потому, что ничто не имеет никакого значения — ни в ней, ни вне ее.

3. Оно позволяет *полностью совершить трансмутацию индивидуума и его тела в структуру свободного двойника*, то есть достичь статуса сянь, на что уходит обычно много времени; тела даосских святых при жизни изменялись — уши сдвигались к макушке, тело покрывалось чешуей или перьями, в глазных яблоках появлялись вторые зрачки или зрачки становились квадратными и т.д.

Историал даосизма

История становления даосизма может быть разделена условно на пять периодов.

Первый период: *идея Дао до Лаоцзы* (Ergiffenheit-стадия, по Л. Фробениусу), глубинные основания китайского Логоса, имплицитно заложенные в китайском горизонте. Отсюда признание Желтого Императора основателем даосизма в позднейшей традиции. Дао и мысль о Дао предопределяют строй складывающейся китайской цивилизации.

Второй период: *Лаоцзы и его первые последователи, создание корпуса текстов, обосновывающих классическую метафизику и философию даосизма.* Это не просто продолжение традиции, но своего рода Консервативная Революция и ее Ausdruck-стадия (по Л. Фробениусу), когда имплицитная идея о Дао (а также о Дэ) становится эксплицитной и ясно выраженной.

Третий период: *соединение состоявшейся даосской метафизики с течениями китайской религии и практиками трансформации и обретения бессмертия* (традиции *фанши*). На этом этапе элитарная даосская метафизика, обращенная изначально к интеллектуальной элите, встречается с религиозными культами, мифами и практиками духовной реализации.

Четвертый период: *становление школ классического даосизма.* Здесь происходит систематизация предшествующего периода, и к ортодоксии раннего даосизма (второго периода) добавляется интеллектуальное осмысление традиции фанши, а также онтологии Инь/Ян Цзоу Яня, которые становятся отныне неотъемлемой чертой даосизма как одновременно метафизики, религии, культа и практики. Здесь мы видим первые признаки Anwendung-стадии (по Л. Фробениусу), поскольку уже в первой даосской школе Пяти

Ковшей Риса происходит *применение* даосских идей к политике и делается попытка основать на даосских принципах полноценную религию и даже независимую государственность — даосское государство Чжан Хань.

Пятый период: *укрепление и развитие школ*, когда уже разработанный теоретический и практический комплекс идей и методологий совершенствуется, уточняется и передается из поколения в поколение. На этом этапе начинается плодотворный диалог даосизма с буддизмом и создание школ и течений, обобщающих обе эти традиции на основании общего знаменателя — китайского Dasein'a в режиме его максимально аутентичного экзистирования.

В первом периоде даосизм еще не выделяется из других аспектов древнекитайской традиции, существуя имплицитно как ее интегральная составляющая. Дао как понятие и термин не является «собственностью» даосов, и к нему обращаются различные китайские школы и учения, всякий раз давая свои интерпретации. Так, в китайском буддизме термином Дао (道) обозначается «просветление», «пробуждение», boddhi, то, что сделало Будду — Буддой (Buddha), то есть «Просветленным», «Пробужденным». В других случаях сохраняется семантика Дао как «пути» или «метода». Но поскольку Дао является *центром* и сердцевиной китайского Логоса, то этот изначальный период даосизма соотносится с фигурой Хуанди, Желтого Императора, который, как мы видели, представляет именно *центр* китайской традиции, ее метафизическую ось.

Во втором периоде происходит становление даосизма как теории и учения. Это обычно обозначается термином «даоцзя», 道家, то есть «учение о Дао». Основу даосской метафизики составляют тексты «Дао дэ цзин», Лао Цзы, «Чжуань Цзы», «Ле-цзы», а также многочисленные комментарии, написанные на эти произведения. Здесь Дао приобретает характер строго определенного концепта, а само учение отделяется от конфуцианства и других направлений китайской мысли эпохи Поздней Чжоу.

Третий период приходится на самые последние периоды Поздней Чжоу, на краткую эпоху Цинь, когда даосы подверглись жестоким репрессиям со стороны легистов, и на все время династии Хань. Здесь осуществляется *синтез* между метафизическим даосизмом, китайской религией и практиками трансформаций и обретения бессмертия (фанши). Метафизический даосизм сложился на основании текстов и философских построений классических авторов и учителей второго периода. Китайская религия имела, в свою очередь, архаическое происхождение. В ее основе лежали культы прежде всего небесных божеств и героев, а также религия духов

и могуществ земли и воды, которые были вплетены в общую структуру китайского сакрального мировоззрения по логике Диониса и его преображений[1]. Были распространены практики шаманского толка — обрядовое вхождение духов в тело посредника (медиума), что позднее стало неотъемлемой частью даосской традиции. Высшим небесным отеческим божеством в древней религии был Шанди (上帝 — дословно Высокий Император), особенно почитавшийся в эпоху династии Шань. В эпоху Чжоу он был отождествлен с Небом (天). Богиней Солнца считалась Сихэ, 羲和, а богиней Луны — Чанъэ, 嫦娥, выступавшая в мифе супругой стрелка И (сбившего солнца). Богом Грозы был Лей Гун, 雷公. Особо почитался Царь-Дракон или Желтый Дракон, 黄龍 — Хуан Лун. Он считался источником мироздания и синтезом четырех Драконов, соответствующих четырем временам года (Голубой или Зеленый Дракон соответствовал весне, Красный — лету, Белый — осени, Черный — зиме) и четырем морям (Восточно-Китайскому морю, Южно-Китайскому морю, озеру Кукунор на западе и озеру Байкал — на севере). У каждого из Драконов были свои праздники и особые сакральные места (пруды). Желтый Дракон, Царь-Дракон как квинтэссенция всех остальных почитался особо. Его праздник отмечается в Китае до сих пор в пятом или шестом месяце китайского года, а точнее — в тринадцатый день шестой луны.

Наряду с этими божествами отдельные культы были у Паньгу, трех Августейших и пяти Императоров, а также других персонажей мифа. Все это составляло обрядово-ритуальный контекст, сопряженный с девоциональными практиками, празднествами, жертвоприношениями и литургиями.

В даосизме третьего периода весь религиозный комплекс подвергся даосскому толкованию, в результате чего различные фигуры божеств и мифов истолковывались в оптике даосской метафизики, а фигуры самих даосских учителей — и прежде всего Лао-цзы — превращались в полноценные небесные божества. Так и сложилась теория Лао-цзюня — небесного божества, воплощением которого был исторический учитель и основатель даосизма Лао-цзы, Ли Эр.

Позднее в контексте самого даосизма происходит разделение на высшие уровни даосской иерархии, связанные с почитанием небесных богов, и низшие, сопряженные с культами средних и даже гипохтонических божеств, духов и душ мертвых. Отдельной категорией были медиумы, игравшие центральную роль в коллективных обрядах. Будучи захваченными духами, они становились нечув-

[1] *Pimpaneau J.* Chine et Mythes de la Religion Populaire. P.: Philippe Picquier, 1999.

ствительными к боли и превращались в инструмент сакрализации различных культовых предметов — в частности, ритуальных денег цзиньчжи, 金紙 (дословно, «золотые деньги»), называемые также «деньгами призраков» или «деньгами теней» и сжигаемых во время богослужений.

Кроме этой архаической религии духов, даосизм интегрировал в себя другое направление, связанное с практиками преображения — фанши. Термин фанши, 方士 — означает дословно «господин метода», что иногда толкуется как «маг», «волшебник», «алхимик», «практикующий обретение бессмертия», но в целом описывает самые различные практики *духовной реализации*[1]. Эти практики могли быть метафизическими и обращенными к высшим уровням существа, а могли быть частичными и связанными с вторичными модальностями[2]. Поэтому в разных контекстах «фанши» означает разные вещи. Фанши основывались полностью на китайской традиции в широком смысле, включая Дао, Инь/Ян-онтологию, космологию дуновений, учение о превращениях, трансформациях и циклах. Главным в их случае было именно *применение* (Anwendung-стадия, по Л. Фробениусу) традиции к самым различным областям жизни — начиная с открытия собственной сущности и достижения бессмертия и заканчивая техническими изобретениями, составлением гороскопов и проведением сеансов гаданий и ясновидения. Именно с фанши тесно общался основатель Империи Цинь Ши Хуанди, стремясь достичь индивидуального бессмертия.

В даосизме традиция фанши была также помещена в особый метафизический контекст, где акцент падал на метафизическую реализацию, хотя заимствовались и остальные прикладные и чисто технические практики, расширяя технический арсенал даосизма. В определенный период времени (начиная с Цинь и в течение всей династии Хань) даосизм и фанши сближаются друг с другом вплоть до неразличимости, что позволяет говорить о «народном даосизме» или о «религиозном даосизме», который и складывается постепенно в ходе четвертого периода даосского историала.

Даосское учение, инкорпорировавшее в себя китайскую религию и школу фанши, обычно называется дао-цзяо, 道教 в отличие от чистой метафизики — дао-цзя, 道家.

Четвертый период приходится на время жизни Чжан Даолин (между 34 и 156 годами по Р.Х.), который считается как раз основателем «религиозного даосизма» — дао-цзяо, и его последователей и учеников. Сам Чжан Даолин в 142 году получает откровение

[1] *Guénon R.* Initiation et Réalisation spirituelle P.: Les Éditions traditionnelles, 1952.

[2] *Элиаде М.* Азиатская алхимия.

от Лао-цзы, представшего перед ним в форме небесного божества, объявляющего о наступлении новой эры[1]. Чжан Даолин превращает отдельные группы даосов в единую структуру, которая подучает название Школа Пяти Ковшей Риса (五斗米道) — таков был регулярный взнос, который даосы приносили в общую казну. Чжан Даолин систематизирует все те тенденции, которые проявились на предыдущем — третьем — этапе даосского историала и создает развернутое религиозно-философское учение, имеющее как метафизические, так и практические, обрядовые и даже девоциональные уровни. Тем самым даосизм становится открытым для разных социальных типов — начиная с простых крестьян и заканчивая имперской элитой и самими Императорами. Нет в этой школе и гендерных препятствий. Так, основательницей чрезвычайно влиятельной и широко распространенной даосской школы Шанцин (другое название Маошань) была почитаемая всеми даосами женщина — Вэй Хуацунь (252 – 334).

Школа Пять Ковшей Риса становится с III века по Р.Х. более известной как Школа Небесных Наставников, 天師道. Ее глава внук Чжан Даолина Чжан Лу (? — 216), третий патриарх Школы Небесных Наставников[2], пользуясь спадом Хань создает целое даосское государство — Чжан Хань. Именно в Школе Небесных Наставников складывается полноценная жреческая иерархия, структурированный пантеон божеств, практики использования медиумов и сложные коллективные обряды.

Другой ярчайшей фигурой этой эпохи был даос Гэ Сюань (164 – 244), живший во время Троецарствия. Он первым заложил традицию передачи даосских текстов, многие из которых он получил непосредственно от небесных богов. Эти книги позднее упоминаются в даосском каноне — Тайцинцзин (Книга Великой Чистоты), Цзюдинцзин (Книга девяти треножников), Цзиньецзин (Книга Золотой Жидкости) и т.д. Считается, что Гэ Сюань достиг бессмертия и исчез вместе с сильным порывом ветра, оставив после себя одежду.

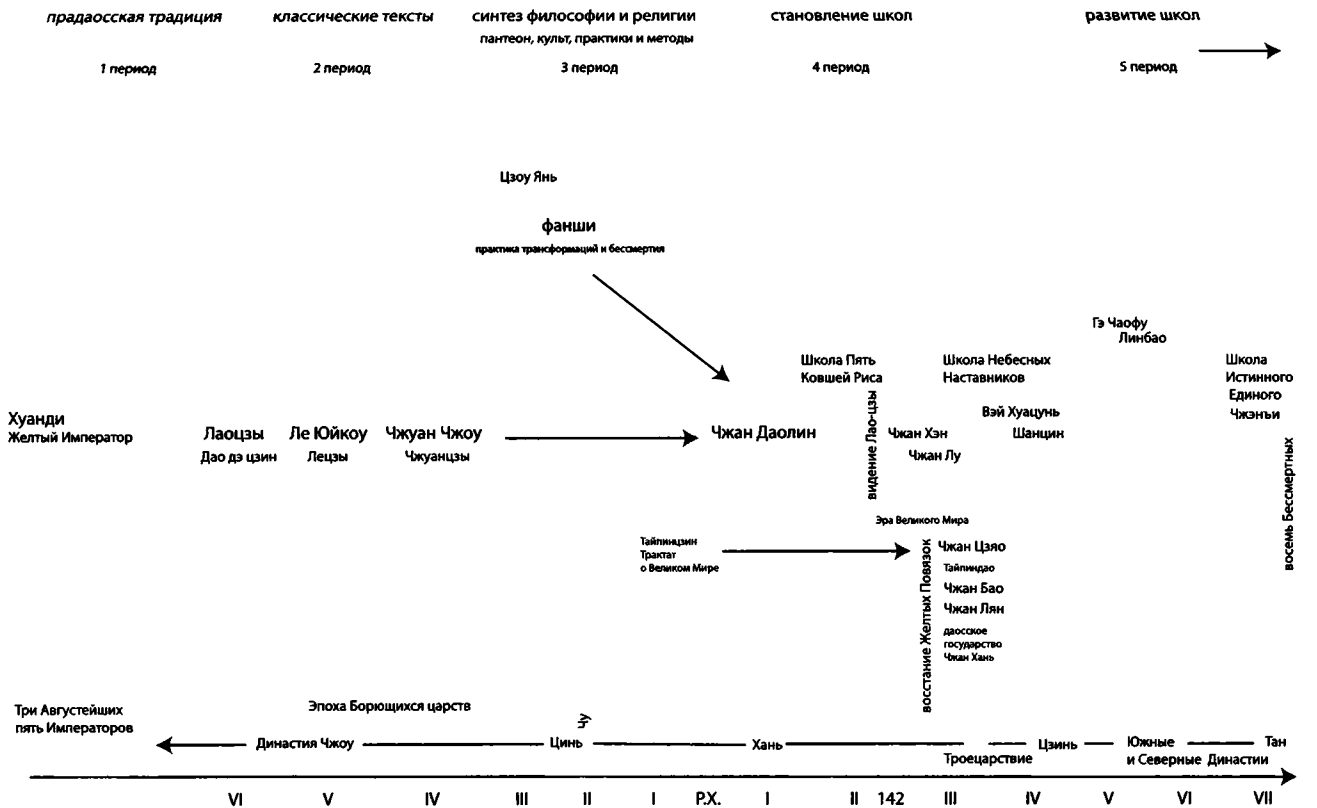
Еще одной выдающейся фигурой раннего даосизма является Гэ Хун (283 – 343), представитель древней школы Саньхуанвэнь (Письмена Трех Августейших), написавший знаменитый трактат «Баопуцзы»[3]. Гэ Хун был потомком Гэ Сюаня, от которого он унаследовал многочисленные тексты. Как и Гэ Сюань, Гэ Хун активно практиковал алхимию и другие формы науки трансформации.

---

[1] *Robinet I.* Taoism: Growth of a Religion. Stanford: Stanford University, 1997.

[2] Вторым патриархом был сын Чжан Даолина и отец Чжан Лу Чжан Хэн (78 – 139).

[3] *Гэ Хун.* Баопу-цзы. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.



Периоды становления даосизма

Даосы считают, что Гэ Хун, так же как и Гэ Сюань, достиг бессмертия. Во время похорон его ученики, удивленные легкостью гроба, открыли его и обнаружили, что он пуст.

Потомком Гэ Хуна был Гэ Чаофу, живший во второй половине IV — начале V века, основавший на основании методов и практик Гэ Сюаня и Гэ Хуна школу Линбао.

Таким образом, у истоков систематизированного даосизма мы видим два параллельных центра, реформировавших более древнюю традицию, Чжан Даолина и Гэ Сюаня. Первый стоит у истоков Школы Небесных Наставников, а второй — школы Саньхуанвэнь и Линбао.

Пятый период представляет собой *дальнейшее формирование даосских школ*. Постепенно среди них выделяются три наиболее влиятельные:

- Шанцин, или Маошань, продолжающая линию Школы Небесных Наставников,
- Линбао,
- Саньхуанвэнь.

На основании текстов, передававшихся в этих школах, был составлен обобщающий даосский канон — «Дао цзан».

Позднее, уже в эпоху династии Тан, Школа Небесных Наставников была восстановлена как Школа Истинного Единства, 正一道 — Женьи Дао.

В эпоху Тан и следующую за ней Сунь складывается культ восьми Бессмертных, которые становятся архетипами успешного осуществления даосской практики единения с Дао и обретения вечности. Классический список восьми Бессмертных таков:

- Чжунли Цюань, считается главным среди восьми Бессмертных, покровителем алхимии и основателем школы Цюаньчжэн;
- Ли Тегуай (VII век — по другой версии современник Лао-цзы);
- Чжан Голао, ученик Ли Тегуая, представлял собой воплощение примордиальной белой летучей мыши, возникшей в эпоху Паньгу;
- Люй Дунбинь (ок. 796 — ?), покровитель алхимии;
- Хань Сян-цзы — ученик Люй Дунбиня, достигший бессмертия, следуя даосским практикам в эпоху Тан;
- Хэ Сяньгу, единственная женщина среди Бессмертных, ученица Люй Дунбиня;
- Лань Цайхэ, живший в позднюю эпоху Тан, представляется андрогинным существом;
- Цао Гоцзю самый поздний из всех, жил в XI веке и принадлежал к императорскому роду, но оставил жизнь при дворе и посвятил себя даосским практикам.

Восемь Бессмертных олицетворяют собой полноту даосской реализации, которая не относится только к легендарным периодам, но является открытой возможностью в любую эпоху, что подчеркнуто многообразием истории каждого из Бессмертных, где есть и аристократы, и простолюдины, и мужчины, и женщина, и андрогин, и серьезные мыслители, и легкомысленные чудотворцы с элементами особого даосского юродства.

В XII веке Ван Чунъяном (1112–1169), к которому явился один из Бессмертных Чжунли Цюань и дал указание провозгласить новое течение в даосизме, была создана еще одна влиятельная даосская школа Цюаньчжэн, 全真教, хотя ее основателем считается сам Чжунли Цюань.

Глава 8. Другие учения: Цзоу Янь, Моцзы и легисты

Цзоу Янь: систематизация Инь/Ян-космологии

Наряду с конфуцианцами и даосами, придавшими древней традиции новые более систематизированные выражения, следует упомянуть еще одного крупного китайского философа — Цзоу Яня[1] (336 – 280 до Р.Х.). Цзоу Янь основное внимание уделял космологии и онтологии Инь/Ян и учению об элементах. Цзоу Янь применил учение о ритмах и циклах, существовавших в Китае с древности, к историческим эпохам, установив соответствия между природными и социальными трансформациями. Эти идеи были заложены в основание китайского мировоззрения, где трансформации, как мы видели, являются основой особой динамичной циклической онтологии, а учение о превращении друг в друга стихий, времен года и существ предопределяет сам стиль культуры и цивилизации. Цзоу Янь, как и Конфуций, не предлагает ничего нового, ссылаясь исключительно на авторитет предков и на традицию. Но в его системе многие моменты теории Инь/Ян, существовавшие ранее имплицитно, получают подробное и стройное философское обоснование.

Так как Цзоу Янь приоритетно исследовал стихии и превращения, он считался одним из высших авторитетов в вопросе китайской алхимии: ему приписывалось получение таблеток бессмертия и способности самому превращаться и творить чудеса. Поиск бессмертия был частью даосских практик, а также традиции фанши. Поэтому в некоторых классификациях философия Цзоу Яня относится к разряду фанши.

Позднее, в эпоху Хань, когда конфуцианство стало официальной идеологией Ханьской державы, конфуцианский философ Дун Чжуншу (ок. 179 — 104 до Р.Х.) интегрировал в свое учение космологию и теорию циклов Цзоу Яня, и с этого времени они стали интегральной частью конфуцианства.

С другой стороны, все то, что в учении Цзоу Яня имело отношение к тематике бессмертия, превращения стихий и практикам прео-

---

[1] *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. IV. М.: Восточная литература, 1986.

бражения, было инкорпорировано позднее в даосизм, где стало интегральной частью общей теории.

Учение Цзоу Яня также можно рассматривать как ответ на кризис Чжоу, хотя, в отличие от конфуцианцев и даосов, сам Цзоу Янь не ставил перед собой цели восстановления традиции. Скорее к своим занятиям и своей школе он относился как к продолжению этой традиции, подчеркивая не столько необходимость возрождения, сколько преемственность и сохранение. Но в целом он и его учение, которое сохранилось лишь в иных школах, поскольку тексты самого Цзоу Яня до нас не дошли, отражали глубинный дух и корневую идентичность китайской цивилизации в ее наиболее сущностном измерении.

Моцзы: философия простоты и разумности

Свой ответ на вызов кризиса Восточной Чжоу, кроме конфуцианцев и даосов, дали и представители других философских направлений, получивших в Китае широкое распространение в определенный период времени. Но их принципиальным отличием от конфуцианцев, даосов и последователей Цзоу Яня было то, что они довольно быстро исчерпали свой исторический потенциал и остались периферийными явлениями, тогда как конфуцианцы и даосы стали фундаментальными силовыми линиями всей китайской истории, предопределяя в последующем практически все основные формы развития китайской цивилизации (третьим значимым религиозным учением позднее стал буддизм, пришедший из Индии и подвергшийся существенной переработке в китайском контексте). Поэтому эти течения представляют собой интерес, скорее, как фоновые явления, в диалоге и полемике с которыми вызревали два магистральных направления китайской культуры — учения последователей Конфуция и Лао Цзы. Эти течения были влиятельными в эпоху составления базовых конфуцианских и даосских текстов, поэтому они семантически важны как то, что было отвергнуто китайцами как ответ на осознанный кризис, и уже поэтому они имеют определенное значение для понимания китайского Логоса.

Одним из таких учений была философия Моцзы или Мо Ди, бывшего, как и Лао Цзы, выходцем из южного царства Лу. Моцзы жил в конце V — начале IV века до Р. Х. и был в последующий период намного более популярным учителем, нежели Конфуций.

Последователи Моцзы еще при его жизни были организованы в централизованную иерархическую структуру философско-религиозного типа, где авторитет наставника (цзюйцзы) был непрере-

каем. В качестве своего мифологического покровителя они однозначно выбрали Юя Великого, которому стремились подражать во всем — они постоянно перемещались по Китаю (как Юй), носили простую одежду и при этом проповедовали свое учение.

Учение Моцзы строилось на осуждении социальных и политических порядков, доминировавших в эпоху Восточного Чжоу. С его точки зрения, в основе кризиса лежит отступление от древних устоев Традиции, которую Моцзы, однако, толковал совсем не так, как Конфуций или Лао Цзы. Для него она была воплощена в строгой аскетической манере поведения, в отсутствии изнеженной городской культуры, пышных церемоний, эмоциональных развлечений, социальной стратификации, поисках чиновниками и учеными славы и наград. Таким образом, его моральная проповедь сводилась к прославлению труда, умеренности, скромности и беспристрастной любви к ближнему. Моцзы считает причиной упадка то, что китайское общество стало *сложным*, а путь спасения видит в его предельном упрощении. Смысл его проповеди может быть сведен к слову «*простота*»[1]. Простота была главной добродетелью Моцзы, а также главным способом объяснения существующих правил и обычаев. Все сложное, парадоксальное, изысканное им резко отвергалось, а все философские основания строились на ясном и прозрачном рационализме с утилитаристским моралистическим оттенком.

В области политической философии Моцзы был сторонником ничем не ограниченной монархии, которую он, однако, толковал рационально и индивидуалистически, почти в духе Т. Гоббса: с его точки зрения, люди, испугавшись хаоса и социального беспорядка, «войны всех против всех», сами избрали наилучшего Сыном Неба, поэтому истоки монархического правления имеют вполне прозаические корни, но от этого становятся, по мнению Мозцы, только более оправданными и обоснованными. При этом оптимальным политическим режимом было бы полное введение унификации всех политических и социальных структур, выполняющих строго свои функции под руководством вождя, правителя беспрекословно подчиняясь его воле. Государство и общество мыслятся Моцзы как отлаженный механизм, в котором должно сохраняться только то, что рационально и прагматически оправданно. Религия и вера в богов и духов тоже абсолютно необходима, но только потому, что боги и духи следят за исполнением предписанных установлений и карают тех, кто их нарушает. Следовательно, и здесь преобладает рационализм.

---

[1] *Schmidt-G.H.* (ed.) Mo Ti: Von der Liebe des Himmels zu den Menschen. München: Diederichs, 1992.

В построениях Моцзы можно увидеть целый ряд идей, глубоко чуждых китайской цивилизации, но чрезвычайно (на удивление) схожих с политическими и социальными теориями европейского Модерна: от теории происхождения власти до определения суверенитета, рационализма и отдельных аспектов социализма (Моцзы считал, что все, кроме Государя, должны быть в целом равны и относиться друг к другу как к равным, принцип взаимности (шу), а главными задачами людей являются труд и экономия).

Последователи Моцзы были весьма популярны в Китае в эпоху Враждующих Царств, но в период правления династии Цинь уступили легистам, а в Ханьский период, в отличие от конфуцианства, не возродились снова и постепенно полностью исчезли.

Легисты фацзя: тоталитаризм закона

Другим направлением, также чрезвычайно популярным в этот период, но постепенно сошедшим на нет, была Школа законников (легистов), фацзя. Легисты развивали теорию автономности закона, создавая философско-политические теории, призванные максимально эффективно и рационально упорядочить управление областями, войсками, подданными[1]. Если Моцзы сводил всю власть к фигуре суверена, то легисты вводили еще одну инстанцию — *закон*, который был призван отражать и закреплять документальным образом наиболее эффективные модели управления. Во главу угла фацзя ставили принцип «*действенной эффективности*» (гун юн), которая была для них мерой успешности политического правления — включая церемонии, обряды, систему распределения привилегий и почестей.

Движение легистов возникло параллельно с конфуцианством, Моцзы и даосизмом, но первые периоды его освещены довольно слабо.

Основателем философии фацзя принято считать Гуань Чжуна (720—645 до Р.Х.), который первым выдвинул идею о верховенстве закона. В китайском контексте закон понимался как неукоснительное следование традиции и поэтому изначально мог рассматриваться как часть общекитайской консервативной культуры. Если толковать закон как метафизику Дао, то мы снова оказываемся в классическом для Китая концептуальном контексте. Однако легисты постепенно отошли от такого интегрального понимания закона и стали настаивать на его рациональном и даже процедурном тол-

[1] *Duyvendak J.J.L.* The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law. L.: Probsthain, 1928.

ковании, не допускающем никакой духовной или метафизической интерпретации. У самого яркого представителя этого течения Шан Яна (ок. 390—338 до Р.Х.), который придал ему законченный вид, мы видим уже жесткое противопоставление закона, как упрощенной рационалистической схемы организации однородного политического пространства (чрезвычайно напоминающей буржуазные теории нации и гражданского общества европейского Модерна), и культуры, куда Шан Ян включал религию, обряды, ритуалы, философию и искусство. По сути, легизм в его версии представлял собой предельную механизацию государства и общества, построенных по образцу совершенного аппарата. Ценности конфуцианства и даосизма здесь рассматривались как «чистая блажь», только препятствующая эффективному государственному управлению. Идеи Шан Ян и школы фацзя удивительно напоминают Европу Нового времени, поскольку по своим основным принципам и методам созвучны рационализму, материализму и утилитаризму буржуазной философии политики и права. По сути, речь шла об идее «правового государства», с одной стороны, а с другой — о гештальте Левиафана, канонизированного Т. Гоббсом. Поразительно, что Шан Ян был первым, кто юридически закрепил в Китае право частной собственности. При этом Шан Ян считал, что легистские реформы необходимо было насаждать любыми методами, в том числе с помощью прямого насилия[1]. Таким образом, это учение носило тоталитарный характер, что снова заставляет увидеть параллели с европейским Новым временем, породившим три типа тоталитарных идеологий (либерализм, коммунизм и фашизм[2]).

Еще одним видным легистом был Шэнь Бухай (385—337 до Р.Х.). В отличие от Шан Яна, с которым он разделял механицистское и рационалистическое понимание природы общества и власти, Шэнь Бухай ставил во главу угла фигуру правителя, который, с его точки зрения, находится в постоянной опасности заговоров и переворотов, и поэтому искусство править, кроме опоры на четкое соблюдение законов, должно заключаться в манипуляции чиновниками, от которых и исходит главная угроза для правителя, а значит, для государства. Если Шан Ян основное внимание уделял принципу «фа», 法 (дословно «стандарты», откуда название всего направления «фацзя», 法家), то Шэнь Бухай больше подчеркивал искусство применения закона — шу, 術 (дословно «искусство»).

---

[1] *Fu Zhengyuan.* China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling. N. Y.: M.E. Sharpe, 1996.

[2] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

Отрывки различных сочинений легистов сведены в корпус «Шан цзюнь шу»[1], приписываемый Шан Яну, и в сборник «Гуанцзы», составленный не ранее III века до Р.Х. Последним и наиболее ярким представителем этого течения был Фэй из Ханя, оставивший произведение «Хань Фэй-цзы».

Древние легисты были известны тем, что отливали котлы, на которых были нанесены уголовные законы (синь би), чьи действия, в отличие от ранних судов, предполагались относительно автономными от царской и княжеской воли. Это стало началом повального доносительства, так как оно не только не осуждалось и не решалось через ордалии, но, напротив, поощрялось.

Легисты главное внимание уделяли вооруженным силам и настаивали на том, чтобы крестьяне законодательным образом обеспечивали благосостояние армии с помощью чрезвычайно высоких налогов, существенно обедняющих крестьянство. Армия, в глазах легистов, должна выполнять прежде всего функции полиции, то есть следить за безукоснительным исполнением законов. Это вызвало отторжение этого направления широкими слоями населения.

Легисты строго разграничивали искусство править, которое оставалось полностью в компетенции Государя, и корпус законов, которые основывались на принципе их эффективности, а следовательно, могли быть подвергнуты рациональному осмыслению, проверке на эффективность и действенность и при необходимости пересмотру. Легисты стояли за рационализацию процесса управления экономикой, униформность при сборе налогов, вмешательство государства в хозяйственную деятельность крестьян, а также в их обычаи, с целью сделать функционирование хозяйства это более производительным и упорядоченным. «Не правление святого, но правление великих законов обеспечивает мир», уверяли легисты[2].

Пик популярности легистов пришелся на эпоху Циньской династии. Но после этого они исчезли с горизонта китайской цивилизации.

Как и в случае с Моцзы, мы встречаем в случае фацзя идейное течение, чрезвычайно напоминающее Западную Европу Нового времени, в ее либерально-рационалистическом секторе.

Кроме сторонников Моцзи и легистов, в кризисный период Враждующих Царств сложилась школа софистов или школа имен (мин цзя), крупнейшей фигурой среди которых был Хуэй Ши (ок. 370 – 310 до Р.Х.), оппонент даоса Чжуанцзы[3].

---

[1] Книга правителя области Шан. М.: Наука, 1968.

[2] *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао Цзы. С. 316.

[3] *Кои Рао-кон.* Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long. P.: PUF, 1953.

Все эти направления можно обобщить в одну группу: они так или иначе отклоняются от классической силовой линии китайской цивилизации, и либо под видом «возврата к традициям», либо более откровенно с опорой на рациональность и здравый смысл, но ведут к утверждению новаторских тенденций, где тот кризис, которому они призваны противодействовать, напротив, достигает своего апогея, приобретая ярко выраженные некитайские и даже антикитайские черты. В них либо вообще пропадают, либо отходят на второй план, либо перетолковываются до неузнаваемости принципы Инь/Ян, Дао, сакрального космоса, магии дуновений, онтологии волшебных превращений, то есть все то, что составляет сущность и основу китайского Логоса. Поэтому неудивительно, что все они почти бесследно исчезают, сохраняясь лишь как следы того, на полемике с чем и на отвержении и преодолении чего строились фундаментальные здания конфуцианства и даосизма — китайской метафизической ортодоксии. Вновь к этим течениям Китай обратился лишь в эпоху европейской колонизации — в XIX — XX веках, так как сходства между этими субпродуктами китайского декаданса эпох Враждующих Царств и парадигмой западноевропейской философии и политологии Нового времени трудно не заметить. Китай знал основную идею европейского Нового времени еще в V — IV веках до Р.Х., как знала и его — в форме натурфилософов, атомистов и эпикурейцев (а также последователей культа Великой Матери Кибелы) и Древняя Греция. Однако в тот период Китай справился с этой болезнью вырождения эффективно, обеспечив себе еще два тысячелетия по-настоящему китайской истории.

Глава 9. Цинь: Империя духа воды

Цинь Ши Хуанди — имперостроитель

Прежде чем исчезнуть окончательно, учение китайских легистов пережило период небывалого (хотя и кратковременного) подъема, став ненадолго практически официальной государственной идеологией эпохи Цинь.

Эта Империя просуществовала небольшой промежуток времени с 221 по 206 год до Р. Х. С одной стороны, это время стало окончанием раздробленности Китая, так как основателю династии Цинь — вану Ин Чжэну (259 – 210 до Р. Х.), позднее принявшему титул Хуанди и называвшемуся с тех пор Цинь Ши Хуанди, удалось объединить многие китайские царства под своим единоличным руководством, что им самим воспринималось как начало радикально новой эры китайской истории. Показательно, что символом новой династии стал знак стихии *воды*, север, Инь, число шесть и черный цвет. Во многом это предопределило зловещий характер реформ периода Цинь и их восприятия в структуре китайского историала. В этот период были проведены соответствующие реформы летоисчисления и календаря. Главной добродетелью была избрана справедливость. Остальные добродетели, в соответствии с китайской историей циклов, отправились в изгнание.

Ин Чжэн, сумевший покорить все остальные царства Восточной Чжоу, разделил свое государство на 36 провинций. Всю администрацию он построил на принципах легистов, крупнейший представитель которых Хань Фэй (280 – 233 до Р.Х.) был главным теоретиком его реформ (правда, по обвинению в предательстве Ин Чжэн, еще будучи ваном Цинь, бросил его в тюрьму с дозволением покончить жизнь самоубийством[1]). Позднее он стал опираться на другого легиста советника Ли Сы (ок. 280 – 208 до Р.Х.). Ли Сы считал, что новое государство Цинь должно полностью уничтожить исторические тексты о ранних царствах, все их хроники, чтобы стереть память о древности и чтобы в сознании следующих поколений история Китая начиналась с периода Цинь. Всех несогласных с уничтожением

[1] Китайские историки считают, что его оклеветал его соперник легист Ли Сы.

древних хроник «Ши цзин» и «Шу цзин» предлагалось казнить вместе с их родственниками.

Идеология легистов была провозглашена в качестве главенствующей, и их проекты легли в основу преобразования Циньской Империи. При этом все остальные философские течения, особенно конфуцианство и философия Моцзы, были объявлены вне закона, многие конфуцианские учителя были казнены (по преданию, 460 конфуцианцев закопали живьем в землю), а их книги ритуально сожжены вместе со множеством других древних текстов, признанных «еретическими». Репрессиям подверглись представители и других школ, так как единственной верной истиной признавалось только учение школы фацзя. Это стало беспрецедентным явлением в китайской истории, так как на всех этапах (кроме некоторых периодов XX века) основой китайского понимания законности правителя выступал фактор преемственности, а также терпимости к культурному, религиозному и философскому многообразию в рамках общекитайской традиции.

Правление Ши Хуанди отличалось тремя главными тенденциями:

1) *централизацией* государства под единоличным абсолютистским правлением Императора, с жестоким подавлением феодальной аристократии, при осуществлении гигантских по масштабу стратегических усилий (в частности, строительство Великой Китайской стены длиной 8851 км против кочевников Турана с использованием труда сотен тысяч строителей);
2) *стандартизацией* всех сторон общественной жизни — языка, валюты, дорог[1], системы мер, сбора налогов, обрядов (на основе учения легизма);
3) личностным *«декадентским» мистицизмом* самого Императора, открыто бросающим вызов традиционным богам и духам (он разрушал святилища, вырубал священные рощи, убил из лука священную рыбу цяо[2], помешавшую его посланцам достичь Островов Блаженных и т.д.) и ищущим индивидуального бессмертия через специальные препараты и практики обожения.

Политически Ши Хуанди объединил под своим началом все восточные территории Китая, практически упразднив традиционные царства и княжества, построив первое в истории Китая *национальное государство*, в котором была введена радикальная централизация. Столицей государства был город Сяньян (в современной провинции Шаньси). Ши Хуанди совершил в столице символический

[1] Сеть дорог общей длиной 7500 км пролегала через весь Китай, дороги были шириной 15 м с тремя полосами, центральная полоса предназначалась для Императора.

[2] Сам Ши Хуанди считал, что он сражается с морской собакой с головой человека.

обряд: собрал оружие всех князей бывших царств и переплавил их в огромном котле, а затем отлил из них колокол и 12 железных исполинов. Таким образом, он показал, что расплавил старую административную систему и отлил новую. Сам он был уверен, что заложил династию, которой суждено царствовать в течение как минимум тысячи лет. Поэтому он выбрал титул Ши Хуанди, что значит «Первый Император». Его наследники должны были носить соответственно титулы «Второй Император», «Третий Император» и т.д. Но ему суждено было остаться, по сути, первым и единственным[1].

Кроме Великой Китайской стены, в период его правления был заложен гигантский императорский дворец Эпан, который так и не был достроен, куда он перенес множество реликвий и сокровищ, а также барабаны, знамена и гаремы покоренных и упраздненных царств и воссоздал все дворцы подчиненных властителей (всего 260 дворцов, объединенных тайными переходами и коридорами). В своем дворце Ши Хуанди окружил себя мистиками и алхимиками, а также искал встречи с Бессмертными, стараясь скрываться от посторонних глаз, передвигаясь по тайным и известным только ему проходам и подземным ходам.

Ши Хуанди построил подвесной мост Шаньлин, воспроизводящий траекторию, пересекающую Млечный Путь и соединяющую созвездие Большой Медведицы (тянь-ци) с созвездием Храма Очищений (инь-че).

Он переселил в столицу 120 000 наиболее благородных и богатых семей Империи, создав искусственно огромный мегаполис. Как только он был коронован Императором, он приступил к строительству собственной усыпальницы и созданию терракотовой армии, состоящей из выполненных в натуральную величину воинов.

Во время поездки по стране после того, как он поднялся в святилище Че-фу, откуда нанес выстрел по «магической рыбе», он заболел и умер. Его окружение боялось сообщить о его смерти немедленно, поэтому обложило кортеж с телом, возвращавшийся в столицу с побережья, гниющей рыбой, чтобы заглушить запах разлагающегося трупа и выиграть время для определения наследника престола[2].

---

[1] Второй Хуанди, Эр Хуанди, его сын Ху Хай правил номинально только три года, когда власть была полностью в руках евнуха Чжао Гао и легиста Ли Сы.

[2] Показательна связь Императора Цинь Ши Хуанди с морской стихией и *рыбой*. Его элементом была *вода*, женская стихия Инь, он умер после того, как пустил стрелу в *морское* чудовище, и после смерти он оказался окруженным запахом гниющей *рыбы*. Эти темы мы встречаем в австронезийском и южно-индийском мифологическом контексте: женщина, вода, резкий запах гниющей рыбы — вплоть до средиземноморской версии о лемносских женщинах, от которых исходил отвратительный рыбный запах.

Во время его похорон вместе с ним были погребены 700 000 прежде оскопленных рабов и 48 наложниц в гигантской могиле, во время раскопок которой, как свидетельствует китайская традиция, землекопы достигли самой Преисподней, страны Желтых Источников.

После смерти Ши Хуанди Империей фактически правили легист Ли Сы и евнух Чжао Гао (? — 207 до Р.Х.). Вначале они подделали письмо Императора о том, что старший сын Ши Хуанди Фу Суй должен покончить жизнь самоубийством. Затем передали власть младшему сыну Ху Хай (229 — 207 до Р.Х.). Второй Император Цинь Ху Хай, принявший титул Цинь Эр Ши, правил лишь номинально в течение трех лет, хотя реальная власть была в руках Ли Сы и Чжао Гао.

После его смерти в Империи вспыхнули восстания против легистов и узурпаторов, во главе которых встали Чэнь Шэ (? — 209 до Р.Х.), У Гуан (? — 208) и Лю Бан (256 — 195 до Р.Х.), а в 207 году до Р.Х. Сяньян оказался в руках армии Лю Бана, провозглашенного Императором и ставшего позднее основателем династии Хань под именем императора Гао-цзу.

Лю Бан перенес столицу в Чанъань (современный Сиань).

В 206 году до Р.Х. Цзыин — последний правитель Цинь (? — 206 до Р.Х.), сменивший Ху Хая, был казнен генералом Сян Юем (232 — 202 до Р.Х.), правителем Западного Чу, вначале союзником, а затем противником Лю Бана.

В оппозиции китайскому идеалу

Период Цинь представлял собой последний логический аккорд Чжоуского периода, неуклонно клонившегося к катастрофе. Это стало кульминацией того кризиса, реакция на который вызвала к жизни конфуцианство и даосизм. В предельной стадии этого кризиса обнаружилась сущность легизма как учения, способного достичь влияния и могущества только в самых экстремальных и патологических исторических условиях. Тот факт, что Император Ши Хуанди выбрал символом своей династии воду и север, в высшей степени показателен. В китайской истории Циньский период действительно совпадает с точкой *зимнего солнцестояния*, когда кристаллизуется все то, что является *негативным полюсом* китайского общества: забвение традиции, новаторство, отказ от гибкого и инклюзивного духа, от тонкой онтологии сновидений, от внимательного отношения к многообразию обычаев и обществ, от классических канонов и религиозных правил. Конфуцианство в этот период повергается самым серьезным гонениям во всей истории Китая. Даосизм представлен лишь в магической антиномистской редуцированной форме — в лице магов и алхими-

ков, участвующих в темных попытках Ши Хуанди вырвать индивидуальное бессмертие иллегитимным, с точки зрения Традиции, путем. Многообразие и любовь к ритмическому богатству китайцев сменяется жесткой механической дисциплиной легистов. На место реальных князей и воинов заступают железные исполины и терракотовые воины. Циклопические постройки и почти индустриальный размах деяний Ши Хуанди напоминают все что угодно, только не китайский идеал внимательного и бережного отношения к живому сакральному пейзажу. Ртутные реки и факелы из жира человека-рыбы, гигантские котлованы и пирамидальные башни, стремящиеся достичь Неба, которые отмечают похороны и могилу Ши Хуанди, контрастируют с деликатным почитанием ветров и холмов, с исполнением древних обрядов и благочестивыми обычаями древних владык. По сути, Циньская Империя в контексте Китая это Анти-Империя, а если и Империя, то антикитайская, «подземная», черная, более соответствующая по своим краскам и по своей стилистике тонам, в которых изображаются такие персонажи, как демон Гунгун, также относящийся к воде, северу и зиме. *Цинь — это проявление титанического Китая*, противоположного по духу всему тому, что составляет китайскую идентичность — не только по своим социально-политическим, но и по своим философским выражениям.

Номократическая власть рационалистов-законников, жесткий и нетерпимый догматизм реформаторов, уничтожение всяческих альтернативных течений, упразднение многообразия и свободы, составляющих неотъемлемую черту китайской цивилизации, правление циничных аморальных бюрократов, технократов и евнухов, радикальный разрыв с прошлым и безоглядная ориентация на униформизацию, стандартизацию и централизацию, материалистический национализм — все это остро напоминает Европу Нового времени, западный тоталитаризм, модернизацию или большевистскую Россию. Но ничего общего этот стиль не имеет с китайской культурой — с Дао, Инь/Ян, ритмом пяти элементов, с этикой «жэнь», почтительной сакральностью или недеянием.

Цинь стала *зимним солнцестоянием* Древнего Китая. Как только оно было пройдено, силы Ян начали набирать свое могущество. И сменившая Цинь династия Хань стала эпохой возрождения китайского духа, возвращением конфуцианства и расцвета даосизма. Однако при этом учение Моцзы, подвергшееся, как и все, отличающееся от легизма, гонениям и запретам, так и не возродилось, а сам легизм безвозвратно исчез из поля зрения китайского общества, и снова дал о себе знать лишь после встречи китайцев с представителями англосаксонской цивилизации Модерна уже в Новое время.

Глава 10. Хань

Западная Хань: расцвет Империи

Династия Хань правила Китаем на протяжении 400 лет с 206 до Р.Х. до 220 по Р.Х. и стала эпохой расцвета и возрождения китайской идентичности. Эта Империя просуществовала дольше всех остальных в китайской истории, и уже только один этот факт показывает, что ее культурный вектор соответствовал сущностным цивилизационным константам.

Об основателе династии Хань Лю Бане в китайских хрониках сообщается следующая подробность. Его мать, заснув у берега пруда, увидела во сне божество. Тогда раздался гром и засверкали молнии, а прибежавший муж увидел на ложе жены белого дракона цяо. Позднее родился Лю Бан, победивший вначале последних правителей Циня, а затем и соперника Сянь Юя из Западного Чу. Хроники сообщают также, что вокруг Лю Бана всегда можно заметить магический туман. На левом бедре у Лю Бана было 72 черные точки, что делало его отмеченным судьбой.

Правление Лю Бана, названного Императором Гао-цзу, было успешным и удачным. Власть в Империи укреплялась, при этом происходил постепенный возврат к старым порядкам и традициям практически во всех областях. Гонения на конфуцианцев прекратились, и напротив, они заняли в администрации Хань ведущие позиции, которые сохраняли очень долго. Областные правители снова получили относительные полномочия, хотя централистская система Цинь во многом сохранилась. Столицей Империи, получившей название Ранней Хань или Западной Хань, стал город Чанъань. Этот первый период длился до 9 года по Р. Х., позднее, после 25 года, столицей стал Лоян, а сама эпоха получила название Поздняя Хань или Восточная Хань.

Гао-цзу правил в духе традиционных устоев, старался избегать конфликтов, обеспечив надежный порядок в Империи и плавность передачи власти к своим потомкам. На определенный период после его смерти власть оказалась у его супруги Императрицы Люйхоу (241 – 180 до Р.Х.), отличавшейся крайней личной жестокостью и продвижением к власти только своих родственников, но после нее

снова наступила эпоха почти образцовых правителей. Жестокость и коварство Люй-хоу в период ее регентства[1] основательно повлияли на всех представителей династии Хань, смертельно боявшихся повторения всевластия мелкой и злобной женщины, захватившей полноту власти, и поэтому несколько наложниц, оказавшихся матерями наследников, в профилактических целях были казнены (как например, наложница Императора У-ди, Чжао, мать Фулина, известного как Император Чжао-ди).

Считается, что Империя Хань достигла своего апогея при Императорах Вэнь-ди (202—157 до Р.Х.), Цзин-ди (188—141 до Р.Х.) и У-ди (156—87 до Р.Х.). Император Вэнь поражал современников своим миролюбием, скромностью и добротой. Он постепенно ослаблял строгие законы и отменял тяжелые наказания, снижал налоги или освобождал от налогов полностью разные группы населения. На эпоху его правления приходится расцвет земледелия в Китае. Он старался следовать конфуцианской этике и даосским[2] добродетелям, подражая классической традиции первых легендарных китайских Правителей.

Вслед за ним на трон Хань взошел Император Цзин-ди, а затем внук Вэнь-ди — У-ди, правивший с 141 по 87 год до Р.Х. Он вошел в историю под именем Императора-воина. В период его царствования Китай существенно расширил свои земли. При У-ди конфуцианство окончательно закрепляется в форме официальной философии Китая, чиновникам строго предписывается изучение конфуцианского канона, вводится система экзаменов для административных деятелей всех уровней, призванная резко повысить интеллектуальный, этический и культурный уровень правящей элиты. Высшего расцвета в этот период достигают даосские школы, а сам даосизм приобретает все признаки и характерные черты всекитайской религии, распространяясь и за пределами Китая. Правление У-ди единодушно признается кульминацией Ханьского Китая, «золотым веком».

Правление У-ди отличается многочисленными победами над окружающими народами. Китай расширился до Ферганской долины на западе, подошел вплотную к Северной Корее на северо-востоке и к Северному Вьетнаму на юге. Войска У-ди победили могущест-

[1] Историки сообщают, что после смерти мужа она ослепила, отрубила руки и ноги и бросила живой в выгребную яму любимую наложницу покойного Императора Фу Чжен Ци и потом продемонстрировала ее полуживые останки как «свинью человеческую» сыну Гао-цзу, после чего он в ужасе отказался от власти. *Granet M.* La civilization chinoise. P.: Albin Michel, 1968. P. 35.

[2] Даосизм он поддерживал под влиянием своей жены Императрицы Доу, которая оставалась последовательной покровительницей даосов вплоть до эпохи правления ее внука У-ди.

венных гуннов (сюнну), а с другими воинственными племенами Турана — индоевропейскими юэчжами — был заключен чрезвычайно выгодный для Чанъана союз. В это время достигает расцвета торговля по Великому Шелковому Пути. Территория китайской Империи в эту эпоху превосходит Римскую Империю и приобретает мировой масштаб.

В это же время в Китай из Индии проникает буддизм, устанавливаются первые буддистские статуи. Тогда же знаменитый китайский историк Сыма Цянь составляет самую знаменитую версию древнейших китайских летописей и систематизирует классические предания и легенды.

В эпоху У-ди осуществляются важные символические перемены. Так, он провозглашает новую стихию своей эры — число 5, элемент земля и желтый цвет. Это означало, что Империя Хань мыслится У-ди как отражение царства самого Хуанди, Великого Желтого Императора, покровителя даосизма и символа священного Центра. В это время обнаруживается пропавший сакральный треножник, который тщетно искал Цинь Ши Хуанди. У-ди проводит регулярные жертвоприношения и обряд фэншань (封禪) на сакральной горе Тайшань, стремясь подражать Хуанди и его ритуальным деяниям. Он строит храмы и святилища небесным духам и Бессмертным, для чего, в частности, снаряжает экспедиции на поиски острова Пэнлай. У-ди ищет встречи с Бессмертными, поощряет открытия рецептов долголетия и бессмертия, окружает себя даосами и алхимиками так же как Цинь Ши Хуанди, но все это происходит в совершенно ином символическом контексте — не под эгидой титанического богоборческого вызова *водного черного севера*, но под эгидой *сакрального желтого Центра*, с почтением к Небу, Дао и древней традиции. Если Цинь Ши Хуанди мыслил себя первым, а свою деятельность радикально новым началом, У-ди всячески подчеркивает, что он обращается к истокам, и его реформы, в том числе и религиозные, являются возрождением прошлого и вечного и не несут в себе никаких новшеств, напротив, восстанавливают старину и Традицию.

При дворе У-ди важную роль некоторое время играет внук первого ханьского Императора Гао-цзу принц Лю Ань (179 — 122 до Р. Х.), покровитель даосизма, о котором даосские предания говорят, что он достиг бессмертия при жизни и поднялся на Небо вместе со своей семьей и хозяйством, включая домашний скот. Он познакомил имперскую аристократию с даосским трактатом «Хуайнаньцзы»[1], составленным группой объединенных им даосов и алхимиков. По

[1] Хуайнаньцзы. Философы из Хуайнани. М.: Наука; Восточная литература, 2016.

более прозаической версии, Лю Ань принял участие в подготовке свержения Императора, был за это заточен в тюрьму, где и покончил с собой.

У-ди вводит культ особого небесного божества Дунь Хуань Тай И, которому строит отдельный храм (Дом Жизни — Шу Гон) и дух которого вызывают для Императора царские жрецы.

Во второй половине своего правления У-ди становится жестоким и подозрительным, часто казнит подданных и родственников, ужесточает налоговое бремя, повсюду подозревает заговоры и предательство (что чаще всего оказывается совершено реальным). Но позднее за два года до смерти он кается перед народом за совершенные ошибки и, исходя из высших добродетелей, останавливает войны за расширение Империи, сосредоточившись на упорядочивании внутреннего строя государства.

В 87 году до Р. Х. Император У-ди умирает, передав власть своему сыну Чжао-ди, рожденному от любимой наложницы, которая не могла разрешиться от бремени 14 месяцев, в чем все увидели знак Небес, так как 14 месяцев провел в утробе легендарный Император Яо, укротитель Потопа.

После двух малозначимых Императоров Чжао-ди (94 — 74 до Р.Х.) и Чанъи-вана (92 — 59 до Р.Х.), пробывшего на троне всего несколько дней, Империей правил Сюань-ди (91 — 49 до Р.Х.), при котором китайцам удалось достичь окончательного перевеса в противостоянии с гуннами (сюнну), еще сохранившими свое могущество, но отныне переставшими угрожать Китаю с севера. Сюань-ди проводил гибкую и продуманную политику, поддерживал конфуцианство и даосизм, продолжая традиции Желтой Земли, которые были заложены Лю Баном (от которого исходило желтое сияние) и У-ди. При нем Империя Хань достигла максимального размера и высшего расцвета, превзойдя даже эпоху периода У-ди. Сюань-ди наследовал его сын Юань-ди (75 — 33 до Р.Х.), продолживший прежнюю политику, а на смену ему пришли менее решительные правители, более озабоченные династическими спорами, нежели благополучием Империи.

Восточная Хань

Этим ослаблением воспользовался мятежник Ван Ман (45 — 23 до Р.Х.), который сверг Ханьскую династию и основал свою собственную династию Синь, просуществовавшую с 9 по 23 год по Р.Х., единственным представителем которой он и остался. Вместе с этим переворотом закончилась первая половина Ханьской эпохи, вошедшей в историю как период Западная Хань.

Ван Ман был племянником Императрицы Ван Чжэн-цзюнь (71 — 13 до Р.Х.), жены Юань-ди и матери Императора Чэн-ди (51 — 7 до Р.Х.), поэтому он выступал в роли регента и еще до провозглашения себя Императором сосредоточил всю власть в Империи. Ван Ман выступил с идеей, что Ханьская династия исчерпала мандат Неба и должна быть сменена новой династией — Синь. При его правлении, однако, он совершил все возможные ошибки, которые только можно было совершить. Он настроил против себя союзников Турана, с которыми обходился высокомерно. Это привело к разрыву сбалансированных отношений с гуннами и их новому вторжению в Китай, который Ван Ман отразить не смог. Реформы управления вызвали оппозицию аристократии, чьи земли он попытался раздать крестьянам. Введение новых налоговых мер ударило по крестьянам и мелким ремесленникам. Осуществив денежную эмиссию, он нанес ущерб торговцам. Ситуацию окончательно усугубило страшное наводнение Хуанхэ, затопившее целые области — Шандунь и Цзянсу. По всей стране начались восстания, которые привели к тому, что группа мятежников, объединившихся в движение «Краснобровых» (выкрашенные в красный цвет брови были их опознавательным признаком), под руководством крестьянина Фань Чуна захватила Чанъан, свергла Ван Мана, казнив его (тело было разрублено на множество частей). После этого была восстановлена династия Хань, вступившая во второй период своего правления. В результате эпизод с династией Синь был расценен китайскими историками как узурпация, поскольку и политика и сама природа (разлив Хаунхэ) продемонстрировали (как и в случае с Цинь), что мандата Неба у этого правителя не было, а следовательно, он действовал вопреки воле Дао.

Династия Хань была восстановлена не сразу, так как «Краснобровые» пытались закрепить свою решающую роль в свержении Синь политическими привилегиями, но новый ханьский Император Лю Сюань (? — 25 по Р.Х.), коронованный под именем Гэн-ши, не спешил пойти им навстречу. Фань Чун, заключив союз с гуннами, взял еще раз Чанъан, убил Гэн-ши и посадил на трон пастуха Лю Пин-ди, которого, в свою очередь, сверг представитель Ханьского рода Лю Сю (5 — 57), разбив войско «Краснобровых». После этого столица была перенесена из Чанъана в Лоян, и это принято считать началом периода Восточной Хань. Лю Сю стал первым Императором Восточной Хань под именем Гуан У-ди.

При Гуан У-ди в Империи восстанавливается порядок, и новый Император проводит ряд централизаторских реформ, снова укрепляя государство перед лицом вызовов со стороны кочевников.

В период Западной Хань Китайская Империя начинает активно продвигаться на запад и в некоторых регионах практически достигает восточных границ расширяющейся во встречном направлении Римской Империи. Оба крайних полюса Евразии входят в соприкосновение, хотя цивилизационного контакта и диалога двух Логосов в полной мере не происходит: две великие Империи-цивилизации идут каждая своим путем по оригинальным траекториям, но по степени изощренности культуры, роли философии и изящных искусств, развитости административной системы и искусства политической власти, организационным и производственным технологиям, по масштабу завоеваний и армий, а также контролируемых территорий, успешным дипломатическим приемам и уровню развития торговли в этот период они вполне сопоставимы друг с другом и представляют в полном смысле слова *глобальные явления*. Китай распространяет свою цивилизацию на гигантские регионы Центральной и Юго-Восточной Азии — включая Японию, отчасти Тибет, земли Турана. Рим интегрирует Средиземноморье и Европу. Обе цивилизации включают в себя множество царств, культур, конфессий, философских школ, этнических групп, социологических и политических единиц. Китайская цивилизация в полном смысле слова может рассматриваться как функциональный эквивалент Рима, только в противоположной зоне Евразии: по уровню универсальности и синтетичности, по степени интеграционного потенциала геополитического успеха они вполне могут восприниматься как находящиеся на одном уровне.

Дальний Восток Ханьского периода может быть взят как масштабный геософский полюс, излучающий колоссальный заряд цивилизационной энергии. И точно так же, как мы можем говорить о «Великой Индии»[1], уместно оперировать с понятием «Великого Китая» или Pax Sinica, «китайском мире», включая в него обширные зоны от Средней Азии до Тихоокеанского региона, находящиеся в зоне приоритетного влияния китайского Логоса и его различных геософских производных — от государства (Империя), до культуры, религии, философии, письменности, искусства, этики, технологии и т.д.

Вторым Императором Западной Хань становится сын Гуан У-ди Мин-ди (28—75). При нем снова на первый план выходит гуннский фактор, и Император создает специальную армию для защиты северных границ Китая. Во время его правления буддизм, появившийся в Китае еще со времен У-ди, стремительно усиливает позиции и активно распространяется в китайском обществе при в целом благоже-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

лательном отношении со стороны императорской власти, но при возрастающем противодействии со стороны конфуцианцев. С периода Мин-ди можно проследить процесс превращения буддизма в третье по значимости религиозно-философское направление Китая — наряду с конфуцианством, преобладающим в политической элите и даосизмом, широко распространенном во всех слоях населения.

Утрата Небесного мандата

Период, когда на престол Империи вступил внук Мин-ди Хэ-ди (79 — 105), обычно рассматривается как переломный в истории династии Поздняя Хань, и от него принято отсчитывать начало ослабление государства. В столице все большую роль начинают играть евнухи, а династические интриги и соперничество между собой императорских наложниц за то, чей сын станет наследником престола, постепенно вытесняют геополитические и реформаторские проекты и свершения. На западе Империи в районе Синьцзяня постоянно вспыхивают восстания тибето-бирманских племен (в частности, племя цян), на подавление которых уходят существенные военные силы и ресурсы.

Особенно критичным положение становится в период правления десятого Императора династии Восточная Хань Хуанди (132 — 168), когда практически все вопросы государственного управления сосредотачиваются в области гарема, и основные решения принимаются евнухами, Императрицей, наложницами и их родами при пассивном безразличии самого Императора. Империя на глазах приходит в упадок; нравы становятся грубыми; процветают коррупция и эгоизм; убийства, пытки, заговоры, доносы и интриги с доминацией женского фактора даже там, где в них участвуют мужчины, становятся привычным делом. Надо заметить, что отчасти эти явления мы наблюдаем на всех этапах династии Хань: в некотором смысле это есть следствие абсолютизации императорской власти, сводимой в условиях гигантской Империи к одной-единственной инстанции, к самому Императору, что ставит в центре борьбы за власть тех, кто ближе всего связан с ним лично и с продолжением его рода. Однако на предыдущих этапах это компенсировалось более высоким уровнем самосознания, культуры и воли самих правителей, способных встать выше этой гаремной политики и сместить баланс внимания в пользу масштабных цивилизационных и геополитических свершений. Хотя во всей истории Восточной Хань вполне можно распознать отчетливые черты призрака Императрицы Люй-хоу — с ее коварством, изощренной жестокостью, клановой узостью, отчаянной

жаждой власти, полным отсутствием каких бы то ни было традиционных для китайских культуры добродетелей и холодным цинизмом. Область гегемонии знака Инь в китайской традиции не случайно связана с женским началом и черным цветом. И хотя никогда во всей истории Хань ситуация и близко не подходила к тем экстремальным формам доминации элемента вода, как это имело место в период тоталитарного господства легистов и Цинь Ши Хуанди, тень Цинь и календарного севера легко различима в масштабе женской гегемонии при императорском дворце, что было предметом глубокого презрения в глазах туранских кочевников, знавших китайские нравы довольно близко. Всякий раз, когда в Империи начинает чувствоваться перевес Инь над Ян, это является явным признаком неминуемого крушения династии. В принципе, перевес женского Инь влечет за собой ответную диспропорцию и со стороны Ян, и кульминация внутригаремных склок вполне может сопровождаться неоправданными репрессиями, кровопролитными и подчас бессмысленными войнами, казнями, пытками и другими формами эксцессивной «мужской» доминации. Потоп и засуха не столько противоположны друг другу, сколько представляют собой взаимодополняющие периоды, так как дисгармония в одном члене пары влечет за собой дисгармонию в другом. Это прекрасно проиллюстрировано в эпохе правления древнего Императора Яо, где разлив Хуанхэ, с которым боролся Великий Яо, сопровождался засухой, наступившей от жара Десяти Солнц, с которыми пришлось справляться стрелку И.

Следующий после Хуанди Император Лин-ди (156—189) был еще более слабым и подверженным влияниям евнухов правителем.

Традиционалисты в оппозиции: даосская эсхатология

В период упадка Восточной Хань складывается широкая оппозиция династии в целом, причем важную роль начинают играть религиозные группы даосов, разделившихся к тому времени на несколько течений. Одно из них — Тайпинь, или Школа Великого Равновесия — стало основой широкого народного восстания, вошедшего в историю как восстание «Желтых повязок» (хуан цзинь), так как его участники считали 184 год моментом смены цикла и пророчили приход на смену династии Хань, связанной с эпохой Синего Неба, нового исторического цикла — цикла Желтого Неба, когда и должно установиться Великое Равновесие.

Основанию школы Тайпинь предшествовало следующее событие — явление Лао Цзы на горе Крика Аиста в Южном Китае отшель-

нику Чжан Дао-лину, которому было открыто, что это последнее явление Лао Цзы, и передан титул «Небесного Наставника». Лао-цзы в то время уже прочно отождествили с небесным богом, повелителем третьего Неба — Лао-цзюнем.

Это событие легло в основание школы «Тянь ши дао» («Путь Небесных Наставников»), позднее «Чжэн и дао». Титул «Небесного Наставника» стал передаваться по наследству в роду Чжан. Политическое измерение этому течению было придано Чжан Цзюэ (? — 184), внуком Чжан Даолина. Чжан Цзяо был одним из трех братьев, ставших во главе даосской армии. Сам он принял космический титул «Генерал Небес», его брат Чжан Бао стал «Генералом Земли», а третий брат Чжан Лян — «Генералом Людей». Так было создано даосское войско консервативных революционеров (течение «Тайпинь Дао»), поднявшихся на вооруженное восстание под знаменем возвращения к Дао против последних деградировавших правителей Хань.

Восстание даосов стало известно как восстание «Желтых повязок», что было отличительным знаком даосов. Даосы предприняли попытку создать собственное государство в провинции Сычуань. Это государство, бывшее эпицентром восстания «Желтых повязок», просуществовало до 215 года. В конце концов его удалось разгромить ханьскому полководцу Цао Цао (155 — 220), будущему основателю Северной Вэй. Но это восстание окончательно подорвало силы государства.

Структура даосской общины «Тянь ши дао» представляла собой воплощение духовного метафизического царства. Е. Торчинов описывает ее так:

> Согласно этому учению, вселенной управляют три пневмы (сань ци)— «Сокровенная» (сюань), «Изначальная» (юань) и «Первоначальная» (ши), которые порождают Небо, Землю и Воду. Поскольку каждая из этих сфер управляется небесным чиновником, то и вся триада, возглавляющая «небесную бюрократию», получила название «трех чиновников» (сань гуань). С их культом связаны три общинных праздника в начале (15-й день 1-го месяца), середине (15-й день 7-го месяца) и в последней трети года (15-й день 10-го месяца), называемые праздниками «трех начал» (сань юань). Принимается и цикл из 24-х пневм Солнечного года. Три временные стадии «трех начал» также соотносятся с головой, грудью и животом в человеческом теле; к частям и функциям тела привязаны и 24 пневмы в качестве космических энергий.
>
> Ранняя организационная структура движения следовала тому же образцу. Ее возглавляли Три Наставника, или три поколения

Небесных Наставников, из рода Чжан, называвшиеся «тянь ши», «сы ши» и «си ши». Это были сам Чжан Даолин, его сын Чжан Хэн и его внук Чжан Лу (умер около 220 года). Их титулы, однако, сохранились и позднее в традиции «Чжэн и дао». Перед каждым крупным ритуалом происходит призывание Трех Наставников, и при медитации даос должен созерцать первых трех Небесных Наставников, три поколения последующих наставников (современного Небесного Наставника, его отца и деда) и три поколения собственного учителя.

Эти три наставника управляли 24 округами (чжи) на территории современной провинции Сычуань, во главе каждого из них стоял «виночерпий» (цзи цзю) и 24 чиновника. Позднее все «чиновники Дао» (дао гуань) стали называться виночерпиями, а их глава получил титул «ду гун» (инспектор заслуг). В число 24 чиновников входило 12 мужчин и 12 женщин. В «Кодексе округов» (Чжидянь) говорится об этой организации: «24 округа, в каждом 24 чиновника, каждый имеет особые обязанности. Каждому принадлежат 240 армий из 2400 генералов, 24000 офицеров и 240000 солдат (имеются в виду служебные духи.— *Е.Т.*). Существует 24 мужчины и женщины чиновника и 24 мужских и женских обязанности, а также 24 мужских и женских пневмы». 24 округа располагались на части Сычуани (Шу) и в южной части Шэньси (Ханьчжун). Их расположение соотносилось с местонахождением священных мест и почитаемых гор. Позднее число округов и «виночерпиев» увеличилось без нарушения, однако, исходной структуры.

Следует отметить совершенно уникальную роль женщин в движении «Небесных Наставников». Мать Чжан Лу, внука Чжан Даолина, была видным священнослужителем при дворе Вэй; многие женщины сыграли важную роль и на более поздних этапах этого и других даосских движений (так, Вэй Хуацунь — матриарх школы Шанцин также была «виночерпием» «Небесных Наставников»)[1].

Доведенная правлением жен, наложниц и евнухов, а также взорванная изнутри революционными даосами, Империя Хань рухнула в 220 году, когда Цао Пэй (187 — 226), сын полководца Цао Цао, окончательно упразднил династию и объявил новую династию — Вэй.

С этого момента начинается следующий период Троецарствия, характерный раздирающими Китай междоусобицами.

---

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 161 — 162.

Империя

диктатура легистов
возрождение и расцвет конфуцианства
даосизм
начало распространения буддизма
Ши Хуанди
смутное время (династия Чу)
Гао-цзу
императрица Люй-хоу
Вэнь-ди
Цзин-ди
У-ди
Сюань-ди
Юань-ди
Жуцзы Ин
династия Синь
Ван Ман
восстание Краснобровых
Гэнши-ди
расцвет
Западная Хань
Ранняя Хань
Цинь
Хань
210
206
Р.Х. 9
23
25

Империя
царства
Вэнь-ди
Юань-ди
Вэй
Чжао Ле-ди
Хоу Чжу
Шу
Да-ди
Учэн-хоу
У
даосское восстание «Желтых повязок»
Гуан У-ди
Мин-ди
Хэ-ди
Хуань-ди
Лин-ди
Сянь-ди
Троецарствие
Саньго
начало упадка
Восточная Хань
Поздняя Хань
Хань
У-ди
Цзинь
184
204
220
265
280

Глава 11. Эпоха Троецарствия

Династия Цзинь

Вслед за падением Империи Хань наступил период Троецарствия, когда за власть между собой боролись три государства — Вэй на севере, основанное полководцем Цао Цао, со столицей в Лояне; Шу на юго-западе, которое возглавил другой полководец Лю Бэй (162 — 223), также претендовавший на власть в Империи, и У на юго-востоке со столицей в Нанкине, созданное еще одним полководцем Сунь Цэ (175 — 200). Так как все царства возникли в пределах бывшей Империи Хань, их жители с этого времени стали называться «ханьцами», чтобы четко отличить их этнически от усилившихся на севере Китая туранских кочевников, создающих свои государства. Так как культура ханьцев обладала громадной притягательностью и была чрезвычайно развита, они легко ассимилировали общества кочевников даже в том случае, если тем удавалось установить свое господство над китайскими территориями. Этот сценарий с тех пор постоянно повторялся в китайской истории: вторжение победоносных кочевников с севера, захват ими власти, установление своей династии и постепенная их ассимиляция китайской ханьской культурой вплоть до растворения в китайском обществе и установления новой — на сей раз чисто ханьской — династии.

Период Троецарствия характеризовался созданием воинской культуры, основанной на силе, верности и независимости многоступенчатых единиц вассальной лестницы: полководцы разных уровней постоянно меняли своих непосредственных сюзеренов, что делало социальную ситуацию чрезвычайно неустойчивой и хрупкой. Это вызывало массовые миграции крестьян (чаще всего на юг Китая).

Конец Империи не сразу был принят как нечто необратимое, и правители Вэй и Шу соперничали друг с другом за то, чтобы именно их державы получили право быть наследниками Империи.

После того, как власть в Вэй перешла к потомкам Цао Цао, им ее надолго удержать не удалось, и в 249 году власть захватил военачальник Сыма Янь (236 — 290). Сыма Янь разгромил войска царства Шу и присоединил его к Вэй, провозгласив новую династию Цзинь,

правившую с 265 по 420 год. В 280 году ему удалось нанести поражение и царству У, после чего на некоторый период времени единство Империи было восстановлено. Сам Сыма Янь взял титул У-ди. Однако это новое государство намного уступало и по территориям, и по уровню централизации предыдущему периоду Хань.

Южные и Северные династии: буддизм и даосизм

Государство Цзинь, известное в первый период как Западная Цзинь со столицей в Лояне, просуществовало до 316 года.

Параллельно этому на севере Китая возникло 16 государств, основанных кочевыми народами («шестнадцать варварских государств»[1]). Одним из них, доставлявшим династии Цзинь больше всего проблем, стало царство Северная Хань, основанное гуннским шаньюем (правителем) Лю Юанем (271 – 310)[2]. Столицей стал город Пиньян. Гунны в этот период расселились на территории Китая, дойдя до китайской провинции Шаньси. Цзиньские правители старались использовать против гуннов другой кочевой народ — монголов-табгачей (ответвление сяньбийцев), так как самостоятельных сил для противостояния им не хватало.

В этот период гунны осаждали Лоян и в 311 году взяли его, уничтожив и разграбив весь город. Такой же участи подвергся в 316 году и Чанъань, куда цзиньцы были вынуждены временно перенести столицу, что положило конец Западной Цзинь.

После смерти шаньюя Лю Юаня власть захватил его племянник Лю Яо (? — 329), переименовавший свое государство, существенно при нем укрепившееся, в Чжао. Поэтому до 318 года царство, основанное Лю Юанем, именуется «Северная Хань», а в период с 318 по 329 год — «Ранняя Чжао». Другое гуннское государство, известное как «Поздняя Чжао», основал другой гуннский военачальник Ши Лэ

---

[1] Чэн, Северная Хань, Поздняя Чжао, Ранняя Лян, Поздняя Лян, Западная Лян, Северная Лян, Южная Лян, Ранняя Цинь, Поздняя Цинь, Западная Цинь, Ранняя Янь, Поздняя Янь, Северная Янь, Южная Янь и Ся. В них доминировали гунны (Северная Хань (304 – 318), Ранняя Чжао (318 – 329), Северная Лян, или Хэси (397 – 439), Ся (407 – 431)); гуннский или смешанный этнос цзе (Поздняя Чжао (319 – 351)); предки монголов сяньби (Ранняя Янь (337 – 370), Поздняя Янь (384 – 409), Южная Янь (400 – 410), Западная Цинь (385 – 431), Южная Лян (397 – 414)); земледельческие племена ди, потомки древнего племени чжунов (Чэн-Хань (303 – 347), Ранняя Цинь (351 – 394), Поздняя Лян (386 – 403)); тибето-бирманские кяны (Поздняя Цинь (384 – 417)); а также китайские этносы, не подчинявшиеся Восточной Цзинь (Ранняя Лян (320 – 376), Западная Лян (400 – 421), Северная Янь (409 – 436)).

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

(274—333) после того, как нанес поражение Лю Яо и присоединил к своим владениям территории Ранней Чжао.

Остатки цзиньской верхушки после захвата гуннами Чанъаня бежали на юг к Нанкину, где основали новую столицу Цзянькан, ставшую центром Восточной Цзинь. Восточная Цзинь продержалась более ста лет, но никогда не была по-настоящему сильной державой, будучи раздираемой как внутренними противоречиями, так и постоянными атаками северных и восточных «варварских государств». Первый Император Восточной Цзинь Юань-ди (276—323) правил с 317 по 322 год, а последний — Гун-ди (386—421) с 419 по 420 год, когда династия Цзинь была окончательно свергнута Лю Юем (363—422), который основал новую династию Лю Сун (420—479), первую из Южных династий. Следующими Южными династиями были Южная Ци (479—502), Лян (502—557), Поздняя Лян (555—587), Чэнь (557—589).

На севере в тот же период государство Северная Вэй захватило государство Северная Лян, что стало началом Северных династий, где за Северной Вэй (386—534) последовали Восточная Вэй (534—550), Западная Вэй (535—556), Северная Ци (550—577) и Северная Чжоу (557—581).

Этот период отличался крайне слабой централизацией и существенным упадком того сакрального комплекса, который был связан в китайской цивилизации с фигурой Императора и символическим космологическим пониманием Империи. В эту эпоху смены правящих групп и непрерывной конкуренции между собой северных и южных царств центр китайской культуры переносится с государства, традиционно служившего осью и основой китайской идентичности, на общество и культуру. В этот период ханьцы окончательно складываются в единый народ, объединенный уже не столько политически, сколько социально и культурно, что ведет к широкой экспансии языка, культуры и иероглифической письменности на различные периферийные регионы Китая (западные и южные в первую очередь) и за его пределы. Параллельно постоянно меняющимся политическим пейзажам в Китае все больше распространяются две религиозные формы — даосизм и буддизм, появившийся в Китае еще в I веке по Р. Х., но по-настоящему утвердившийся именно в эту эпоху. Распространение буддизма связано с тем, что Северные династии контролируются кочевыми туранскими народами, находящимися в постоянном контакте с регионами Средней Азии, где в тот период буддизм процветал. Поэтому многие аспекты китайского буддизма объясняются тем фактом, что он приходит не напрямую из Индии, но из Афганистана и Мавераннахра, где устой-

чиво преобладала Махаяна и особый греко-буддистский культурный синтез, а также из Тибета, где процветал Татхагатагарбха и тантризм Ваджраяны[1].

Знаменитый буддистский монах Хуэй-юань (344—416) создает на горе Лушань крупнейшую монастырскую общину и вводит в Китае впервые культ Будды Амитабхи. Важно отметить то обстоятельство, что доминирующей формой распространяемого в Китае буддизма стало направление Татхагатагарбхи, включающее в себя как ступени йогачару и мадхьямику. Распространение Татхагатагарбхи было связано с деятельностью переводчика и проповедника Парамартхи (498—569), приглашенного в Лян Императором У-ди—Сяо Янем (464—549). У-ди встречается также с первым патриархом Чань-буддизма Бодхидхармой (483—540), основавшим первую школу Чань в монастыре Шаолинь на горе Суншань. При Императоре У-ди в Южной Лян буддизм оказывается в положении правящей религии, а сам У-ди объявил себя Императором-бодхисатвой и даже начал гонения на остальные религии — даосизм и конфуцианство.

В Южном Китае буддизм распространялся также в версии Махаяны, но на сей раз из Фунана (Камбоджа) и Чампа (Вьетнам).

В Южных династиях постепенно все большее значение начинает играть даосизм.

Еще в период Вэй даосская школа «Тянь ши дао» переносит свой центр в провинцию Цзянси, в горы Лунхушань (горы Дракона и Тигра), где начиналось отшельничество основателя этой школы Чжан Дао-лина, и это место с тех пор становится центром Небесных Наставников (Шанцинчжэн). С этого периода влияние этой школы постоянно возрастает, и она становится главным течением даосизма.

Параллельно этому даосская наставница Вэй Хуацунь (252—334), принадлежавшая к аристократическому роду династии Цзинь, бывшая членом школы Небесных Наставников, войдя в контакты с Бессмертными и получившая от них новые наставления в виде 31 тома даосских текстов, в частности, Хуантинцзин (Канон Жёлтого Двора), основывает еще одну даосскую школу Шанцин (Высшая Чистота). В 318 году она поселилась на горе Хэншань, откуда воспарила со скалы, сама, в свою очередь, став Бессмертной. После ее «полета», спустя 30 лет, ее ученик Ян Си (330—386) окончательно оформил школу Шанцин как религиозную организацию на горе Маошань. В основе этого учения лежит идея того, что над видимым небом находятся еще трое Небес — Шэньцин (Небо Божественной Чистоты), Шанцин (Небо Высшей Чистоты) и Юйцин (Небо Нефритовой Чи-

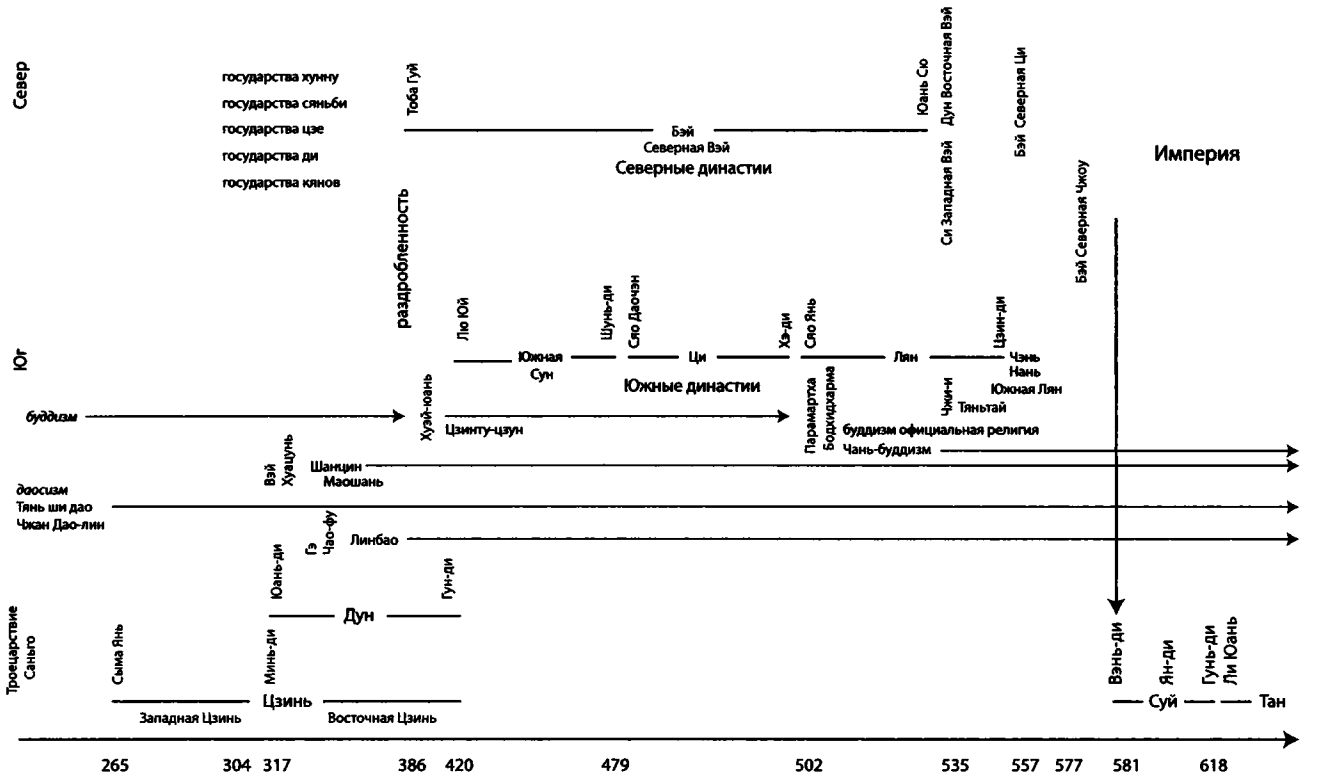
[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

стоты). Пик влияния этой школы связан с фигурой даосского философа и алхимика Тао Хун-цзина (456 – 536), написавшего классический даосский трактат «Речи совершенных» (Чжэнь гао). Несмотря на то, что правитель династии Лян У-ди, во времена которого жил Тао Хун-цзин, покровительствовал буддизму, лично к нему он благоволил и не препятствовал становлению и развитию этого направления даосизма. Обряды школы Шанцин носили в отличие от школы Небесных Наставников внутренний и индивидуальный, а не коллективный характер.

Около 384 года появляется еще одно влиятельное даосское направление — школа Линбао (Духовная Драгоценность), основанная Гэ Чао-фу. В этой школе был составлен первый систематизированный даосский канон — «Дао дзан», разработку которого начал даос и алхимик Гэ Хун (283 – 343), а завершил Лю Сю-цзин (406 – 477), собравший все известные ему даосские тексты, разделенные на Три Грота или Три Вместилища. Они синтезировали все три главных направления даосизма, сформировавшиеся к этому периоду — Тянь ши дао, Маошань и Линбао.

Влияние даосизма неуклонно росло, и в эпоху династии Лю Сун Император Уэн (407 – 453) провозгласил даосизм главнейшим учением, создал Даосскую академию и сделал изучение даосских канонов, сложившихся как раз в этот период, обязательным предметом обучения наряду с конфуцианством, литературой и историей.

Вместе с тем на этом этапе существенно ослабевает конфуцианское влияние, усиливающееся в эпохи централизации и теряющее позиции всякий раз, когда наступает период раздробленности. Конфуцианство выражает Логос Китая как Империи, то есть как вертикальной и централизованной организации. При этом в отличие от легизма он сохраняет живую связь с китайским Dasein'ом, то есть является легитимным воплощением глубинного китайского горизонта, возведенного к его Ausdruck-стадии. В те эпохи, когда политическая централизация (Империя) рушится и в области политики царят раздоры и конкуренция между собой второстепенных политий, единство китайской цивилизации подкрепляется даосизмом, более гибкой и метафизически глубинной традицией, также выражающей ханьский Логос в его ортодоксальной версии. Распространение буддизма в чем-то дублирует функции даосизма, и оба этих течения в китайской истории чаще всего разделяют общую судьбу. Китайский буддизм также обращается не столько к государству, сколько к обществу, хотя у буддистов, как и у даосов, есть свои идеалы и нормативы идеального правления.



Китайский историал *(пятая фаза — династия Цзинь, распад Китая, династия Суй)*

Глава 12. Ханьско-туранский симбиоз

От Суй к Тан

Объединение Китая вновь происходит в эпоху династии Суй (581 — 618), которую принято считать эпохой окончания смут и началом нового имперского периода.

Династия Суй берет начало в государстве Северная Чжоу (наследовавшем Вэй, столица Чанъань), где в конце VI века к власти приходит группа ханьских аристократов, тюркютов и тобгачей, ассимилировавшихся в китайской среде, во главе с Ян Цзянем (541 — 604), бывшим опекуном малолетнего Императора Цзин-ди (573 — 581), которого он заставил отречься от престола и объявил самого себя Императором и основателем династии под именем Вэнь-ди.

В 589 году Ян Цзянь предпринял поход на юг и уничтожил династию Чэнь, чем положил конец двухвековой раздробленности Китая и восстановил единство Империи.

Второй император Суй, сын Ян Цзяна Ян Ди (569 — 618), показал себя жестоким и своевольным тираном. В его правление Китай вступает в период противостояния с Тюркютским каганатом на севере, что становится мотивацией грандиозного проекта по восстановлению Великой Китайской стены, пришедшей в упадок за годы усобиц. Много сил Суйской Империи уходит на противостояние с корейскими государствами Когурё и Пэкче: три неудачные кампании в 612 — 614 годах были проиграны корейцам, руководимым генералом Ыльчи Мундоком, в ходе чего погибло три миллиона китайских солдат.

В 617 году один из родственников Императора Ян-ди, Ли Юань (566 — 635), совершил переворот и с опорой на тюркютское войско занял Чанъань. Ян-ди бежал на юг, где был убит собственной стражей. После этого Ли Юань провозгласил основание новой династии Тан, правившей Китаем с 618 по 907 год. Эпоха династии Тан традиционно считается периодом наивысшего могущества Китая.

Ли Юань происходил из кочевого туранского народа тобгачей — тоба, воспринявшим ханьскую культуру и цивилизацию. Ли Юань, взявший титул Гао-цзу, оказался успешным правителем, хотя и был смещен своим сыном Ли Ши-минем (599 — 649), ставшим самым мо-

гущественным и знаменитым правителем династии Тан под официальным храмовым именем Тай-цзун.

Правление Тай-цзуна историки часто рассматривают как попытку первого исторического синтеза между двумя цивилизациями — китайской и туранской. Хотя и ранее туранские кочевники часто захватывали власть в Китае (на севере), о чем свидетельствует история Северных династий, а до них 16 варварских государств, чаще всего правящая верхушка кочевников довольно быстро утрачивала свою идентичность под влиянием доминирующей китайской культуры. В эпоху Тан основной идеей стал осознанный *цивилизационный союз Китая с Тураном*, где китайская духовная и эстетическая, а также научная и философская культура, входила как один из компонентов общего комплекса наряду с кочевой туранской этикой Великой Степи, с воинственным и аскетичным духом «людей длинной воли»[1].

Восточные области Великой Степи стали принципиальной опорой Империи Тай-цзуна, который считал себя в равной мере как Императором Китая, так и каганом Турана[2]. Тай-цзун вполне осознанно основывал свое правление на сочетании даосских философов как духовной составляющей, конфуцианских мудрецов как парадигмы административной культуры и личной гвардии воинственных степняков как ядра армии, построенной полностью по канонам Турана. Уйгур Киби Хели (? — 677) и тюркютский царевич Шени (609 — 655) из царского рода Ашины были его ближайшими сподвижниками, наряду с конфуцианскими философами Вэй Чжэном (580 — 643), Фан Сюаньлином (579 — 648) и Ван Гуем (571 — 639).

Тай-цзун критически относится к алчности, изнеженности и отсутствию прямодушия в китайской аристократии и внедряет вместо этого туранский стиль — прямота, верность, честь как набор необходимых этических норм правящей элиты. Именно кочевник (тобгач или тюркют) становится образцом для подражания военной касты Империи Тан. Император призывает копировать самые разные стороны кочевого уклада — вплоть до юрт, которые в этот период императорская гвардия ставит прямо в самой столице Империи.

Империя Тан при Тай-цзуне распространила свое влияние на огромные расстояния Великой Степи, подчинив себе практически все территории Восточного Тюркютского каганата. Он проводил тонкую политику раскола тюркских племен, в частности, подталкивая к вос-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Это закреплено в знаменитой надписи, посвященной тюркютскому хану Кюль-Тегину, где о нем и его народе говорится как о подданных (кул) табгачского кагана и народа табгач, а не китайских вассалах.

станию против тюркютов, доминировавших ранее в Великой Степи уйгуров и другие туранские народы. К 635 году войска Тан, состоящие преимущественно из тюркских воинов, взяли Тогон, а затем Гаочан. Двигаясь на запад, китайцы захватили 70 городов Средней и Центральной Азии, распространив свой контроль на огромную территорию от Кашгара до Бухары. В целом Империя Тан занимала самую большую площадь во всей китайской истории, уступая лишь монгольскому периоду, когда сам Китай находился под властью монгольской династии. Но при монголах Китай был интегрирован в Империю Турана, тогда как при династии Тан Туран был интегрирован в Китайскую Империю. Но в обоих случаях мы имеем дело с уникальными попытками синтеза между оседлой культурой Китая и кочевой культурой Турана, которые представляли собой на протяжении всего китайского (и туранского) историала противоположные цивилизационные полюса и строго раздельные экзистенциальные горизонты.

На время правления Тай-цзуна приходится расцвет китайского буддизма. Так, буддистский монах Сюань-цзан (602—664) посещает Среднюю Азию и Индию, где проводит около 20 лет в буддистском университете Наланда и возвращается затем в Чанъань с огромными архивами буддистских текстов на санскрите и других языках, которые стали постепенно переводиться на китайский. Начало переводу буддистской классики на китайский положил еще в V веке буддистский монах Кумараджива (344—431), переведший на китайский ряд фундаментальных философских трактатов, но перелом в этом процессе был достигнут усилиями Сюань-цзана. Тай-цзун полностью поддерживает эту инициативу и даже предлагает ему стать министром. Кроме того, показательно, что Сюань-цзан переводит не только буддистские тексты с санскрита на китайский, но и даосский трактат Лао Цзы с китайского на санскрит.

Танский закат и тень Люй-хоу

После бурного расцвета при Тай-цзуне Танский Китай начинает постепенно клониться к закату, хотя этот процесс растягивается более чем на два с половиной столетия.

Сын Тай-цзуна Гао-цзун (628—683), которому отец вручил политическое завещание «Ди Фань», написанное в виде правил для оптимального управления государством, старался на первых порах продолжать дело отца, но делал это с гораздо меньшим успехом. Показателен эпизод с наложницей Тай-цзуна У Хоу (624—705), которая вопреки всем правилам ухитрилась после смерти Императора и заточения в буддистский монастырь пробраться в гарем его сына,

Гао-цзуна, и начала при дворе интриги и заговоры, в духе Императрицы Люй-хоу. Ей удалось извести всех своих соперниц, включая супругу Императора, причем многие были утоплены в вине. Она стала официально Императрицей в 655 году и последние 23 года жизни Гао-цзуна единолично правила Китаем. В 683 году Гао-цзун умер, и Императрица У передала престол старшему сыну Чжун-цзуну (656—710), через месяц отстранила его от власти и возвела на престол другого сына, Жуй-цзуна (662—716), полностью послушного ей. Через 6 лет она свергла и его и впервые в истории Китая провозгласила себя Императрицей под именем У Цзэтянь, претендуя на то, чтобы основать новую династию Чжоу, оказавшуюся эфемерной. Сторонник туранского этоса историк Лев Гумилев не без некоторого злорадства видит в этом эпизоде реванш китайской знати против династии евразийских кочевников. В любом случае мы видим в это время беспрецедентные строго матриархальные — феминистские — порядки, введенные во время правления Императрицы У при китайском дворе. В 705 году У Цзэтянь возмущенные сановники устроили переворот и восстановили у власти уйцзуна как легитимного представителя династии Тан.

У Цзэтянь активно поддерживала буддистскую религию вопреки традиционалистским даосам и конфуцианцам, которые подвергались в период ее правления гонениям и остракизму. При этом буддистские храмы и монастыри, напротив, процветали и получали огромную государственную поддержку. Так, при дворе У Цзэтянь видное место занимает крупнейший буддистский мыслитель и основатель одной из самых влиятельных школ Фа-цзан (643—712), третий патриарх и фактический основатель школы Хуаянь, представляющей собой вершину метафизики Махаяны и китайскую версию учения Татхагатагарбхи.

В тот же период окончательно формируется и другое направление буддизма, основанное еще в эпоху Лян Бодхидхармой — Чань-буддизм. Это течение представляет собой уникальное и чисто китайское явление, хотя сам термин восходит к санскритскому термину «дхьяна» (dhyāna — дословно «размышление»), а его прародиной является Индия. Чань-буддизм имеет столько собственных особых признаков, уходящих корнями в глубины китайского горизонта (и чрезвычайно созвучных даосизму), что ни к какой конкретной индийской школе сведен быть не может.

В VIII веке ряд внутренних восстаний и военных поражений указывает на начавшееся ослабление центральной власти. Аббасидский халифат в этот период продвигается вплоть до Ферганской долины и Согдианы, где приходит в прямое соприкосновение с Тан-

скими войсками. В середине VIII века китайцы вынуждены оставить свои северо-западные владения в Средней Азии (Таласская битва 751 года). Параллельно этому произошло восстание военачальника Ань Лушаня (ок. 703—757), тюркюта по происхождению, изгнавшего на время из столицы самого Императора Сюань-цзуна (685—762), резко ослабило порядок в самом Китае. В IX веке разразилась серия природных катастроф (наводнения, засуха, неурожаи и т.д.), воспринятых китайцами как знак того, что в очередной раз правящая династия утратила мандат Неба.

Показательно, что в Поздней Тан мы снова видим засилье при императорском дворе евнухов, что явно напоминает декадентский период Западной Хань, и кардинально отличается от той воинственной туранской и одухотворенно упорядоченной даосско-конфуцианской парадигмы, которую закладывал в основание династии Тан Тай-цзун. Власть евнухов означает перенос внимания от духа Императора к телу Императора, от режима Неба к режиму Земли. Евнухи начинают распоряжаться в Тан казной, политикой и даже в определенный момент армией. В 817 году клика евнухов убивает Императора Цзин-цзуна (809—827), после чего младший брат Император Вэнь-цзун (809—840) начинает репрессии против этой невероятно усилившейся придворной группы, которую, однако, ему не удается довести до конца. Снова над Китаем встает призрак Императрицы Люй-хоу и ее последовательницы У Цзэтянь.

Окончательно династию Тан подорвало крестьянское восстание Хуан Чао (? — 884), чьи отряды захватили и подвергли разграблению столицы Чанъань и Лоян, и придворные склоки в правящей элите.

Последнего императора Ай-ди (892—908) Чжу Вэнь (852—912), бывший ранее участником восстания Хуан Чао, позднее перешедший на сторону правящей династии, сверг в 907 году.

Чжу Вэнь, захватив власть, учредил новую династию Поздняя Лян. Узурпация власти стала началом периода Пяти династий и десяти царств (907—960), представлявших собой очередной период нескончаемых усобиц, завершившийся установлением новой династии Сун.

Глава 13. Китайский буддизм: третья религия

Типология: триумф Махаяны

В эпоху династии Тан мы видим окончательное формирование в Китае трех главных метафизических и религиозных течений, которые составляют классическую триаду: конфуцианство, даосизм и буддизм. Конфуцианство и даосизм уходят корнями в период Враждующих Царств, но буддизм, начавший распространяться в Китае с I века по Р.Х., постепенно усиливается до такой степени, что с полным основанием входит наряду с конфуцианством и даосизмом в круг главных и определяющих элементов общекитайского мировоззрения. Но если конфуцианство и даосизм являются изначально собственно китайскими явлениями и представляют собой кристаллизацию еще более древних идей и представлений, то буддизм приходит в Китай извне и прежде чем стать одной из трех фундаментальных учений китайской цивилизации проходит длительный период адаптации к китайской интеллектуальной и культурной среде.

С самого начала следует отметить следующее: буддизм, получивший распространение в Китае, является исключительно буддизмом Махаяны, Большой Колесницы, причем преобладающим в нем является направление Татхагатагарбхи, а также Ваджраяна. Влияние Тхеравады полностью отсутствует, и отдельные ее элементы служат лишь составной частью махаянистских интерпретаций, интегрирующих Хинаяну как пропедевтические ступени собственного учения. При этом буддизм во всех его формах подвергается существенной реинтерпретации в духе собственно китайской культуры, постепенно формируя новое и уникальное явление, которое иногда называют «дальневосточным буддизмом», так как из Китая эти китаизированные версии распространяются дальше — в Корею, Японию и Вьетнам, порождая особое религиозно-культурное пространство, существенно и качественно отличное от буддистского культурного круга Индии. В самой основе терминологии китайского буддизма мы видим концепты, полностью заимствованные из даосизма. Так, важнейший термин «пробуждение» в китайском буддизме переда-

ется словом «дао», 道, а термин «нирвана» — термином «у-вэй», недеяние — 無為.

Тибетский и монгольский буддизм представляет собой еще одну версию буддистской цивилизации, где индийские влияния и китайские влияния соперничают между собой и подвергаются, в свою очередь, специфической ресемантизации — на сей раз коренящейся в структурах древней религии тибетцев — бон-по (сложившейся под доминирующим влиянием Ирана) и трансформированного шаманизма[1]. Позднее, в монгольскую эпоху, тибетский буддизм будет оказывать влияние и на китайский буддизм.

Основными направлениями и школами китайского буддизма являются:

- Цзинту (школа Чистой Земли),
- Тяньтай,
- Фасян,
- Хуаянь,
- Чань.

Отдельно следует выделить тантрический буддизм Ваджраяны (школу Чжэньян).

Школа Чистой Земли: спасение в Белом Раю

Основателем и первым патриархом китайского буддизма считается монах Даоань (312—385), который положил начало традиции монашеской организации (Виная). При этом Даоань особое внимание уделял эсхатологическому аспекту буддизма (иранская черта) и был последователем культа Майтрейи, Будды будущего века.

Самой ранней школой китайского буддизма следует считать школу Чистой Земли (Цзинту-цзун), основанную на особом почитании Будды Амитабхи. Ее истоки ведут к буддистскому монаху Хуэйюаню (334—416). Хуэйюань был учеником Даоаня и продолжил его традиции, сделав особый акцент на другой эсхатологической фигуре — на Будде Амитабхе, культ которого позднее лег в основание учения школы Чистой Земли. И Даоань и Хуэйюань находились под сильным влиянием даосизма. Таким образом, старейшая школа китайского буддизма демонстрирует глубинную связь с добуддистской китайской традицией, ярчайшим выражением которой является даосизм. Хуэйюань использует в своих текстах многочисленные терминологические и текстуальные заимствования из даосской традиции. При этом Даоань в этом его поддерживает. О дружбе первых

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

буддистских учителей Цзинту с даосами в Китае существует множество преданий.

Хуэйюань переписывался с тохарским буддистом Кумарадживой (344—431), который был одним из первых переводчиков буддистских текстов на китайский. Самые первые переводы осуществил во II веке по Р.Х. другой индоевропеец — парфянский буддист из царского рода Ань Шигао (ок. 148—180), заложивший основы китайской терминологии. Еще одной важной фигурой среди переводчиков буддистского наследия на китайский был индийской монах Буддхабхадра (359—429). Именно он перевел впервые текст «Аватамсака-сутры», ставшей основой учения школ Тяньтай и Хуаянь.

Все детали самого первого периода распространения буддизма и становления китайских школ чрезвычайно важны: мы видим здесь влияние индоевропейцев (парфян, тохаров и индусов), причем носителей иранской идентичности (что, вероятно, объясняет акцент, сделанный на эсхатологии[1]), с одной стороны, и даосизма, с другой.

Школу Цзинту следует считать совершенно оригинальным направлением в буддизме, у которого прямого аналога в индийском буддизме нет. Хотя фигура Будды Амитабхи (Будды Бесконечного Света) играет важную роль в Ваджраяне в теории Пяти Будд (Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи), в самостоятельное учение комплекс идей и сотериологических представлений, с ней связанных, превращается только в Китае. Считается, что эпицентром этого течения в буддизме были территории Кушанского царства, что подчеркивает индоевропейскую составляющую и объясняет эсхатологию. Так как эти территории были культурно тесно связаны горизонтом Средней Азии, то мы легко можем допустить воздействие иранских эсхатологических учений, которое мы встречаем также в Тибете или в Северной Индии. В целом эсхатологическую направленность буддизму придают именно иранские влияния, поскольку сама иранская традиция основана на «культуре ожидания».

Согласно преданиям, Амитабха был когда-то царем, который, услышав буддистскую проповедь, отрекся от царства и ушел в монахи. Чтобы помочь людям (типичный сюжет Махаяны с ее идеалом бодхисаттвы[2]), он принял решение достичь нирваны и стать Буддой. Он идет к этой цели, чтобы создать своим пробужденным сознанием Чистую Землю (Страну Бесконечной Радости), в которой смогли бы найти прибежище и возродиться в следующем воплощении все те, кто обратится к нему за помощью и кто станет его почитать. В духе классической махаянской этики Амитабха принес сорок восемь

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

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

обетов, среди которых главным был *не достигать нирваны до тех пор, все разумные существа не окажутся возрожденными в Западном Раю* (Сукхавати, по-китайски 西天 — Си Тянь). Амитабха часто изображается вместе с двумя бодхисаттвами — Авалакитешварой и Махастхамапраптой, поклонение которым выделилось в самостоятельное направление. Позднее Амитабха отождествился с другим Буддой — Амитаюсом, который известен как Будда Вечной Жизни. В Китай впервые тексты, относящиеся к кругу почитания Амитабхи, попадают впервые около 180 года по Р.Х. в переводах кушанского монаха Локаксемы (147 —?).

Спустя почти двести лет после Хуэйюаня почитание Будды Амитабхи возобновляется еще одним даосом, перешедшим в буддизм, Тань-луанем (476 – 542). Другими крупными фигурами среди патриархов этой школы были Доачжуо (562 – 645) и Шаньдао (613 – 681).

Связь школы Чистой Земли с даосизмом является не простой исторической случайностью. Страна Блаженных в даосской космологии и сакральной географии чаще всего располагается именно на западе, и на запад, согласно даосам, уходит Лао-цзы. Запад является страной, где обитают Бессмертные, как особая категория существ, полностью реализовавших Дао. Это место «счастливых земель» (福地 — фу ди) или «пещерных небес» (洞天 — дун тянь). И поиск бессмертия даосами, в том числе и с помощью особых алхимических практик, тесно связан с символизмом запада.

В почитании Амитабхи, таким образом, буддистские сюжеты радикальной Махаяны, с акцентом на новую онтологию, онтологию Чистой Земли (ведь сама идея счастливого рождения в раю Будды едва ли согласуется с изначальным строго шраманским и нигилистическим буддизмом Тхеравады), полностью соответствуют даосским поискам бессмертия и Земли Блаженных. Рай Амитабхи — это царство Лао-цзы/Лао-цзюня. Отсюда вытекает апокрифическая история, популярная среди даосов, о том, что Лао-цзы, удалившись на запад, посетил Индию, где стал наставником Будды Шакьямуни и изложил индусам учение о Дао в форме буддистских проповедей. Эта история зафиксирована в тексте «Канон просвещения варваров Лао-цзы» (Лао-цзы Хуахуцзин)[1]. Для того чтобы однозначно признать апокрифическую природу этой теории, понадобилось почти тысячелетие, и хотя сомнения у китайцев в этом возникали уже в IV веке, когда его предполагаемый автор даос Ван Фу (из Школы Небесных Наставников) был осужден на тюремное заключение, окончательное решение было принято только в эпоху монгольской династии Юань при пер-

[1] *Walker B.* Hua Hu Ching: Unknown Teachings of Lao Tzu. San Francisco: Harper, 1995.

вом Императоре Хубилай-хане в 1281 году после тщательного разбирательства аргументов обоих спорящих сторон — даосов, настаивающих на подлинности изложенных в «Каноне» сведений, и буддистов, отрицающих их как «вымысел». Был даже издан императорский указ, призывающий считать эту историю «фантазией», а сам «Канон», повествующий о путешествии Лао Цзы в Индию, было решено сжечь.

Третьим аккордом после на время забытого Тань-луаня (как ранее был забыт Хуэйюань) становится деятельность буддистского монаха Шань-дао, основавшего буддистскую школу Цзинту в Чанъане, в центре которой он ставит изучение сутр, прославляющих Амитабху. В остальном эта школа следует за метафизикой Татхагатагарбхи в изложении школы Тяньтай. Связь с радикальным махаянизмом Татхагатагарбхи принципиально важна, поскольку без онтологии Трех Тел Будды само перерождение в Западном раю утрачивало бы все свое положительное свойство и не могло бы стать целью духовной практики. Перерождение для раннего буддизма является злом, поскольку означает задержку нирваны, а бессмертие вообще невозможно, поскольку не существует его субъекта — атмана. Чтобы обосновать и то и другое в качестве положительных целей, необходимо полностью преодолеть ранний буддизм (как первые ступени, ведущие к Махаяне) и обосновать ценность бытия (как бытия пробужденного) и возможность атмана как носителя бессмертия. В этом смысле обретает смысл крайняя махаянистская формула: «атман есть Будда».

Вместе с тем особенностью школы Цзинту является своеобразный девоционализм, то есть идея о том, что собственных сил для пробуждения недостаточно и что для этого необходима внешняя помощь — со стороны Будды Амитабхи. С этим связана главная практика школы — постоянное повторение мантры «Наму Амито-фо» («Поклоненяюсь Амитабхе»). Это вытекает из особой циклологии школы Цзинту, согласно которой современный мир находится в периоде «конца учения» (末法, мо фа — дословно «конец дхармы»).

> Согласно доктрине этой школы (и некоторых других направлений буддизма в Китае), вся история буддизма делится на периоды «истинного Учения» (первые 500 лет после нирваны Будды), «Учения, лишь подобного истинному» (последующие 500 или 1000 лет) и «конца Учения» (следующие 1000 лет). В последний из этих периодов люди уже не способны понимать сложности буддийской философии и заниматься изощренной техникой йоги. Единственный путь — возложить все свои надежды на спасительную силу сострадания Амитабхи[1].

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения бессмертия. С. 202.

Такой подход обеспечил широкое распространение идей школы Цзинту среди народных масс, так как ставил во главу два мотива:

1) помощь со стороны благого и милосердного Будды Амитабхи в деле реализации пробуждения (чрезвычайно трудно достижимого в «темные времена» и особенно представителями простонародья) и
2) эсхатологические условия «темного века» (эпоха «конца учения» — мо фа), объясняющие тяжелые условия жизни — в социальном, политическом и экономическом смыслах, а также катастрофы и периоды завоевания Китая «варварскими народами» Турана.

Поэтому совершенно логично, что именно комплекс идей, связанных с Цзинту, позднее стал религиозно-эсхатологической основой для ряда революционных движений в Китае.

Считается, что Хуэйюань был основателем «Общества Белого Лотоса». В китайской истории было несколько организаций с таким названием. Намного позднее в эпоху династии Сун (1127 – 1279) «Общество Белого Лотоса» разработало особое учение, основанное на синтезе буддизма и даосизма, во многом развивая идеи Цзинту.

В конце эпохи монгольской династии Юань оно стало одним из основных центров при подготовке восстания «Красных повязок», направленного на свержение власти монголов. Согласно учению этого позднего общества «Белого Лотоса», все люди произошли от небесных существ (юаньцзы) потомков Фуси и Нюйва, которые, в свою очередь, были детьми Небесной Матери (Ушэн Лаому[1]). Задача каждого человека заключается в почитании Небесной Праматери и стремлении к возврату на Небо. Циклология этого течения строится на идее трех циклов:

1) древняя эпоха Синего Солнца или Синего Лотоса (изначальное правление Будды Кашьяпы);
2) настоящая эпоха Красного Солнца или Красного Лотоса (где правит Будда Шакьямуни);
3) грядущая эпоха возвращения на Небо и всеобщего равенства — Белого Солнца или Белого Лотоса, связанная с приходом Будды Майтрейи (Милэ), а также с восстанием китайцев против власти «северных варваров» (чжурчжэней династии Цзинь, затем монголов династии Юань) и новым обретением имперской свободы.

---

[1] Ушэн Лаому — чисто небесная богиня, считающаяся создательницей изначального учения, которое она поручила проповедовать трем Буддам — прошлому, настоящему и будущему.

В XVII—XVIII веках члены этого движения активно боролись с маньчжурами. Связь с обществом, основанным Хуэйюанем, возможно, является символической.

Школа Цзинту в конце XII века проникает в Японию, где становится чрезвычайно популярной. Собственно японское течение, получившее название «Дзёдо син-сю» (Истинная вера Чистой земли), было основано буддистским монахом Синраном (1173—1262). В Японии, как и в Китае, идеи школы Дзёдо стали теоретической базой целой череды крестьянских восстаний. Это направление до сих пор остается в Японии ведущей школой буддизма.

Тяньтай: Единый Ум и его миры

Школа Тяньтай названа по имени горы Тяньтайшань (в провинции Чжэцзян), где жил и проповедовал ее основатель — буддистский монах Чжи-и (538—597)[1]. Эта школа была особенно популярной в эпоху династии Тан. После смерти Чжи-и влияние этой школы несколько снижается, а нового расцвета она достигает при восьмом патриархе Тяньтай Чжаньжане (711—782).

В основе этой школы лежит особое почитание «Лотосовой Сутры» Будды Гаутамы, которую он проповедовал в конце своего жизненного пути, а также «Аватамсака сутра». «Аватамсака сутру» Будда, напротив, составил, выйдя из состояния абсолютно спокойного созерцания, где его сознание отражало одновременно все вещи мира, и изложил богам и бодхисаттвам (для людей ее понимание на первом этапе оказалось слишком трудным, и это вынудило Будду дать разъяснение своего учения в более простых текстах, относящихся к промежуточному периоду). «Лотосовая Сутра» рассматривается школой Тяньтай как основа всего вероучения, и именно ей должны быть подчинены все остальные буддистские тексты и доктрины[2]. Постановка в центре внимания «Лотосовой Сутры» характерно для самых внутренних форм буддизма, которые часто в отличие от Хинаяны и Махаяны называют Экаяной, «Единой Колесницей». Учение «Лотосовой Сутры» как раз и предполагает прямое постижение сущности буддизма через кратчайший путь и минуя сложные лабиринты других школ и методологий.

---

[1] Формально он считается четвертым патриархом школы. Первым — чисто символическим — патриархом считается Нагарджуна. Вторым — Хуэйвэнь. Третьим — его ученик Хуэйсы (515—577). *Magnin P.* La vie et l'oeuvre de Huisi (515—577). (Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai). P.: École Française d'Extrême-Orient, 1979.

[2] *Swanson Paul L.* Foundations of T'ien-T'ai Philosophy. California: Asian Humanities Press, 1989.

Согласно Е. Торчинову[1], Тяньтай основывается не столько на мадхьямике, сколько на более метафизически развитом в сторону адвайтизма учении о Татхагатагарбхе, что в той или иной степени можно сказать и обо всех остальных школах китайского буддизма. Это важно: в Китай буддизм приходит в той форме, где его изначальная нигилистическая направленность уже полностью преодолена синтезом Махаяны и ее кульминацией в Татхагатагарбхе. Такой буддизм основан на метафизике, не имеющей практически ничего общего с меонтологией раннего буддизма. В Индии процесс развертывания буддистской философии проходит драматические стадии драматических ноологических трансформаций, направленных от базового нигилизма к его осмыслению и преодолению в рамках буддистской версии Другого Начала философии. Но эта диалектика буддистской мысли от Тхеравады к Махаяне и ее кульминации в Татхагатагарбхе сопряжена исключительно с индуистским контекстом и индийским историалом, где изначальная критическая установка буддизма нацелена на конкретику ведической традиции с ее имплицитной сакральностью и онтологией и на метафизику Упанишад, с ее практически эксплицитным изначально адвайтизмом[2]. Очевидно, что в китайском контексте эта критика полностью утрачивает какой-либо смысл, так как ведическая культура и ее метафизические структуры остаются совершенно за рамками китайского внимания, то есть чем-то неизвестным и глубоко чуждым. Но вне этой основополагающей критики утрачивается и сама сущность раннего буддизма и шире, всей традиции шраманы, с которой буддизм неразрывно связан. Стоит только оторвать буддизм от того, что он призван отрицать, как его онтология, точнее, меонтология, повисает в воздухе и начисто лишается всякого смысла[3].

Татхагатагарбха, со своей стороны, представляет собой нечто совершенно иное, так как является результатом внутреннего преодоления буддизмом его критической и нигилистической стадии, и в этом смысле вполне может быть взята как версия вполне онтологической (само учение о Трех Телах Будды есть вполне законченная и достоверная онтология) и адвайтистской (недуальной) метафизики. Кроме того, в томе «Ноомахии», где речь идет об индийском Логосе[4], мы отмечаем, что полноценный буддизм Татхагатагарбхи бли-

[1] «Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи». *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения бессмертия. С. 187.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[3] Там же.

[4] Там же.

же всего сопряжен с ноологической топикой дионисийского Логоса, а именно к этому Логосу относится и китайская традиция — как в ее изначальном выражении, так и в обостренной и отточенной формализации даосизма.

Поэтому в условиях китайской цивилизации только такой онтологический преображенный буддизм, *буддизм Другого Начала,* и мог быть принятым и усвоенным, так Хинаяна не могла найти в китайской традиции семантической точки опоры и никаких даже отдаленных соответствий. Поэтому если буддизм — пусть с определенными трудностями — и смог проникнуть в Китай и стать одной из трех главенствующих философий китайской цивилизации, то исключительно в форме *высшего махаянского синтеза.* Именно это мы и наблюдаем в действительности.

В качестве двух главных доктрин школы Тяньтай можно взять формулу «и синь» (一心 — «единый ум» или «единое сердце») и формулу «и нянь сань цянь» (一意念三千 — «в одном акте познания три тысячи миров»)[1].

Учение о Едином Уме основано на том месте из «Лотосовой Сутры», где Будда говорит, что считающие его Сиддхартой Гаутамой являются глупцами, так как он есть вечное и неизменное сознание, высшая сущность и основа всего бытия. Будучи высшим началом, Будда присутствует в каждом существе — одушевленном и неодушевленном, и в каждом существе он заведомо *пробужден,* то есть не только потенциален, но и актуален. Будда и есть Единый Ум, ekacitta на санскрите, «и синь», 一心 — по-китайски. Единый Ум Будды следует понимать не только гносеологически, но и онтологически, так как он есть основание всякого наличия — и мыслящего, и мыслимого, превосходя и то и другое в их неразрывном синтетическом предшествовании.

Единый Ум прост и самотождественен, но в то же время он разделяется в себе на ноэтические сечения, соответствующие шести мирам и четырем стадиям благородства. Шесть миров — ад, голодные духи, животные, люди, асуры/демоны и божества — составляют градации чистоты и прозрачности Единого Ума, его завесы разной плотности. Каждый мир развертывается вокруг одного из шести моментов Будды. Кроме того, школа Тяньтай учит, что будучи моментами Единого Ума, все шесть миров присутствуют друг в друге, поэтому есть божества ада и голодные духи на Небесах как элементы сверхпорядка в структурах порядка — дхармы.

Таким образом, Будда есть все — не только добро, но и зло, не только совершенство, но и несовершенство, так как у всего может

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения бессмертия. С. 187.

быть только одна основа — Единый Ум, «и синь», а значит, злом является не определенное (низшее) местоположение развернутого слоя сознания, а *иллюзия его самостоятельности*. Не иллюзия (неведение) порождает страдание (дуккха), как в буддизме шраманской традиции, но страдание есть иллюзия, то есть *страдания нет*. Этот вывод вполне соответствует йога-тантре или Ваджраяне, но нечто аналогичное утверждает и китайский даосизм.

Шесть моментов Единого Ума — от ада до богов — одновременно подлинны и иллюзорны. Они подлинны как выражения Единого Ума и иллюзорны как нечто самостоятельное. Поэтому «благородная личность» (ārgyapudgala — на санскрите, сянь 賢 — по-китайски) может быть повсюду — как в мирах голодных духов, так и в небесных дворцах богов, и везде она видит лишь Единый Ум Будды и указывает на него всем остальным, способствуя пробуждению и спасению от зла, которым является непробужденность и принятие вещей совсем не за то, что они есть.

«Благородные личности» (они называются тем же термином, что и даосские святые — сянь, 賢) — это те *существа, которые прозревают сквозь миры конституирующие их моменты Единого Ума*. Но они могут это делать с разной степенью контрастности. Здесь также есть иерархия, но она иная — более гносеологическая, нежели онтологическая. Четыре ступени таковы:

1) шраваки (śrāvaka — слушающие учение, буддисты, откликнувшиеся на призыв);
2) пратьека-будды (pratyekabuddha — реализовавшие знание о том, что мир не то, чем кажется);
3) бодхисатвы (bodhisattva — существа, решившие оставаться в мире, чтобы помогать пробудиться другим) и
4) Будды (Buddha — те, кто полностью реализовал тождество с Единым Умом — причем во всех его моментах, включая низшие).

Благородные личности могут пребывать в любом из миров, но Будды и в аду увидят Абсолют, а шраваки, даже будучи помещенными в мир Неба, воспримут лишь его внешнюю сторону.

Методом умножений и сочетаний буддисты Тяньтай получают символическое число миров — три тысячи, что дает полноту возможностей самых разных комбинаций. И здесь вступает в действие вторая формула: «и нянь сань цянь» — «в одном акте сознания три тысячи миров», то есть правильное схватывание одного мира есть не только правильное схватывание момента Единого Ума, чьим развертыванием является этот мир, но и правильное схватывание всех остальных миров, которые содержатся в этом моменте, поскольку он не отличим принципиально от самого Ума Будды в его целостности.

Отсюда следует «истина срединного пути» (中道諦 — чжун дао ди), утверждающая, что все вещи суть не что иное, как проявления Дхармового Тела Будды, и поэтому они не рождаются и не гибнут, вечно меняясь, вечно оставаясь неизменными.

Школа Тяньтай процветает в Китае до IX века. В Японии эта школа (Тэндай по-японски) стала распространяться благодаря усилиям монаха Сайтё (767 — 822), получив огромную популярность и поддержку правящей элиты. Позднее из нее выделались школа Нитирэн-сю[1], утверждающая, что само произнесение названия «Сутра Лотоса» может привести к пробуждению[2].

Фасян: китайское только-сознание

Значительный импульс к окончательному оформлению учений буддистских школ Китая в эпоху династии Тан дал буддистский монах Сюаньцзан (602 — 664). Он посетил Индию и страны Средней Азии, где познакомился с различными течениями в буддизме, участвовал в дискуссиях и спорах. Много лет он провел за изучением буддистских текстов, копии которых он привез с собой в Китай. Истории про его путешествия были чрезвычайно популярны среди китайских буддистов[3]. Позднее в эпоху династии Мин на их основании было написано знаменитое произведение китайской литературы «Путешествие на Запад»[4].

Основы школы мадхьямика[5] были заложены переводами тохарского буддиста Кумарадживы (344 — 413), сделавшим первые переводы на китайский нескольких важнейших трактатов. Позднее эту линию продолжил Цзицзан[6] (549 — 623), создавший полноценную школу Саньлун (śunyavāda). А традиции школы йогачара в Китай впервые принес в VI веке индийский буддист Парамартха (499 — 569), который также сделал несколько переводов на китайский основополагающих текстов. Но так как это была лишь малая часть традиции, Сюаньцзан инициировал масштабную переводческую деятельность обширного наследия буддистской философии (прежде всего йогачары и мадхьямики), что стало основой для развития всех последующих школ.

---

[1] Основана монахом Нитирэном (1222 — 1282).

[2] *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения бессмертия. С. 189.

[3] *Сюань-цзан.* Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи). М.: Восточная литература, 2012.

[4] *У Чэн-энь.* Путешествие на Запад: В 4 т. М.: Эннеагон Пресс, 2008.

[5] *Cheng Hsueh-Li.* Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources. N. Y.: Philosophical Library, 1984.

[6] Цзицзан был этническим парфянцем. Его учеником был Хьегван, основатель японской ветви школы Санлун (санрон-сю).

Сам Сюанцзан следовал линии буддизма Махаяны, предпочитая школу йогачары. При этом он настаивал на том, что между йогачарой и мадхьямикой не существует никаких противоречий и что эти два подхода могут быть гармонично и легко объединены. Йогачара по-китайски устойчиво переводится как Вейши-цзун (唯識宗).

Сюанцзан считается основоположником школы Фасян, которую оформил и возглавил его ученик Куйцзы (632–682). Куйцзы был первым патриархом школы Фасян. Как и его учитель, Куйцзы развивает принципы йогачары, основанной на концентрации внимания на глубинах сознания, где и следует искать как исток иллюзий и страданий, так и путь к пробуждению. Куйцзы комментировал «Лотосовую Сутру», «Алмазную Сутру», «Сердечную Сутру» и т.д., а также оставил после себя трактаты по буддистской логике. Но наибольшей популярностью пользовались его комментарии к тексту Сюанцзана «Речь о совершенстве йогачары»[1] («Чэнь вэйши лун»), который, в свою очередь, был вдохновлен трактатом индийского буддистского наставника и одного из основателей йогачары Васубандху из Гандхары — «Тридцать стихов о только-сознании» (Triṃśikā-vijñaptimātratā).

Учеником Сюанцзана был и Фацзан, основатель альтернативной Куйцзы школы Хуаянь, резко полемизировавший с йогачарой с позиций Татхагатагарбхи. Еще одним его учеником был корейский буддист Вончеук (613–696).

Как и у первых китайских буддистов IV века, у последователей школы Фасян большую роль играли эсхатологические ожидания и визуализации Будды грядущих времен Майтрейи.

Школа Хуаянь: игра абсолютного

Если школа Тяньтай отталкивалась от «Сутры Лотоса», то другая важнейшая школа китайского буддизма, основанная учеником Сюанцзана Фацзаном[2] (643–712), ставит во главу угла «Аватамсака сутру».

Первыми патриархами Хауянь до Фацзана считаются: Ду-шун (557–640), Чжи-янь (602–668). Далее следует сам Фацзан, а затем более поздние наставники — Чэнь-гуан (738–839) и Цзун-ми (780–841), который был одновременно и последним патриархом одного из направлений в Чань-буддизме — школы Хедзэ, продолжающей традиции Южной школы.

[1] *Cook F.* Three Texts on Consciousness Only. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999.

[2] *Chen Jinhua.* Philosopher, practitioner, politician: The many lives of Fazang (643–712). Leiden: Brill, 2007.

Фацзан начал освоение буддизма, следуя за Сюань-дзаном, с которым он, однако, позднее разошелся. Особенно резкой была его полемика с Куйцзы. Фацзан настаивал, что китайский буддизм не должен точно следовать за индийскими источниками и школами, и что главной линией буддизма должна являться сама школа Хуаянь, или Единая Колесница (Экаяна), в которой, по мнению Фацзана, достигается вершина всей Махаяны, а все иные школы и направления являются лишь ступенями, ведущими к последней истине. Как и в случае школы Тяньтай метафизической базой для Хуаянь является учение Татхагатагарбхи, а само обращение к Единой Колеснице (Экаяна) отсылает к Единому Уму Будды (экачитта) и присущей ему строго недуальной метафизике. В этом школа Хуаянь довольно близка к школе Тяньтай.

Основой учения Хуаянь является *тождество* принципа (理 — ли) и вещи (事 — ши), то есть недвойственность применительно к причине и следствию. Главная формула выражена в словах: «Все в одном и одно во всем». При этом, согласно Фацзану, не только начало содержится в следствиях, но и все следствия (вещи, ши) представляют собой гирлянду, где каждый элемент отражает другой[1].

Фацзан предлагает следующую систематизацию буддистских учений, осмысленных как ступени, ведущие к самой школе Хуаянь[2]. В трактате «О пяти учениях» («У цзяо чжан») он распределяет их по критерию признания бытия субъекта/сознания (по-китайски во — 我, дословно «я») или вещи/объекта (по-китайски фа — 法, перевод санскритского термина dharma). Е. Торчинов так суммирует эту теорию:

1. Народный буддизм (получивший позднее наименование «учения людей и богов», поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества): есть и «я» (我), и «дхармы» (法).
2. Хинаяна: «я» (我)нет, «дхармы» (法) есть.
3. Махаяна:
   а) йогачара: «я» (我) есть, «дхарм» (法) нет;
   б) мадхьямика: нет ни «я» (我), ни «дхарм» (法); есть лишь *отношение* между ними.
4. Хуаянь (Экаяна): есть и «я» (我), и «дхармы» (法), но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята[3].

---

[1] *Cleary Th.* Entry Into the Inconceivable: An Introduction to Hua-Yen Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

[2] *Hamar I.* (ed.) Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.

[3] *Торчинов Е.А.* Даосизм. Пути обретения бессмертия. С. 193.

Эта схема весьма интересна с той точки зрения, что она показывает в сжатом виде диалектику махаянистской метафизики.

Вначале «народный буддизм» (существовал ли он или нет, не имеет значения, так как речь идет об определенной установке, считающей целью улучшение кармы, что в определенном смысле соответствует упрощенной схеме шраманы) признает субъект и объект, что соответствует псевдоочевидности банального опыта.

Далее вступает в силу тезис «анатмана» (anātman), то есть отрицания «я» классической Тхеравадой, а признание «дхарм» (法 — здесь вещей) добавляет к этому момент капитуляции перед материальной массой внешнего мира.

Йогачара восстанавливает субъект (ālayavijñāna), но уже на ином уровне — это субъект корневой, базовый, а не тот, который представлял собой очевидность в «народном буддизме» и справедливо (до некоторой степени) отрицался Хинаяной, но при этом отрицает бытие дхарм/объектов.

Мадхьямика/шуньявада признает лишь *отношения* между двумя пустыми множествами (субъектным и объектным) — что теоретически можно было бы поместить и до йогачары — сразу после Хинаяны, и это было совершенно логично.

И наконец, Хуаянь признает субъекта (我 — во), но в базовой версии йогачары как корневое сознание (ālayavijñāna), а вот объект (法— мир, «дхармы») устанавливается здесь совершенно иным, нежели в «народном буддизме», и иным, нежели в Хинаяне.

Здесь-то и содержится самое главное: *какой* мир (объект, фа, 法) конституируется школой Хуаянь. Этот мир не есть внешнее ни в каком смысле — ни как наивная данность «народного буддизма», ни как опрессивная масса страданий Хинаяны, ни как ускользающая пустота шуньявады, ни как проецируемое отражение корневого сознания йогачары. Этот *пятый объект* составляет сугубо *китайский* элемент всей шкалы пяти буддистских учений. Мы имеем дело здесь с особой версией учения о недуальном понимании мира, который прерывает саму парность субъект/объект, во/фа (我/法), эго/«дхармы». Отношения между ними предполагают наличие двух полюсов, но в недуальной онтологии/гносеологии само наличие двух полюсов *невозможно*. Вместо них и вместо их отсутствия (пустотности мадхьямики) утверждается *нечто радикально иное*, что не есть ни отношение, ни один из членов пары, ни оба они. Это иное есть онтология дуновений, ритмическая игра Дао, то есть даосская недуальная дионисийская ткань священного и легкого как ветер бытия.

Есть еще одна версия распределения пяти уровней учения. Она такова:

1. Хинаяна, как ее понимает сарвастивада.
2. Махаяна, включающая мадхьямику и йогачару.
3. «Конечное Учение», в центре которого стоит Татхагатагарбха (практика Пробуждения Веры).
4. «Внезапное Учение», эпифанически вскрывающее невербальными методами сущность пробуждения (Чань).
5. Совершенное и Полное Учение, основанное на «Аватамсака-сутре» и тождественное школе Хуаянь.

Здесь мы видим несколько иную перспективу, где главным отличием является включение в перечень этапов становления учения школы Чань, причем осмысленной как предварительная ступень к школе Хуаянь. Это вызвало бурную полемику между обеими школами, так как представители Чань отказывались признавать свое «подчиненное» положение в этой иерархии. Для нас же такая классификация может представлять интерес, так как, во-первых, открыто признает Татхагатагарбху — «Конечным Учением» Махаяны, а во-вторых, осмысляет две школы собственно китайского буддизма — Чань и Хуаянь как еще более высокие (глубокие) доктринальные уровни, с позиции которых ранний буддизм и Тхеравада просто исчезают за горизонтом как предварительные и малозначимые стадии (с соответствующей невысокой оценкой их метафизического содержания).

Школа Хуаянь особенно настаивает на *взаимопроникновении* вещей в Первоначало (Единый Ум Будды) и друг в друга. Это ведет к утверждению тонкого онтологического осмозиса границ: дистинкция, отделяющая вещь от ее истока (Будды) по вертикали и от другой вещи по горизонтали, не есть непроницаемая самотождественность; напротив, в зависимости от угла зрения она может быть полностью проходимой, а может превращаться в непроницаемую преграду. Дистинкция привносится в мир сознанием и зависит от его чистоты и просветленности. Поэтому истина и бытие пронизывают структуры лжи и небытия, а те, в свою очередь, структуры истины и бытия. Также обстоит дело с добром и злом, способными перетекать друг в друга в зависимости от момента конфигурации осмозиса.

Дистинкция, взятая как релятивное осмотическое явление, зависящее от состояния сознания, ярче всего обнаруживается в структуре парадоксов, которые школа Хуаянь ставит в центр своего концептуального метода. Признание «пустотности» явления создает парадокс первого порядка: если вещь пуста, то она не равна самой себе, значит, это не вещь, а *эта* вещь не *эта* вещь. Но исходя из недуальной онтологии Татхагатагарбхи, можно сказать и обратное: если вещь пуста, то есть если она не-вещь, она есть абсолютное бытие

Будды, то есть именно вещь — более того, именно *эта* вещь, в вечном и неизменном состоянии, обеспеченном вечностью и неизменностью Ума Будды. Эти два вертикальных парадокса являются конститутивными для целой цепочки недуальных постулатов. В частности, мир включает в себя одновременно субъект (主 — «чжу», дословно «хозяин»; 是 — «ши», дословно «это», «сущее») и объект (客 — «кэ», дословно «гость», 比 — «би», дословно «то», «соотношение»), но без их разведения и без их жесткого самотождества в самих себе, но при этом с фундаментальным обоснованием в Дхармовой Вселенной Будды. Это — андрогинное энантиодромическое разделение/соединение, составляющее кульминацию метафизики Диониса, доминирующую, как мы видели, в китайской культуре в целом, и в даосизме, в частности.

Третьим типом парадокса является взаимопроницаемость (осмозис) дистинкций по оси вещь — вещь. В этом обычно принято видеть самый оригинальный момент философии Хуаянь. Эта идея изложена Фацзаном в его знаменитом «Трактате о Золотом Льве»[1], где он утверждает, что весь Золотой Лев содержится в одном золотом волоске его гривы. Здесь пустотность вещи, снимающая ее неизменную идентичность и обнаруживающая ее как не-вещь, применяется к конкретной вещи, к «этой вещи». Если *эта* вещь пуста, значит, она не *эта* вещь (как мы уже видели). Таким образом, мы имеем эту вещь как не-эту-вещь, а в случае другой вещи, «той вещи», мы имеем «не-другую-вещь», не-ту-вещь. Если негативизм буддистской диалектики может успокоиться на привативном отрицании (на чем и основывается концепция нирваны в раннем буддизме и Тхераваде), то онтологизм Махаяны, особенно Татхагатагарбхи и в еще большей степени китайского буддизма, приводит к совершенно иной — «доброжелательно» эквиполентной оппозиции: раз эта вещь не эта вещь, то она та вещь, а если та вещь не та вещь, то она эта вещь.

Здесь можно привести в пример четыре формы небытия (abhāva) в индийской логике ньяи[2].

Первое небытие есть то, что предшествует бытию и делает бытие возможным, а затем и действительным (asat или prāgabhāva)[3]. Это небытие выражается формулой «*еще не*». Так понимает «пустоту»

---

[1] *Fazang*. Essay on the Golden Lion/ Tiwald J., Van Norden Bryan W. (eds.) Readings in Later Chinese Philosophy. Indianapolis: Hackett Publishing, 2014. P. 86–91.

[2] *Radhakrishnan S.* The Principal Upanishadas. Noida: Harper Collins Publishers, 2011. P. 448.

[3] Рене Генон считает, что дифференциации в понимании небытия имеют решающее метафизическое значение и предлагает в фундаментальных философских текстах переводить это понимание небытия на французский термином «le néant».

даосизм и «зрелая» Махаяна. Очевидно, что это же понимание преобладает и в школе Хуаянь.

Второе небытие относится к тому, что было, но чего уже нет (pradhvamsābhāva). Оно отсчитывается от негации наличного и представляет собой зону смерти. Формула *«уже не»*. Оно может толковаться по-разному, как возврат к первому небытию или как переход к чему-то иному, или даже как привативная оппозиция — то есть как полное исчезновение. Так, как полное погашение и исчезновение толкует нирвану Хинаяна (шаг от сансары к нирване).

Третий тип небытия есть чистая невозможность (абсолютная невозможность) или пустая вербальная конструкция, оторванное от всякой онтологии представление (atyantābhāva) — например, высказывание «сын бесплодной женщины», содержащее в себе логическое и онтологическое противоречие[1]. Здесь уместна формула *«вообще не»*.

И наконец, четвертая версия небытия описывает, что эта вещь не есть та вещь, то есть указывает на относительное небытие, на небытие одного относительно другого (anyonyābhāva).

В онтологической логике Хуаянь всякая пустотность (śūnyatā) мыслится как первая версия «небытия» — то есть как prāgabhāva. К ней сводится и второе толкование (pradhvamsābhāva), так как смерть вещи мыслится как ее возврат к причине и соответственно переход к новому рождению. Третье толкование логически отбрасывается, но снова возвращается как Чаньский парадокс, призванный замкнуть поток рационального сознания, чтобы вызвать пробуждение (то есть снова так или иначе переходит к первому толкованию — даже сбивчивый говор идиота может в определенной ситуации открыться как эпифания). А вот четвертое толкование abhāva приводит нас к отличительной черте именно школы Хуаянь. Казалось бы, здесь строгая дистинкция между вещами вполне уместна, и напротив, ее слом ведет к нарушению порядка и логики в размещении вещей в структуре нормативного опыта. Но недуальность неумолима, и пустотность «этой вещи» распространяется не только на вещность вещи (ее наличие), но и на ее quidditas, οὐσία, «этость». Две вещи, увиденные буддистским взглядом, распаковывают свои эссенциальности, свои эйдосы и, играя, обмениваются ими в структуре всеобщего осмосиса[2]. Если мы вдумаемся в то, что хочет сказать этот

[1] Это понимание «небытия» Генон предлагает передать французским словом «rien».

[2] В индийской логике есть три понятия о различии (bheda): 1) svagata-bheda — так части тела отличаются друг от друга; 2) svajātiya-bheda — так два дерева или особи животных одной породы отличаются друг от друга, 3) vijātiya-bheda — так различаются

третий парадокс Хуаянь, мы легко распознаем в нем китайскую идею *всеобщей трансформации элементов*: так, осенью воробьи ныряют в Желтую Реку, чтобы стать устрицами, а весной вылетают из-под воды, снова становясь воробьями; так переходят друг в друга сезоны, драконы и фениксы. Именно поэтому весь Золотой Лев пребывает в одном золотом волоске его гривы, а каждая жемчужина ожерелья Индры содержит в себе все остальные. Вместе с недуальностью вертикали утверждается недуальность горизонтали, и таким образом четвертое небытие снимается как только небытие, превращаясь в особое игровое динамическое трансформационное бытие — *бытие Перемен* («и» — 易).

Традиционная буддистская онтология и гносеология в таком случае полностью опрокидываются. Она утверждает, что данный в ощущениях мир относительно истинен, а абсолютная истина есть нирвана. Мадхьямика Нагарджуны подводит к тому, что относительность относительной истины относительна (так как мир дхарм пуст), но относительна и абсолютность абсолютной истины (нирвана также пуста). Школа Хуаянь идет дальше и утверждает: *относительное абсолютно, а абсолютное относительно,* то есть и то и другое беспрепятственно взаимопроникают друг в друга, создавая особую энантиодромическую ткань онтогносеологии, которая как алмазная сеть подлежит всем ощущаемым и рациональным структурам — включая массивные и внушительные конструкции классической метафизики.

Школа Хуаянь в Корее получила название Хваом, а в Японии Кэгон, предопределив вершины метафизики на всем пространстве Великого Китая, распространившего свои лучи на огромные пространства и многочисленные культуры.

Школа Чань: немедленно и внезапно

Кульминацией китайского буддизма и наиболее оригинальной его версией становится Чань-буддизм, Чань-цзун. Слово «чань» (禪) является китайской калькой индийского слова «dhyāna», что значит «созерцание», «размышление». Практики дхьяна в Индии связаны с йогическими методами концентрации, сосредоточенного размышления над структурами самого сознания. Дхьяна — мышление, обращенное внутрь самого себя.

Провозвестники учения Чань появляются уже в IV веке. Таковым, в частности, является ученик и последователь Кумарадживы

между собой особи разных видов. Школа Хуаянь применяет свой метод релятивизации дистинкций ко всем трем типам дифференциалов. См. также: *Radhakrishnan S.* The Principal Upanishadas. P. 449.

и Хуэйюаня Даошэн (355 — 434), одним из первых начавший разрабатывать учение о внезапности просветления. Но полноценную форму этому учению придал индийский монах Бодхидхарма (440 — 528), основавший на горе Суншань монастырь Шаолинь, ставший с этого времени важнейшим центром школы Чань-буддизма. Его первым учеником и вторым патриархом школы Чань-буддизма был китаец Цзи Гуан (487 — 593), известный под именем Хуэйкэ.

В альтернативной генеалогии чаньских наставников первым среди них выступает другой индус — Гунабхадра (394 — 468), приехавший в Китай, осуществивший здесь первый перевод Ланкаватара-сутры и основавший свою школу. В Ланкаватара-сутре содержится учение о трех телах Будды, которое легло в основу Ваджраяны и Татхагатагарбхи.

Следующими патриархами школы Чань считаются — Сэнцань (? — 606), Даосинь (580 — 651), Хунчжэн (601 — 674) и Хуэйнэн (638 — 713). Дальше цепочка передачи традиции расщепляется на разные филиации, признаваемые в тех или иных школах Чань. Первое разделение происходит между учениками Хунчжэна — Хуэйнэном, считающимся родоначальником Южной школы, и Юкуан Шэнсю (606 — 706), создателем Северной школы. Несмотря на поддержку властями Северной школы, она довольно быстро сошла на нет, а Южная, напротив, достигла расцвета. Считается, что традиция Южной школы настаивала на мгновенном просветлении, а Северной — на постепенном. Однако поскольку живой традицией осталась только линия Южной школы, нам известна позиция только одной стороны.

Позднее, в свою очередь, сама Южная школа разделилась на ряд отдельных течений. Одна линия Хуэйнэна идет к Ма-цзу (706 — 788), а другая к Шитоу Сицяну (700 — 790).

Последователями и преемниками Ма-цзу были Хуайхай (749 — 814) и Нань-цюань (748 — 834), с которым связано много классических для Чань-буддизма сюжетов, насыщенных крайней степенью парадоксализма, а также У-чжу (? — 766), призывавший к полному отказу от внешних знаний, ритуалов и практик и к сосредоточению только на внутренней природе. Но самым знаменитым среди них был Линьцзи Исюань (810 — 866), который довел чаньские парадоксы до последних пределов и в отношении соблюдения формальной стороны буддистских канонов — как и У-чжу — занял крайне антиномистскую позицию. Линьцзи стал основателем одной из двух главных школ, на которые в IX веке разделилась традиция Чань, получивший его имя — школа Линьцзи[1]. Другой школой стало направ-

[1] *Гуревич И.С.* Линьцзи Лу. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

ление Цаодун, основанное монахом Дуньшанем Лянцзе (807—869), который продолжал линию Шитоу Сицяна.

В X веке к двум главным течениям — радикальному (Линьцзи) и более умеренному (Цаодун) — добавляются еще на несколько школ — Гуйян, Юньмэнь и Фаянь. Это получило название «Пяти Домов». Но эти три направления довольно быстро исчезли, тогда как школы Цаодун и Линьцзи (особенно последняя, представляющая собой апофеоз Чань-буддизма), сохранялись в течении долгих веков и продолжают существовать в наше время.

Школа Чань с самого начала возводит свои истоки не к той или иной сутре или комплексу сутр, но к «Цветочной проповеди» Будды. История ее такова. Однажды Будда, собрав вокруг себя своих учеников, вместо проповеди поднял цветок и молча улыбнулся. Никто из присутствующих не понял смысла и значения этого жеста, кроме Махакашьяпы, который в свою очередь поднял цветок и улыбнулся Будде в ответ. В этом молчаливом общении был предан *секрет пробуждения*. Именно это и легло в основу школы Чань: истинное знание не может быть передано дискурсивно[1]. Это запечатлено в главном постулате школы Чань: «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу без опоры на письменные знаки». Это напрямую отсылает нас к знаменитой фразе из «Дао дэ цзин» Лао Цзы (56-й джан):

Тот, кто знает, не говорит.	知 者 不弗 言
Тот, кто говорит, не знает[2].	言 者 不弗 知

В этом заключается не просто постановка молчания или «сердечного знания» над вербальными коммуникациями, но и общая установка на превосходство тайного и скрытого над явным и очевидным, а также возможного над действительным, апофатического над катафатическим. Но в этом случае мы оказываемся в сфере, где и развертывается принципиально даосская традиция со всем ее энантиодромическим амфиболическим содержанием. Чань-буддизм в этом смысле изначально ориентирован в том же самом направлении, что и даосизм, и поэтому среди других направлений китайского буддизма, также, впрочем, созвучных даосской традиции (особенно Хуаянь и школа Чистой Земли), именно школа Чань получила наибольшее распространение, как *самая китайская* из всех версий китайского буддизма. Кроме того, именно это обеспечило возможность позднейшего слияния школы Чань со школой Цзинту, а также напрямую с даосизмом в синкретических учениях движений «Белого Лотоса»

[1] *Donald S., Lopez Jr.* (ed.) Buddhist Hermeneutics. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

[2] Дао дэ цзин. С. 131. И в другом месте (81-й джан): «Знающий не доказывает, доказывающий не знает». Дао дэ цзин. С. 131.

или в попытке даосов XIV—XVI веков объединить три религии (конфуцианство, даосизм и буддизм) в общую структуру под лозунгом: «Три религии — одна сущность» (или «Единство трех религий» — «Сань цзяо туй и», 三教退一)[1].

Школа Чань метафизически основывается, как и все остальные версии китайского буддизма, на метафизике Татхагатагарбхи. Однако особенно Чань подчеркивает то, что все существа наделены природой Будды не просто потенциально, но *актуально*. Отсюда главный принцип школы Чань: «Смотри в свою природу и станешь Буддой». Зародыш Будды составляет сущность всех существ, их «я», поэтому задача пробуждения может быть реализована *радикальным возвращением к самому себе*. При этом позиции двух главных школ Чань-буддизма — Северной и Южной разделились по вопросу о том, происходит ли схватывание того, что природа существа есть природа Будды *мгновенно и внезапно*[2] (頓 — дунь) или *постепенно* (漸 — цзян)[3]. Северная школа в духе учения о парамитах, этапах постепенного движения к пробуждению, настаивала на постепенной реализации, Южная — на внезапной. Полностью формула Южной школы на китайском звучит так: 頓悟成佛 — дунь у чэн фо, «мгновенное достижение состояния Будды». Тот факт, что победа в дискуссиях осталась на стороне Южной школы, имеет огромное символическое значение: именно внезапное пробуждение, стремительное осознание тождества внутренней природы живого существа и Дхармового Тела Будды более всего соответствует духу и букве даосизма, а также наиболее концентрированным методам Махаяны и Ваджраяны.

Самую полную версию теории мгновенного пробуждения дал ученик Хэуйнэна (638—713), Шестого патриарха Южной школы, Хэцзэ Шэнь-хуэй (684—758), уподобивший бодхи удару молнии, который может поразить и монаха, и мирянина, и благочестивого, и грешного. Только этот удар — мгновенная вспышка осознания истины, которая и так заведомо дана и находится здесь и сейчас повсюду и в любом — имеет значение. В этом смысле утверждение Чань-буддистского учителя VIII века Ма-цзу Дао-и (707—788), что «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды», выглядит не так уж и парадоксально. На первый взгляд, нет ничего более далекого от истины, чем заведомо ложные

---

[1] *Maspero H.* Taoism and Chinese Religion. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981.

[2] Здесь можно вспомнить платонический термин «внезапно», «стремительно», «неожиданно» — ἐξαίφνης, играющий столь важную роль в метафизике Платона.

[3] *Gregory P.N.* Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

представления о мире и о субъекте (то есть о самом себе и о природе сознания) банального и непробужденного обывателя и мирянина. Все духовные практики — и буддистские, и даосские — начинаются с того, что отвергают самодостаточность этого «наивного» и «успокоенного» придания онтологического статуса эфемерным вещам окружающего мира, равно как и самому наблюдателю. И это совершенно обоснованно. Но тем самым буддисты (как и даосы) утверждают *дистанцию* между данностью (непробужденностью) и целью (пробуждением). Однако эта дистанция, как только она утверждена и признана, обретает строго фиксированные формы — пространственные и временные. *Пробуждение — это не здесь и не сейчас.* Но признать, что оно не здесь и не сейчас, значит, придать ему пространственные и временны́е черты — оно «там» и «тогда». А это, в свою очередь, равнозначно тому, чтобы завалить вертикаль молнии, превратив ее в горизонталь «откладывания» — «*все еще не*», «noch nicht» Хайдеггера[1], а само пробуждение становится зависимым от локальности и хронологии (это и есть парамиты — шаги откладывания/*приближения). Если же быть последовательным, то надо признать сам процесс этого откладывания* — иллюзией и корнем иллюзии, непробужденности. Иллюзией является *сама непробужденность,* а не условия, способствующие и предопределяющие ее. Следовательно, непробужденный либо уже пробужден, либо никогда не станет пробужденным. Южная школа Чань однозначно утверждает: *«обычное» и есть необычное,* непробужденное и есть пробужденное, утверждая высшую форму недвойственной метафизики. Здесь снова, как и во всех формах, сопряженных с зоной доминации Логоса Диониса, можно увидеть параллели с учением Мартина Хайдеггера о Dasein'е, который мыслится им одновременно и источником неаутентичного и аутентичного существования, что зависит не от природы Dasein'а, остающейся одной и той же и у простолюдина и у интеллектуала, но *от режима его экзистирования* — либо в направлении фундаментальонтологии, не теряющей связь с онтикой, либо в условиях отчужденной онтологии, закрывающей доступ мышления к своим собственным истокам, что и порождает «невежество» и «иллюзию» (в буддистских терминах, а в хайдеггеровских терминах — Gestell и технику[2]).

Радикальная недвойственность легла в основу методов Чань-буддизма, получившего в Японии название «дзэн-буддизма» и ставшего популярным и известным во всем мире во многом благодаря работам японского философа XX века Тэйтаро Дайсэцу Судзуки (1870 – 1966)

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса.

[2] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.

и японской Киотской школе. Эти методы ставили своей целью спровоцировать мгновенное пробуждение, удар молнии, причем часто для этого использовались особые формулы и высказывания, призванные произвести эффект «короткого замыкания» мышления, провоцируя сбой структуры рационального упорядоченного дискурса. Методы разрыва сознания чаще всего описаны в текстах класса вэнь-да, 問答 (по-японски мондо), дословно «вопросы-ответы», представляющие собой запись бесед учителей и патриархов Чань с их учениками. При этом в особую категорию выделяется та часть вэнь-да, которая состоит из наиболее резких и на первый взгляд абсурдных («странных») высказываний и диалогов — гун-ань, 公案 (по-японски коан). К ним относятся знаменитые выражения, довольно типичные для школы Линьцзи, представляющей собой крайнюю версию Чань, например:

> Если вы хотите обрести взгляд, соответствующий Дхарме, то не поддавайтесь заблуждениям других. С чем бы вы ни столкнулись внутри или снаружи — убивайте это. Встретите Будду — убивайте Будду, встретите патриарха — убивайте патриарха, встретите архата — убивайте архата, встретите родителей — убивайте родителей, встретите родственников — убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз;
>
> Каково было твое лицо, до того, как родились твои родители?;
>
> Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Чань;
>
> В горах нет Будды, это твое внутреннее сердце;
>
> Что такое Будда? — Три фунта льна;
>
> И понимающие, и не понимающие — все ошибаются;
>
> Хлопок одной ладонью и т.д.[1]

Чань-буддизм получил широкое распространение во Вьетнаме (X — XIV века), где был известен под названием Тхиен. В период правления династий Ранняя Ли и Чан он был там официальной идеологией.

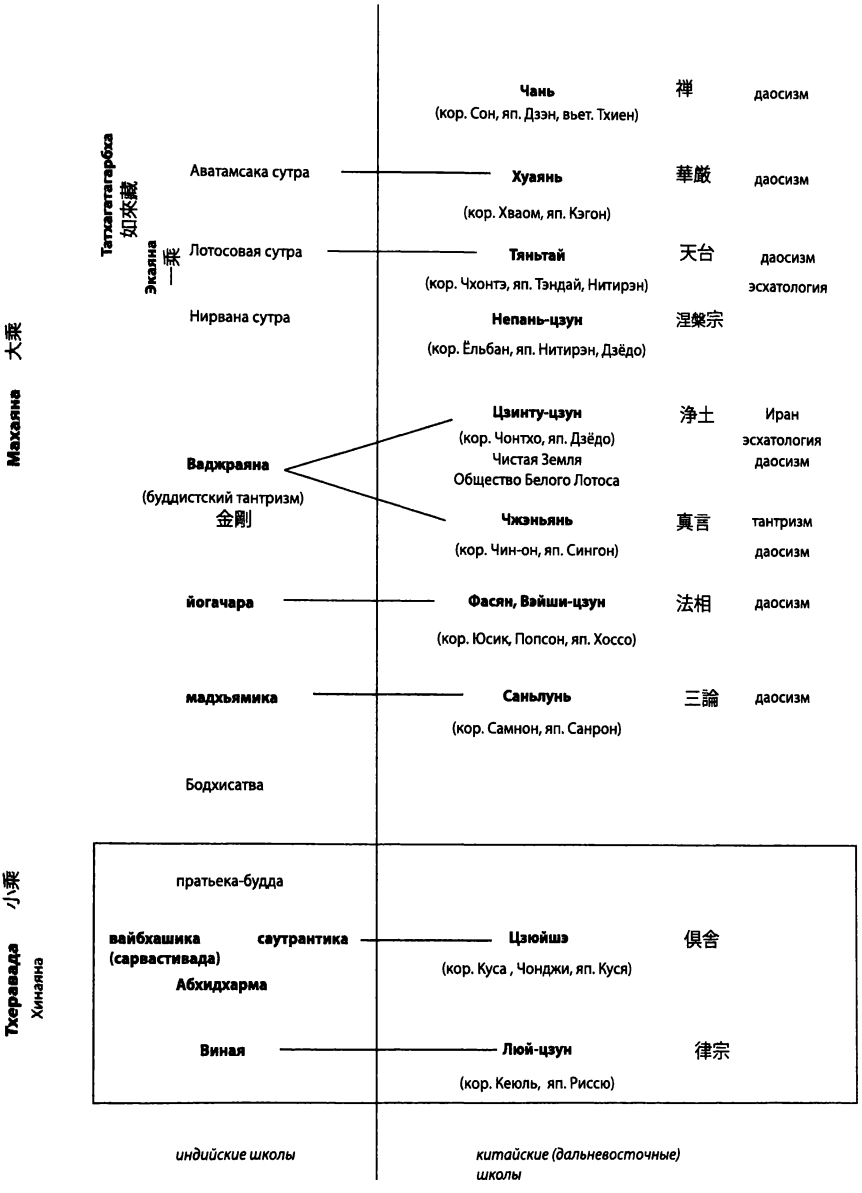
В Корее Чань-буддизм стал чрезвычайно популярен в XII — XIII веках, после чего был вытеснен конфуцианством.

В Японии дзэн-буддизм в XII — XIII веках становится доминирующим направлением среди японской аристократии.

Таким образом, буддизм в странах Дальнего Востока распространяется в его китайской версии, что означает не просто абсолютную доминацию махаянской метафизики в ее самой полной и концентрированной адвайта-онтологической форме Татхагатагарбхи, но и глубинную пронизанность всего поля буддистского учения даосским духом.

---

[1] *Гуревич И.С.* Линьцзи Лу.



Индийские и китайские (дальневосточные) школы буддизма

Тантризм в Китае

Тантрическую школу в Китае основал индийский наставник Ваджраходжи (671—741), а также еще два индийца Амогхаваджра (705—774) и Шубхакарасимха (637—735), активно способствовавших переводам на китайский базовых текстов Ваджраяны и распространению этого учения[1]. Эти три наставника получили позднее титул «Трех великих ачарья». Ваджраяна стала известна в Китае как школа Чжэньянь, то есть «учение о мантрах», а также как Ми-цзун (дословно — «тайная школа»).

Учеником Ваджраходжи был знаменитый китайский монах философ и астроном И Син (673—727). И Син вначале следовал за школой Чань-буддизма, позднее за школой Тяньтай, а в конце концов присоединился к тантрической версии.

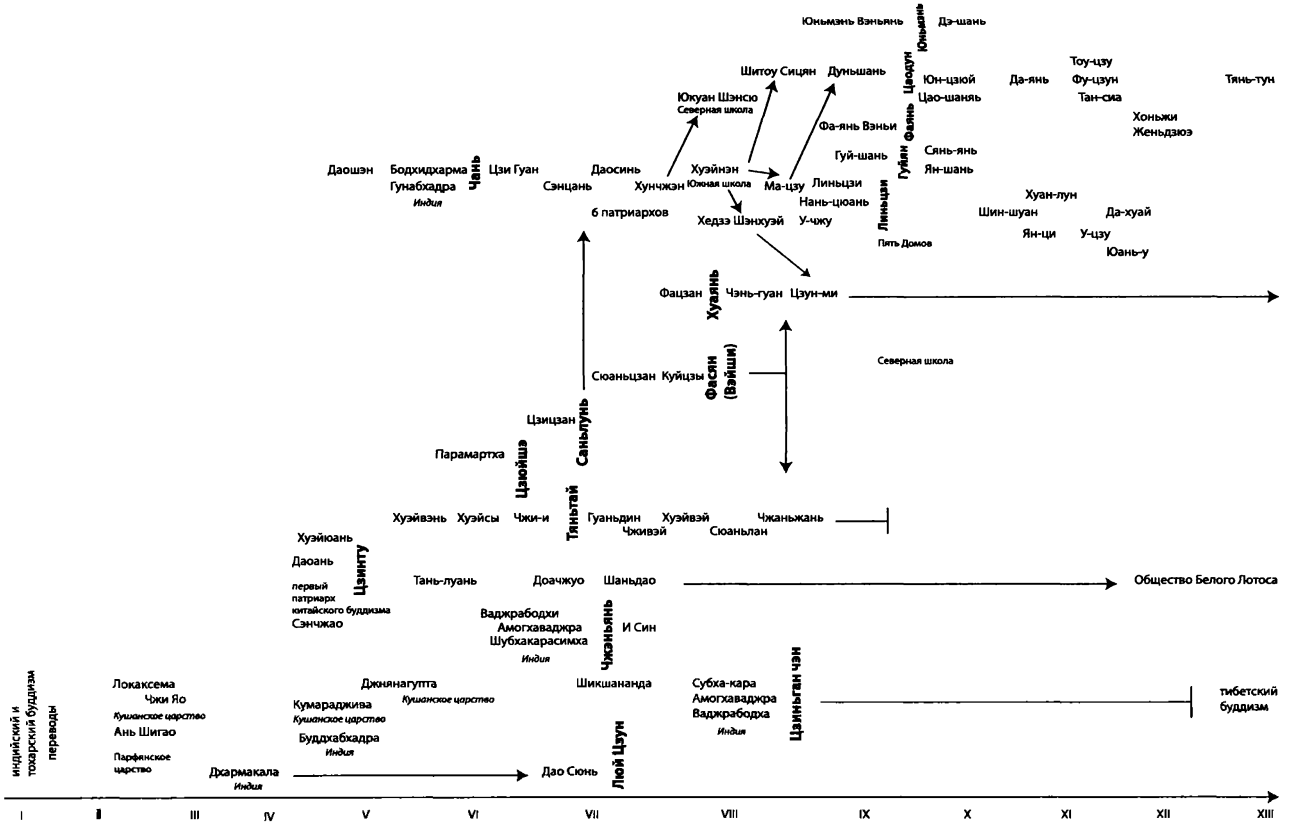
Учеником Амогхаваджра был выдающийся китайский буддист Хуэй Го (746—805), считающийся седьмым патриархом школы Чжэньянь.

Основным текстом, на котором основывалась китайская школа буддистского тантризма, была «Ваджрашекхара-сутра». И Син также перевел на китайский другой важнейший текст этой традиции — «Махавайрочана-сутру». В тантристской традиции Ваджраяны Будда Вайрочана считается одним из пяти Будд, располагающихся в соответствии с направлениями пространства священной мандалы. Вайрочана занимает в этой структуре центральное положение, что позволяет соотнести его с образом Желтого Императора и, соответственно, с самим Желтым Драконом, китайским Логосом. Однако в буддистском символизме оно соотносится с белым цветом. В оптике Татхагатагарбхи он отождествляется с высшим и сущностным дхармовым телом Будды (Дхармакая). Он также отождествляется с пустотой, являясь ее персонификацией. Этот гештальт считается центральной формой Будды также в школах Хуаянь и Тяньтай.

В основании практики этого течения было создание мандал, техника произнесения мантр и осуществления многообразных обрядов, связанных с визуализацией ментальных (созерцательных) Будд и их женских ипостасей.

Однако широкого распространения школа Чжэньянь не получила, поскольку большинство других течений также основывалось на метафизике Татхагатагарбхи, а даосская традиция имела практически идентичное учение о сакральных ориентациях пространства и о достижении бессмертия в центральной точке — местопребыва-

[1] *Payne R.K. (ed.).* Tantric Buddhism in East Asia. Boston: Wisdom Publications, 2006.



Буддистские школы в Китае (диахроническая схема)

ния Желтого Императора. Кроме того, даосизм, равно как и конфуцианство, активно развивали темы Инь/Ян-онтологии, что также было важной чертой тантрического буддизма, но имело в китайской культуре древние и автономные версии.

Поэтому позднее отдельные стороны учения школы Чжэньянь были интегрированы в другие направления китайского буддизма.

В Японии судьба этого направления складывалась иначе, и практики и ритуалы Чжэньянь легли в основу влиятельного направления Шингон.

Сущность Диониса Желтого

Нам осталось сделать несколько замечаний относительно ноологической структуры китайского буддизма, которые уже подготовлены всем предыдущим анализом. Китайский Логос как в его изначальной структуре, соответствующей представлениям о Дао, Инь/Ян, пяти элементах, функции Желтого Императора и метаморфозах священных Драконов, так и в философском выражении конфуцианства и даосизма, отличается тем, что строго и исключительно придерживается ноологической зоны среднего Логоса, Логоса Диониса, сводя именно к нему представления о других ноологических секторах — Аполлона и Кибелы. Китайская цивилизация категорически отказывается делать выбор в пользу абсолютной доминации как Ян, так и Инь, рассматривая любой сдвиг в ту или иную сторону как культурно-историческую аномалию. Этот принцип «Диониса Желтого»[1] полностью и на всех этапах предопределяет структуры китайской цивилизации, ее идентичность, ее специфику. Крайности должны быть уравновешены, любое отклонение от священного Центра нарушает гармонию в природе и обществе, лишает власть Небесного мандата. На этом же строится и доминантный китайский историал, рассматривающий как норму соответствие принципу центрального равновесия и признающий кризисом всякое отступление от него.

В конфуцианстве и в даосизме этот *принцип равновесия*, энантиодромической гармонии положен в основание философских, политических, религиозных, обрядовых, научных и метафизических тео-

[1] «Желтым» мы называем его не только в силу традиционного отнесения китайцев к желтой расе, что является условностью, но в силу символизма желтого цвета, как его понимает сама китайская традиция, где этот цвет соответствует числу 5 и пятому элементу — земле, расположенному в центре священной карты/календаря, на пересечении вертикальных и горизонтальных осей, соединяющих север/зиму с югом/летом и восток/весну с западом/осенью. Быть «желтым» в китайском смысле значит быть центральным, быть в структуре Срединной Империи.

рий и практик. Обе эти классические традиции воплощают в себе эксплицитно и отчетливо именно Логос Дионисса, а также логику Дионисса в ее китайском издании.

Переходя к третьей религии, относимой даосами XIV—XVI веков к категории «Три религии — одна сущность», буддизму, мы можем легко понять теперь, в чем же состоит эта «*одна сущность*», объединяющая их. При рассмотрении индийского буддизма мы обнаружили, что Махаяна и особенно ее наиболее радикальное выражение Татхагатагарбха (равно как и Ваджраяна, уже почти не отличимая метафизически от индуистского адвайтистского тантризма) представляет собой философию, полностью укладывающуюся в рамки среднего Логоса, Логоса Дионисса[1]. Учение о Трех Телах Будды и тантрические практики воплощают в себе кристальные образцы дионисийской энантиодромии, недвойственного понимания двойственности, снимаемой в мистериальной практике экстатического единства. Махаяна есть Другое Начало буддистской философии, преодолевающее односторонний титанизм и по сути своей хтонический нигилизм шраманских истоков, направленных против солнечного ведического (и аполлонического) духа брахманической цивилизации и имплицитного адвайтизма Упанишад. Но специфика ее метафизического становления и присущих ей парадигмальных процедур приводит ее в ходе онтологической реставрации не к аполлоническому (или аполлоно-дионисийскому) ведизму, а к чистому и эксклюзивному дионисийству, сохраняющему до конца свои отличительные признаки по сравнению с полноценным индуизмом и его последовательной и прозрачной, константной адвайта-метафизикой. Оказавшись в Китае, Махаяна обнаруживает себя в самой благоприятной метафизически среде, то есть в контексте «темного» (но не черного!) Логоса Дионисса[2], где, сохраняя свою идентичность, вливается в общее русло ортодоксально китайской культуры. Здесь происходит не просто «китаизация буддизма», но ноологическая конвергенция двух разных и имеющих самостоятельные истоки версий *дионисийской метафизики*. Именно *единство Логоса Дионисса делает буддизм китайской традицией*, позволяет ему интегрироваться в глубину китайской идентичности в силу того, что здесь мы имеем прямое родство Логоса, при всем колоссальном различии в структуре соответствующих историалов. Для Китая совершенно безразлично и абсолютно непонятно, как Махаяна стала тем, чем она является, что ей пришлось преодолеть в ходе осуществления Другого Начала буддистской философии и насколько драматиче-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[2] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса.

скими были внутренние метафизические трансформации буддизма. Структура истории буддистской философии полностью чужда китайской культуре, так как Китай не знает ни аполлонизма Вед, ни хтонической мистики шраманы или сугубо индийских стратегий контратаки титанов и ноологических структур Великой Матери, черных учений индийской Гондваны. Сущность буддизма, открытая и принятая китайцами, это сразу и уже в готовом виде махаяническая сущность, то есть Логос Диониса в его версии Татхагатагарбхи и Ваджраяны. И именно в таком качестве буддизм полностью принят, понят и реализован в контексте китайской цивилизации. «Три религии — одна сущность» — эта сущность есть сущность Диониса.

Глава 14. Империя Сун: восстановление единства

Окончание раздробленности

Империя Сун просуществовала в Китае с 960 по 1279 год — вплоть до монгольских завоеваний Чингисхана.

Империя Сун была основана Чжао Куанъинем (927 – 976), бывшим ранее военачальником государства Поздняя Чжоу, который провозгласил себя Императором с опорой на войска, успешно отразив атаки объединенных сил киданей и сумев восстановить централизованную власть в Китае после покорения южных территорий, управлявшихся ранее автономной феодальной знатью. Этим закончилась предшествующая «Эпоха пяти династий и десяти царств», последовавшая за падением династии Тан. Чжао Куанъинь принял храмовое имя Тай-цзу. При нем, как это бывает почти всегда при усилении централизаторских тенденций в государстве, снова укрепляются конфуцианцы, получающие ключевые посты при дворе, и этот процесс продолжается на протяжении всех правителей династии Сун. Тай-цзу в период своего правления ввел систему экзаменов, необходимых для занятия высших административных должностей в гражданском управлении, обеспечив сочетание духовной китайской культуры с управленческими навыками, что также являлось важнейшим конфуцианским принципом политической философии. Экзамены на знание обрядов, истории, философии, искусства, восходящие к конфуцианскому Канону, в этот период становятся всеобъемлющим явлением; без их сдачи ни попасть в политическую элиту, ни закрепиться в ней было невозможно.

Эпоха правления в Китае династии Сун делится на два периода Северная Сун (960 – 1127) и Южная Сун (1127 – 1279). В период Северной Сун столицей Империи был город Бяньцзин (сегодня Кайфын в провинции Хэнань), и Императоры контролировали практически всю территорию Китая как на юге, так и на севере.

В эту эпоху процветают картография, история, астрономия, развиваются ремесла, строится внушительный морской флот.

Главными противниками Китая на этом этапе становятся северные государства: мощная Империя Ляо с правящей династией

монголов-киданей на северо-востоке, протянувшаяся от Японского моря до Восточного Туркестана, и царство тибето-бирманского народа тангутов Си Ся на северо-западе. В борьбе с Ляо китайцы стремились восстановить контроль над шестнадцатью провинциями, которые они считали своими. При этом добиться однозначной победы в этом им не удалось. Происходили столкновения и войны с вьетнамской династией Ли. Параллельно этому в период подъема тангутского государства при Императоре Юань-хао (1032—1048), пытавшемся возродить гуннскую державу Ся и даже распространить свою власть на весь Китай, набеги тангутов были столь чувствительны, что в 1044 году сунские правители согласились даже выплачивать тангутам дань в обмен на прекращение разрушительных вторжений.

В начале XII века маньчжурское племя чжурчжэней, бывшее ранее в подчинении киданей Ляо, подняло восстание и создало свое государство, довольно быстро превратившееся в могущественную Империю Цзинь. Основателем династии Цзинь стал вождь чжурчжэней Агуда (1068—1123) из клана Ваньянь. В 1115 году Агуда принял титул Императора[1].

Вначале (1122 год) династия Сун и Империя Цзинь заключили между собой стратегический союз против Империи киданей Ляо, которая, в свою очередь, сблизилась с Си Ся тангутов. Армия Цзинь победила в решающих битвах тангутов, а затем в 1125 году окончательно разгромила Ляо.

После этого Цзинь настолько укрепилась, что чжурчжэни осознали себя способными начать войну с бывшими союзниками — Сун. Война началась в 1125 году, а уже в 1127 году чжурчжэни захватили столицу Бяньцзин, присоединив к своей Империи все земли Северного Китая. Бывший император Сун Хуэйцзун (1082—1135) отрекся от престола и сдался в руки чжурчжэней.

Одному из сыновей отрекшегося Императора Гао-цзуну (1107—1187) удалось бежать на юг в Цзяннань, и он перенес столицу в Линьань, что положило начало второму периоду династии — Южной Сун. Войска, верные Сун, не прекращали сопротивления, пока в 1142 году не был подписан Шаосинский договор, по которому Империя Цзинь получала контроль над всеми территориями к северу от реки Хуанхэ, но Южный Китай оставался в руках Сун. В скором времени в 1151 году столица Цзинь была перенесена в Чжунду (современный Пекин).

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Однако и после этого династия Цзинь, контролировавшая север Китая, не оставляла намерений покорить юг, а Сун периодически пыталась восстановить свою власть над севером. В 1161 году Ваньянь Дигунай (1122—1161), Император Цзинь, с 300-тысячной армией вторгся в пределы Сун, но китайцам удалось выстоять после того, как они огнеметами сожгли флот Цзинь. В 1217 году цзиньцы снова вторглись в Сун, захватив ряд стратегически важных центров.

Появление монголов

В то время монголами создается Империя Чингисхана[1]. В 1211 году 50 000 конных монгольских воинов вторгаются в Цзинь, в 1213 году осаждают столицу и вынуждают Императора заключить мирное соглашение на выгодных для монголов условиях, после чего императорский двор переезжает в город Кайфэн, который, в свою очередь, падает под ударами Угэдэй-хана в 1233 году, причем на стороне монголов выступают и китайцы Сун. В 1234 году последний Император Цзинь Айцзун (1198—1234) совершает самоубийство. После смерти его во время осады монголами титул Императора принимает военачальник Мо (? — 1234), который пробыл на троне самое короткое время в китайской истории — всего несколько часов, после чего он пал в бою, а Империя Цзинь, контролировавшая обширные территории Северного Китая, прекращает свое существование, став частью другой Империи — туранской Империи Чингисхана.

Хотя Цзиньская Империя пала, вслед за ней пришел черед и Империи Сун. В 1258 году хан Мункэ (1208—1259) начал широкомасштабное наступление на Южный Китай, но на первом этапе решительной победы одержать не смог. После смерти Мункэ монголы на некоторое время отступили, но его наследник — Хубилай-хан (1215—1294) продолжил начатое, и в 1267 году организовал еще один поход, остановленный у городов Сянъян и Фаньчэн отчаянно сопротивлявшейся китайской армией. Лишь в 1275 году монголы нанесли китайской армии сокрушительное поражение у Динцзячжоу, после чего пал Линьань, а к 1280 году весь Китай — и Южный и Северный — оказался под властью монголов. С этого момента принято отсчитывать эпоху правления династии Юань (1271 — 1368).

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Суй
Тан
Ли Юань
Ли Шиминь
Империя
Империя
Империя

Глава 15. Династия Юань: Китай в составе Великой Евразии

Хубилай-хан и его наследники

После захвата Китая монголами именно сюда была перенесена ставка Верховного Правителя, таким образом Китай превратился в центр величайшей Евразийской Империи, превышающей по своей протяженности, могуществу и военному потенциалу все известные политические образования мировой истории. Это был момент абсолютного торжества туранского начала, которое не только интегрировало под своей эгидой земли Северо-Восточной Евразии (прецеденты этого были и с периода скифов, гуннов, тюркютов), но распространило свою власть на зоны, расположенные южнее гряды евразийских гор — от Маньчжурии до Кавказа, установив контроль над Китаем, Ираном и Передней Азией, продвинувшись на западе вплоть до Восточной Европы и Сирии (где монголов остановили египетские мамлюки). То, что в китайской истории принято называть «династией Юань», было на первом этапе центром политической структуры, выходящей далеко за пределы Китая даже в самые успешные периоды распространения его влияния на прилегающие земли.

Братья Хубилай-хана признали его верховенство лишь номинально, и Улус Джучи и Чагатайский Улус с самого начала проводили совершенно независимую политику. Брат Хубилая Хулагу (1217—1265), принесший ему присягу, также основал практически независимое государство Ильханов в Передней Азии, но все равно, по крайней мере на первых порах, потомки Чингисхана создали единое грандиозное государство континентального масштаба.

Императоры Юань номинально являлись Великими ханами вплоть до падения их владычества в Китае, поэтому пусть символически, но гигантские пространства евразийского материка были политически объединены под властью Турана и, следовательно, под доминацией туранского Логоса[1].

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Хубилай-хан провозгласил в 1271 году новую династию Юань, ставшую первой неханьской династией, правившей территорией всего Китая. Ранее туранские племена, захватывая императорский трон, владели лишь частью китайских земель — как правило, северных. Столицей династии Юань стал город Даду. После установления власти над всей территорией Китая Хубилай-хан приступил к переустройству Империи, изменив административное деление, введя новые сословия (высшей кастой признавалась монгольская аристократия), укрепляя систему управления, упорядочивая сбор налогов и т.д. При этом с самого начала он избрал тактику опоры на конфуцианских ученых, которые и стали основной группой поддержки на протяжении всего правления династии Юань. Хубилай-хан попытался расширить свое влияние за счет экспансии в направлении востока и юга, снарядив военные экспедиции в Японию, Вьетнам и на Яву, но они большого успеха не принесли.

Сам Хубилай-хан придерживался туранского религиозного культа Синего Неба, но при этом поддерживал китайские религии. При нем были организованы знаменитые дебаты даосов с буддистами относительно подлинности «Канона просвещения варваров», где речь шла о том, что Будда получил свои знания от Лао-цзы. Убедившись под влиянием аргументов, приведенных буддистской стороной, что этот текст является апокрифом, Хубилай стал на сторону буддистов и провел ряд антидаосских кампаний, чему никак не препятствовали конфуцианцы, традиционно рассматривавшие даосов как опасных конкурентов.

Буддизм стал известен еще народам сяньби и киданей, проникая на территорию Монголии из Средней Азии (Согдианы), где он был широко распространен. Буддистом был внук Чингисхана от старшего сына Удэгэя — Годан (1206 – 1251), с которого берет начало установление тесных связей монгольских правителей с Тибетом. А пятый глава тибетской школы Сакья (красношапочников) Дрогон Чогьял (1235 – 1280), известный как Пагба-лама, стал наставником Хубилая. Пагба-лама был приглашен в ставку Императора Хубилая и получил там статус «духовного наставника государства». Именно Хубилай впервые назвал Пагба-ламу «далай-ламой», дословно, «учитель [подобный] океану», хотя в это время это было еще не титулом, но формулой высшего уважения. Пагба-лама провел над Хубилаем обряд посвящения в «Хеваджра тантру», за что тот даровал Пагба-ламе титул императорского наставника (帝師 — ди ши)[1]. Пагба-лама стал также создателем особой письменности, которую Хубилай

[1] *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. С. 152.

решил использовать для создания универсальной системы своей Империи. Сам же Пагба-лама был вместе с тем назначен теократическим правителем Тибета. Тибетцы предложили монголам модель управления «чой — йонг», что означает сочетание духовного покровительства (со стороны Тибета) с военным стратегическим контролем (со стороны монголов — новой китайской династии Юань). Эта теория «чой — йонг» была полностью принята монгольским правителем.

Хубилай объявил буддизм государственной религией Китая. В качестве официальной религии утвердился тибетский буддизм тантристского толка.

Китаизацию монголов, остававшихся правящей элитой вплоть до падения династии Юань, можно проследить уже с первого правителя, так как, несмотря на свое военное превосходство, монголы представляли в общей массе ханьцев совсем незначительное меньшинство, а китайская культура, была несравнимо более утонченной, сложной и нюансированной, нежели прямолинейный туранский аполлонизм.

Наследник Хубилая Тэмур (1294 — 1307) продолжил в период правления ту же линию, что и Хубилай. Он узаконил главенство конфуцианства, издав указ о необходимости почитать Конфуция, сделав конфуцианство государственной идеологией, но при этом прекратил гонения на даосов и сохранил привилегии монгольской знати. Так же как и Хубилай, он покровительствовал тибетскому буддизму — и прежде всего школе Сакья.

Тэмуру наследовал Кулуг-хан (1281 — 1311), несколько ослабивший влияние конфуцианцев при дворе, а пришедший после него Аюрбарибада Буянту-хан (1285 — 1320) сделал процесс ассимиляции монгольской знатью китайской идентичности еще более интенсивным, вплоть до того, что вызвал недовольство наследственной аристократии. Аюрбарибада чутко прислушивался к советам конфуцианских советников и поэтому восстановил отмененные предшественником экзамены для чиновников и провел целый ряд административных реформ в чисто конфуцианском духе. В этот период история, литература, право и другие традиционные науки и искусства Китая получили значительную государственную поддержку и переживали ренессанс.

Следующий Император Шидэбала Гэгэн-хан (1303 — 1323) продолжил линию своего отца. При этом наряду с конфуцианством Шидэбала активно покровительствовал буддизму. При этом он крайне негативно относился к исламу, проникшему к тому времени в западные районы Китая.

Шидэбала был убит в результате переворота, и к власти пришел монгольский царевич Есун-Тэмур (1293 — 1328), который на опреде-

ленное время укрепил центральную власть, продолжил экспансию конфуцианской системы и при этом поставил ряд ограничений для тех, кто исповедовал буддизм, а сам впервые среди правителей династии Юань отказался продолжать древний монгольский культ Синего Неба.

После смерти Есун-Тэмура в Империи началась борьба за власть между разными группировками монгольской верхушки, в результате чего Императором был провозглашен Туг-Тэмур Джаяту-хаган (1304—1332). Туг-Тэмур, как и его предшественники, внес существенный вклад в китайскую культуру, традиционно поддерживая конфуцианство и прежде всего неоконфуцианскую школу Чжу Си (1130—1200) и продвигая китайскую традицию на всей подвластной ему территории. В частности, он способствовал распространению и упорядочиванию китайского языка, основал Академию Литературы. При этом сам он принял буддизм.

Буддистом был и последний Император монголов Тогон-Тэмур (1320—1370), но в отличие от своих предшественников-буддистов, поддерживавших тибетскую школу Сакья, он опирался на Кагью и следовал этой традиции.

Исчерпание монгольского этоса

В период правления династии Юань Монголия остается зоной, где продолжают доминировать степные кочевые порядки и устои, что создает внутреннее напряжение в монгольской аристократии, оказавшейся между двумя полюсами культурной идентичности — китайским, к чему все более тяготеет династия, и туранским, сохраняющим свое влияние в среде монгольской знати, значительная часть которой продолжает жить в кочевых условиях Монголии и прилегающих к ней областей.

В этот период в разных районах Китая начинаются масштабные мятежи, борьба с которыми отнимает все силы властителей. Восстания чаще всего возглавляют недовольные монгольские аристократы, но их активно поддерживает местное ханьское население, так и не принявшее власть монголов и ждущее момента для того, чтобы сбросить ее при первом удобном случае.

Последним девятым Императором династии Юань стал брат Туг-Тэмура Тогон-Тэмур. Он практически уже не правил, занимаясь охотой, гаремом и частными увлечениями (например, механикой), передав всю власть конкурирующим друг с другом советникам, проводившим беспорядочные и недальновидные реформы. Как часто случалось в китайской истории, этот период был отмечен природ-

ными катаклизмами, наводнениями, неурожаями, а также резким ростом недовольства населения. Небесный мандат династия Юань явно утратила.

В свержении династии Юань активную роль сыграло движение «Красных повязок», созданное вокруг «Общества Белого Лотоса», которое разработало мировоззренческую систему на основании

- даосской идеи «Единства трех религий» (даосизм, конфуцианство, буддизм), рассматриваемых как выражение китайского духовного начала;
- противопоставления китайской идентичности монгольскому владычеству (китайцы-ханьцы были ограничены в правах по сравнению с монгольской элитой);
- эсхатологических ожиданий наступления «будущего века» — эпохи Белого Неба, сменяющего Красное Небо настоящего, вступившего на место древнего Синего Неба (откуда самоназвание «Белый Лотос»);
- стремления к социальным переменам, которые облегчили бы положение простонародного большинства.

Таким образом здесь соединились тенденции к национальному освобождению, социальной справедливости и духовному возрождению на основе триединой собственно китайской традиции.

Сигналом к восстанию «Красных повязок» стало появление в конце мая 1351 года одноглазого каменного изваяния с надписью на спине: «Это и есть каменный одноглазый человек. Как только его найдут, Поднебесная восстанет», подтверждающего ходившее среди ханьцев пророчество: «Каменный одноглазый человек возмутит Хуанхэ, и Поднебесная восстанет». В это время как раз рухнули дамбы, и разлив Хуанхэ принес с собой страшные разрушительные последствия.

Восстание «Красных повязок» началось одновременно в нескольких местах Китая, что выдвинуло ряд лидеров, позднее схватившихся друг с другом в борьбе за власть. Одним из них был Чжу Юаньчжан (1328—1398), которому удалось победить всех соперников, а затем окончательно свергнуть в 1368 году власть Юань, захватив Пекин, а на следующий год взять штурмом северную столицу династии Шанду, куда бежал Тогон-Тэмур[1]. Так было положено начало еще одной китайской династии Мин, первым Императором которой и стал Чжу Юаньчжан под именем Хунъу.

[1] Сын Тогон-Тэмура Аюширидар провозгласил в Монголии государство Северная Юань, просуществовавшее до 1691 года, когда оно было включено в состав китайского государства династии Цин.

Глава 16. Династия Мин: ханьская реставрация

Национальная династия

Династия Мин правила Китаем в период с 1368 по 1644 год. Ее основатель Чжу Юаньчжан Хунъу (1328 – 1398) был культурным героем, которому удалось изгнать из страны монголов и вернуть Китаю независимость, поэтому его правление обычно рассматривается в китайской историографии как победоносное и успешное. В основу нового курса Хунъу положил идею восстановления китайской идентичности, отталкиваясь от лучших периодов предшествующих китайских династий Тан и Сун, а также продолжая поддержку конфуцианским, буддистским и даосским течениям, которую им оказывали и правители династии Юань. При нем была осуществлена редакция конфуцианского свода законов «Да Мин люй»[1], остававшегося главным идеологическим документом вплоть до самого конца династии Мин. При этом новый Император прекрасно понимал, что удержать власть в такой огромной стране со столь разнообразным в этническом и религиозном смысле обществом чрезвычайно трудно, особенно после потрясений, связанных с чередой прокатившихся по стране восстаний и стихийных бедствий. В такой ситуации он поставил цель предельной централизации власти, что и отразилось в его реформах. В этом он ориентировался на традиционный для Китая образ священного Императора, правящего на основании мандата Неба. И в этом смысле все сторонники традиционного уклада — даосы, конфуцианцы и буддисты (у которых также существовал идеальный тип священного царя-чакравартина) — могли только поддержать такой порядок вещей.

Так как Хунъу сам был выходцем из крестьян, он прекрасно понимал нужды основного населения и поэтому проводил крайне успешные аграрные реформы, всячески поощряя освоение новых земель и крестьянскую колонизацию завоеванных территорий. Были восстановлены или вновь созданы разветвленные ирригаци-

[1] Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). М.: Восточная литература, 1997.

онные системы, способствующие еще большему расцвету сельского хозяйства и повышению урожайности. Была усовершенствована система сбора налогов и проведена первая перепись населения. Рабство было существенно ограничено. Будучи последовательным конфуцианцем, Хунъу ненавидел торговлю, что выразилось в его экономическом преследовании торговцев и создании для них неблагоприятных налоговых условий. При этом он настаивал также на том, чтобы высшие сословия не выказывали своего превосходства над простолюдинами, и для этой цели даже попытался ввести обязательное ношение однотипной одежды.

Хунъу продолжал вести войны с монголами на севере, стараясь предупредить саму возможность нового вторжения, а также окончательно присоединил к Китаю юго-западное королевство Дали[1], где буддизм был государственной религией, а большинство правителей в конце жизни уходили в буддистские монастыри. На юге первый Император Мин успешно подавил несколько серьезных восстаний народов мяо и яо, войны с которыми описывались еще в древнейших исторических источниках и мифах.

После смерти Хунъу власть ненадолго перешла к его внуку Чжу Юньвэню (1377—1403), которого в скором времени сверг средний сын Хунъу Чжу Ди (1360—1424), правивший Китаем 21 год. Его эпоха считается столь же успешной и величественной, как и его отца. Став Императором, он принял храмовое имя Юнлэ. Считается, что это время было кульминацией всей династии Мин. При Юнлэ Пекин становится столицей Китая на 500 лет — вплоть до настоящего времени.

Юнлэ активно поддерживает «три религии», в политической сфере опираясь на конфуцианство, в метафизической и культовой — на даосизм, в религиозной — на буддизм. При этом во всем осознанно культивируется традиционная идентичность, старательно восстанавливаемая после периода монгольских порядков.

Подтверждение срединности

Юнлэ в полной мере осознает сакральную срединность Китая, но такое положение Поднебесной фиксируется в новых исторических условиях и требует новых символических подтверждений. Это приводит к тому, что Император отправляет своих представителей в зоны, граничащие с внутренним Китаем — на запад в Тибет и Центральную Азию, на север в Монголию и Маньчжурию, на юг — во

[1] Ранее его покорили монголы, но при них оно еще сохраняло определенную независимость.

Вьетнам и Камбоджу, на восток — в Корею и Японию. Для этой цели оснащаются экспедиции, строится мощный флот. Основная идея — утверждение повсюду главенствующего статуса китайской цивилизации, вновь напоминающей о себе как о высшем эталоне образцового общества и истинного центра мира. Юнлэ на новом витке китайского историала строит Великий Китай. Подчас речь идет о мирных переговорах или установлении дипломатических отношений (как с Империей Тамерлана, Тибетской Империей, южно-вьетнамским государством Чампа или Аравией); подчас о завоеваниях — как войны с монголами, маньчжурами или с вьетским государством Дайнгу[1]; а подчас об установлении символического сюзеренитета — как в случае с корейской династией Чосон.

При внуке Юнлэ Чжу Чжаньцзи (1398 — 1435), принявшем храмовое имя Сюаньдэ и отличавшемся чрезвычайно мирным нравом, динамика бурного роста Империи Мин останавливается. Прекращаются морские экспедиции (Император заметил, что морские путешествия приводят к порче нравов моряков, что сказывается на нравственном климате в портовых городах, а также к развитию торговли, предосудительной, с конфуцианской точки зрения), выводятся войска из Аннама (Вьетнам). При этом при дворе начинает возрастать влияние евнухов, организованных в приватный совет и управляющих рядом административных и образовательных программ — верный признак начала упадка государства. Показательно, что сам Император прилежит живописи и оставляет после себя ряд утонченных талантливых миниатюр.

В период правления следующего Императора Чжу Цичжэня (1427 — 1464) на севере усиливается ойратское племя монголов. Сам Император возглавляет поход против них, но терпит сокрушительное поражение и попадает в плен (Тумуская катастрофа). Позднее из-за переворота в самом Китае он снова возвращается в Пекин и продолжает правление, в ходе которого над Китаем постоянно нависает опасность монгольского вторжения. Однажды монголы доходят до пригородов Пекина. Для защиты от них снова начинается реконструкция Великой Стены.

В период правления Чжу Цичжэня был напечатан вариант «Даосского канона» (Даодзан[2]), к которому восходят все последующие переиздания.

---

[1] В 1407 году Дайнгу (бывшее Дайвьет) был присоединен к Империи Мин в качестве провинции Цзяочжи. Правда, в 1418 году Ле Лой (1385 — 1433) поднял восстание и основал позднее новую вьетнамскую династию Ле, и после смерти Юнлэ независимость восстановленного Дайвьета был вынужден признать другой минский Император Сюаньдэ.

[2] The Encyclopedia of Taoism. Vol. 1. L.; N. Y.: Routledge, 2008.

Усиление власти евнухов

Правление Императора Ваньли Чжу Ицзюня (1563 – 1620) принято делить на два этапа:

– первый из них был героическим, когда Император активно занимался укреплением конфуцианского управления, планировал стратегические походы и операции по укреплению позиции Китая;

– второй, напротив, характеризовался новым подъемом евнухов, потерей интереса к политической деятельности и реформам, погружением в частную жизнь.

Следующий Император Чжу Юцзяо (1620 – 1627) попал под влияние евнухов практически полностью. В годы его царствования страной практически единолично правил евнух Вэй Чжунсянь (1568 – 1627), отличавшийся манией величия и мелочной жестокостью.

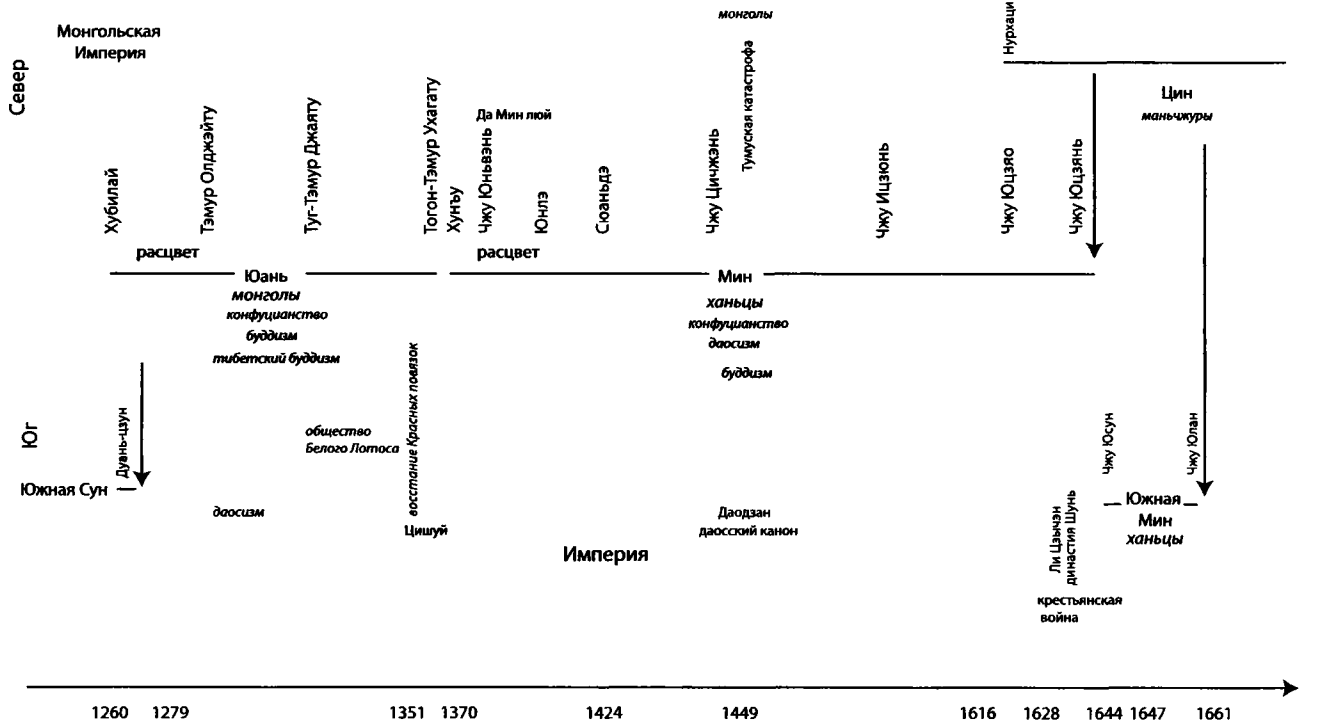
Сменивший Чжу Юцзяо шестнадцатый и последний Император династии Мин Чжу Юцзянь (1627 – 1644) попытался прервать этот порядок управления, но кризис зашел слишком далеко. Все признаки говорили о том, что и эта Империя — Мин — лишилась мандата Неба.

В этот период на северо-востоке начинает укрепляться Маньчжурская Империя, заложенная Нурхаци (1559 – 1626), основателем династии Да Цзинь, которую он рассматривал как продолжение чжурчжэньского государства Цзинь, сокрушенного монголами в 1234 году. Новое государство, укрепившись среди маньчжурских племен, начинает с 1618 года стратегические атаки Китая. В 1621 году маньчжуры вторглись в Ляодун и разбили китайские войска, осадив и взяв штурмом Шэньян[1].

В то же самое время в провинции Шэньси начинается крестьянское восстание, перешедшее в полноценную крестьянскую войну, длившуюся 19 лет — с 1628 по 1647 год. Несмотря на расколы и усобицы в войсках восставших, им удалось нанести ряд поражений императорским войскам. Так, в апреле 1644 года армией восставших под руководством Ли Цзычэна (1605 – 1645), провозгласившим себя первым Императором эфемерной династии Шунь, была захвачена столица — Пекин. Минский Император Чжу Юцзянь покончил с собой, повесившись на дереве в императорском саду у подножия горы Цзиншань. На этом прервалась династия Мин. Рядом с Императором, как символ истории вырождения, повесился евнух.

После того, как крестьянские армии Ли Цзычена укрепились в Пекине, минский генерал У Саньгуй (1612 – 1678) без боя пропустил сквозь китайскую заставу маньчжурские войска армии Цин,

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.



Китайский историал (седьмая фаза — династии Юань и Мин)

которые разбили крестьянское войско у Шаньхайгуани, а затем взяли Пекин, откуда Ли Цзычен вынужден был бежать. Позднее маньчжуры окончательно разгромили верные Ли Цзычену войска, а сам он бесславно погиб (по одной версии, убитый крестьянами, у которых хотел украсть еду, по другой, совершив самоубийство).

Победив крестьянское ополчение, маньчжуры укрепились на севере Китая. По сути это означало конец династии Мин, остатки которой переместились на юг и положили начало недолговременной и слабой государственности Южной Мин.

Глава 17. Династия Цин: маньчжурский мандат

Маньчжурская династия

Установив полный контроль над Китаем, маньчжуры провозгласили начало новой династии — Цин (1644 – 1912), ставшей последней в китайской истории. Еще раньше сын основателя Да Цзин Нурхаци Абахай (1592 – 1643) переименовал свое бурно растущее царство в государство Цин. Сам Абахай добился колоссальных успехов, но во главе Китая новой династии Цин встал его сын Айсиньгёро Фулинь (1638 – 1661), посаженный на императорский трон в пятилетнем возрасте.

После взятия Пекина маньчжурами всем жителям было приказано обрить головы, оставив лишь косу на затылке, что символизировало покорность династии Цин. При этом Китай официально прекратил свое существование, став частью Цинской Империи, столица которой была перенесена в Пекин.

Так как Фулинь стал Императором в малолетнем возрасте, первая половина его царствования проходила под регентством могущественного аристократа Доргоня (1612 – 1650) и его клана. Лишь позднее, повзрослев, он стал проводить самостоятельную политику, отмеченную повышенным вниманием к ханьскому населению и его культурным традициям. Новые правители Китая исповедовали шаманизм, но, захватив власть, стали активно поддерживать конфуцианство, как поступали до них практически все северные народы, которым удавалось покорить Китай[1].

Фулинь, взявший императорское имя Шуньчжи, принялся укреплять власть династии Цин, продолжая активно бороться с Южной Мин, чтобы окончательно установить единоличную власть над всей территорией Китая. При этом в период его правления снова намечается рост влияния евнухов, что многие цинские аристократы расценивали как тревожный знак, намекающий на возможность повто-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

рения печальной судьбы предшествующих династий (в том числе и недавно павшей Мин).

Четвертый Император династии Цин Канси (1654—1722), храмовое имя Сюанье, правил в течение 61 года, и его правление знаменовалось наивысшем расцветом династии. Так как Канси был возведен на трон в юном возрасте, как и его отец, страной правили регенты, которые первым делом разогнали дворцовых евнухов, усилившихся при Шуньчжи, казнив их предводителя, что положило конец гаремным интригам.

В период правления Канси уже при правлении регентов Цин добивается полной победы над остатками верных Южной Мин провинций (Нанкин, Фуцзянь, Гуандун, Шаньси, Юньнань и т.д.). После гибели в 1662 году Чжу Юлана, последнего Императора Южной Мин, маньчжуры получили полный контроль над Китаем. Остатки Мин бежали на Тайвань (Формоза), где они в конечном счете капитулировали в 1683 году. На этом эпоха Мин завершилась, а цинская династия стал единственной господствующей силой в Китае, Маньчжурии и Монголии.

Канси был ревностным приверженцем учения Конфуция, стараясь подражать конфуцианскому идеалу правителя как «совершенного человека». В частности, он разработал текст «16 заповедей», выдержанный в строго конфуцианском духе, издал «Священный Указ», сочетающий в себе правовые и моральные нормативы, покровительствовал искусствам и наукам. В полном объеме была восстановлена система экзаменов для чиновников и структура конфуцианских учебных центров. При императорском дворе сосредотачивались лучшие силы видных конфуцианских ученых. Даже маньчжурская знать была вынуждена давать своим детям конфуцианское образование. При этом в отношении даосов (и отчасти буддистов) отношение было совершенно иным. Е. Торчинов справедливо отмечает:

> Династия Цин проводила в целом антидаосскую политику. Даосизм воспринимался маньчжурами в качестве носителя протеста китайцев против их государства. Показательно, что даосы настояли на необходимости сохранения традиционной прически, отказавшись брить головы и носить косы, что также расценивалось властями как проявление «мятежного духа». Несмотря на это, двор признавал определенные права духовенства. В частности, «Небесные Наставники» вместе с гражданским чиновником определяли божественного патрона того или иного города — *чэн хуана*[1].

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб.: Лань, 1998. С. 392.

В эпоху Канси перед государством Цин становится проблема Северных земель, где возникает сразу несколько угроз:

- утрата контроля над обезлюдевшей Маньчжурией,
- усиление Джунгарского царства,
- усиление монгольского царства Халха,
- выход русских казаков на Дальний Восток и к Приамурью.

Со всеми этими угрозами Канси блистательно справился. Маньчжурия, служившая этносоциологической средой для выращивания высшей военной аристократии, бережно сохранявшей туранский кочевой и боевой стиль жизни с осознанной ориентацией на отделение от более рафинированной и нюансированной ханьской культуры, была своевременно укреплена оборонной системой «Ивовый палисад». Тонкая дипломатия позволила Пекину воспользоваться противоречиями между Халхой и Чжунгарией и включить монголов в Цинскую Империю (под предлогом защиты от ойратов Джунгарского ханства), а затем разбить войска ойратов, укрепив позиции в Монголии. С русскими Канси подписал Нерчинский договор, по которому была определена граница России с Цинской Империей в верхнем течении Амура, что оптимально отвечало китайским интересам.

При этом Канси сумел установить контроль над Тибетом, который хотя и сохранил независимость, оказался под сильным влиянием Пекина.

Следующий цинский Император Инчжэн (1678 — 1735) продолжил линию отца как в военных вопросах, так и во внутренней политике. Он покровительствовал конфуцианцам, проводил линию на централизацию, укреплял северные владения (как в Манчжурии, так и в Халхе), развивал дипломатические отношения с Россией, продолжал расширять влияние в Тибете и теснить ойратов Чжунгарии. При нем начались гонения на христиан и подавление различных неханьских этносов — преимущественно в Южном Китае — мяо, чжуан, яо, дун, ли и т.д.

Сын Инчжэна Хунли (1711 — 1799), храмовое имя Цяньлун, правил в течение 59 лет и строго придерживался политики двух прежних правителей — отца и деда, успешно доведя до логического предела большинство их геополитических и культурных начинаний.

На юге Хунли продолжал «второе маньчжурское завоевание» неханьских территорий юго-запада, безжалостно потопив в крови восстания народов мяо, яо, дун и т.д.

Так как маньчжуры благодаря предельно эффективной политике правителей Цин прочно закрепились в самом Китае, подчинили земли Халхи и укрепили Маньчжурию, Хунли перешел к следую-

щей фазе намеченных и частично реализованных дедом Канси горизонтов — к завоеванию Тибета (1750 – 1751), Джунгарии (1755 – 1757) и Кашгарии (1757 – 1759). С блеском завершив все три начинания, Хунли привел государство к зениту его могущества. В это время Цинская Империя стала самым крупным и сильным государством Восточной Азии и одной из крупнейших мировых держав. Правда, позднейшие походы на Мьянму и Вьетнам оказались не столь успешными и только значительно истощили силы Империи, не принеся желаемого результата.

Закрыть Китай

В этот период Хунли и ханьские сановники-конфуцианцы принимают важнейшее решение: *закрыть Китай для торговли с иностранными державами*, и в первую очередь для морской торговли. Так, китайским купцам не разрешалось строить большие корабли, а также плавать на иностранных судах. В этом легко увидеть продолжение опасения, связанного с двумя принципиальными вызовами конфуцианской этике, ясно выявленными еще в эпоху Мин, — мореплаванием и международной торговлей. Въезд иностранцев в Китай был запрещен, визиты купцов и дипломатов, а также караванная торговля с Россией строго регламентировалась. Европейцам не разрешалось селиться в пределах городской черты, изучать китайский язык, собирать данные о жизни китайского общества.

На эпоху правления Хунли приходится колониальный взлет Британской (Анти)Империи, вошедшей в период активной экспансии. Англия уверенно контролирует моря и морскую торговлю с опорой на сеть своих колоний во всем мире, в том числе и в Индии, на Тихом океане и Юго-Восточной Азии[1]. Закрытость Китая рассматривается британской талассократией как фундаментальная преграда для окончательного установления планетарной доминации. При этом по логике борьбы цивилизации Моря (Британия) и цивилизации Суши (Россия)[2] англичане отчетливо видят угрозу своим интересам в развитии дипломатических отношений между Пекином и Санкт-Петербургом. Так, *английская талассократия, надежно подчинившая Индию, вступает в борьбу за стратегический контроль над Китаем*. Естественно, политика трех великих правителей, Цин Канси, Инчжэна и Хунли, их ориентация на укрепление самостоятельности и мощи Китая, конфуцианское противодействие развитию морской

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

[2] *Дугин А.Г.* Геополитика. М.: Академический проект, 2014.

торговли, и наконец, решение о закрытии Китая для иностранцев *абсолютно противоречит* стратегическим планам Англии.

В 1792 году английское правительство направило в Пекин посольство Джорджа Маккартни (1737 — 1806) с целью добиться открытия для британской торговли ряда портов, но оно не имело никакого успеха, Император Хунли отказался вступать с англичанами в какие бы то ни было переговоры.

Глава 18. «Белый Лотос» и талласократия

Восстание китайской идентичности

При всей безусловной успешности правления трех величайших маньчжурских Императоров к концу XVIII века в Империи среди ханьского населения можно заметить нарастающие признаки цивилизационного недовольства. При том, что маньчжурские правители проводят строго китайскую политику не хуже, а то и намного лучше, чем собственно ханьские династии, носители ханьской идентичности постепенно концентрируются в особых тайных обществах (хуэйдан), где снова, как и в эпоху восстания «Желтых» и «Красных повязок», мы видим все основные признаки зреющей *революции:*

- убежденность в утрате правящей династией мандата Неба (что усугубляется осознанием инородческого происхождения маньчжурских правителей),
- эсхатологическое религиозное ожидание духовного обновления и возрождения китайской идентичности на новом витке,
- требование социальной справедливости и ослабления (в экстремальном случае отмены) экономического и политического гнета.

Эта революция, как и любая революция в обществе с подавляющим большинством крестьян, носит крестьянский характер.

Правительство фиксирует это явление и немедленно приступает к ответным мерам, направленным на жесточайшее подавление всякого намека на революционную активность. Участие в хуэйдан каралось смертной казнью. Но это не останавливает заговорщиков.

В Северном Китае снова появляются филиалы буддистского эсхатологически ориентированного общества «Белого Лотоса» (Байлянь цзяо), возводящего свои истоки к периоду борьбы против династии Юань и включившего в свое учение многие элементы даосизма. Одна из групп «Белого Лотоса» — «Белое Солнце» (Байян цзяо) в 1774 году поднимает крестьянское восстание в провинции Шаньдун, которое Хунли с трудом удается подавить. Позднее восставшие захватили ряд окружных и уездных центров в области Дунчан и город Линьцин, находившийся на Великом канале, пере-

крыв тем самым доставку в Пекин продовольствия. Окруженные правительственными войсками лидеры восставших совершили акт самосожжения, остальных безжалостно казнили. Тем не менее все новые и новые группы революционеров давали о себе знать. Другой филиал «Белого Лотоса» — общество «Красное Солнце» — создал развитую сеть в Пекине и Мукдене. В 1786 году общество «Восьми Триграмм» (Багуа цзяо) организовало восстание в провинции Чжили, потребовав свержения династии Цин. На Тайване восставшие, руководимые «Обществом Неба и Земли», на первых порах одержали верх над правительственными войсками и почти взяли главный город Тайваньфу, провозгласив реставрацию династии Мин, но вскоре, однако, восстание было жестоко подавлено при помощи отборной маньчжурской гвардии. Если обратить внимание на самоназвания этих обществ и на их требования, легко заметить, что речь идет о развернутой программе восстановления самих базовых основ китайской цивилизации, забытых или утраченных, по крайней мере, находящихся в глубоком кризисе в глазах восставших. Это значит, что крестьянская война и ее интеллектуальные и стратегические даосско-буддистские штабы носят не просто революционный, но консервативно-революционный характер: *целью восстания является не разрушение Империи, но ее возрождение, восстановление, обновление, через возврат к изначальным и вечным глубинно китайским корням*. Это — восстание за обновление Небесного мандата, за Империю и Императора, за Традицию и сакральность, за китайский буддизм, дао, Инь/Ян, пять элементов и Желтого Единорога.

Император Хунли в феврале 1796 года на шестидесятом году своего правления официально отрекся от престола, передав власть своему сыну Юнъяню (1760 — 1820). Вступив на престол, новый Император столкнулся с подъемом революционной деятельности: ему с огромным трудом удалось в 1796 году подавить восстание «Белого Лотоса» в северных уездах провинции Хубэй, а также в провинции Сычуань и Шэньси, после чего повстанцы перед лицом превосходящих правительственных отрядов отказались от захвата городов и перенесли боевые действия в сельские районы, продолжая доставлять власти серьезные проблемы. В 1802 — 1803 годах «Общество Неба и Земли» («Триада») подняло восстание в области Хуэйчжоу провинции Гуандун, а в Шанси снова активизировались ячейки «Белого Лотоса» и другие аналогичные течения. В 1813 году началось восстание общества «Небесного Разума» («Восстание Восьми Триграмм»), участники которого смогли даже ворваться в императорский дворец. Подавлять выступления хуэйдан становилось все труднее и труднее, но все же Юнъянь с этой задачей справлялся.

Юнъянь продолжил политику закрытости Китая, оставив англичанам лишь узкие и тщательно контролируемые торговые коридоры (в частности, в Гуанчжоу). Как только англичане, в своих колониальных конфликтах с французами или португальцами, а также с США в период Войны за независимость, оказывались косвенно слишком близко от китайских территорий, портов и побережий, Пекин закрывал эти коридоры, с чем англичане, из страха потерять даже ограниченный доступ к китайскому рынку, вынуждены были считаться.

Прибытие англичан

С конца XVIII века английская Ост-Индская компания избрала специфическую стратегию заработка, начав при поддержке британского правительства ввозить в Китай опиум из Индии и продавать его на местном рынке. Потребление опиума в Китае стремительно выросло, что позволило обеспечить вывоз из Китая огромного массива серебра, на которое китайцы покупали опиум, тогда как ранее, за все китайские товары серебром вынуждены были расплачиваться англичане. Когда Император Юнъянь отдал себе отчет в нарастающей экономической, социальной и этической угрозе, сопряженной с этой весьма своеобразной маркетинговой стратегией англичан, он в 1796 году специальным указом категорически запретил всякую торговлю опиумом в Китае и ввоз его на территорию Империи. Так как практика потребления опиума стала к этому времени весьма распространенной, Императору пришлось возвращаться к той же проблеме и позднее, издавая новые декреты. В ответ на это Ост-Индская компания нюансировала модель поставок опиума, увеличив маковые плантации в Бенгалии и организовав продажу опиума частным индийским торговцам, формально не имеющим к англичанам никакого отношения. Кризис в отношениях Китая и Великобритании, приведший впоследствии к опиумным войнам, разразился тогда, когда в 1817 году Император Юнъянь, издав очередной закон о запрете ввоза опиума, потребовал вслед за этим от Ост-Индской компании права досмотра грузов на кораблях, от судовладельцев же — официального обязательства не заниматься опиумной контрабандой. На это Ост-Индская компания, которая занималась торговлей опиумом в промышленных масштабах, ответила категорическим отказом и ввела в устье реки Сицзян английский военный корабль, угрожая обстрелом порта. Кризис в этот раз удалось преодолеть, но ситуация с торговлей опиумом не только не сошла на нет, но стала постепенно накаляться все больше и больше, хотя развязка наступила уже при следующем Императоре.

Маньчжурская матрица

Юнъяня на престоле Империи Цин сменяет Айсиньгёро Мяньнин (1782—1850), известный под храмовым именем Даогуан. В его правление продолжают решаться те же задачи, что и в случае его предшественников. Показательно, что к этому времени намечается интенсивная ассимиляция маньчжурской военной аристократией, ядро которой продолжало проживать в Маньчжурии, ханьских нравов. Чтобы искусственно приостановить этот процесс, ведущий, по мнению правителей Цин, к утрате маньчжурами степной кочевой идентичности и военного духа (туранской этики «людей длинной воли»), Даогуан запрещает маньчжурской занти получать конфуцианское образование и настаивает в обязательном порядке на сохранении древнего уклада жизни — занятия военными искусствами, охотой, физическими упражнениями и т.д. То, что цинские Императоры так тщательно следят за сохранением маньчжурами, которые являются правящей элитой в эпоху Цин, своей идентичности, указывает на очень важную этносоциологическую особенность, на сей раз (в отличие от других династий, основанных туранцами — Северной Вэй, Цзинь, Юань и т.д.) в полной мере осмысленную: парадигмы китайской культуры глубинно противоречат туранскому Логосу — более прямолинейному, вертикальному, воинственно-аполлоническому, который и позволял евразийским кочевникам неоднократно подчинять себе несравнимо более детализированное, комплексное, утонченное, изысканное и многочисленное китайское общество. Вступая в права династического правления над Китаем, туранцы (гунны, тюркюты, тобгачи, чжурчжени, кидани, монголы и т.д.) несли с собой аполлоническую этику Великой Степи, культ Высокого Синего Неба и мужскую, жестко патриархальную воинственную организацию[1], которая в китайской культуре накладывалась на развитые и при этом всегда амфиболические и энантиодромические структуры дионисийского Логоса. При соблюдении должных пропорций это давало колоссальный эффект умножения обоих потенциалов, но смешение этих культурных кругов, их дисгармоничное сочетание или качественное ослабление одного из полюсов, переходящего на сторону противоположного (чаще всего речь шла о растворении туранского аполлонизма в китайском желтом дионисийстве), сплошь и рядом вело к закату. И тем не менее на всем протяжении китайской истории эти два цивилизационных начала находятся между собой в постоянном диалоге, пропорции которого

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

всякий раз заново устанавливаются, а также корректируются, уточняются на каждом новом этапе, при каждой новой династии и даже при каждом следующем Императоре. Так Даогуан, запрещая маньчжурам перенимать китайские нравы, законодательным образом формализует уже в условиях XIX века цивилизационную константу, свойственную всей китайской истории. Показательно, что при нем мы видим наглядно и еще одну константу китайской истории: борьбу с неханьскими народами Южного Китая — мяо и яо, с которыми бился еще легендарный Желтый Император Хуанди. В 30-е годы XIX века на юге Хунани против Цин поднялся народ яо, к которому присоединились яо из других областей Китая. При этом можно увидеть конвергенцию этих этнических меньшинств с консервативными революционерами «Белого Лотоса» (в частности, его филиалом Лунхуа).

Параллельно этому снова вспыхивает восстание Джахангира, с опорой на мусульман и тюрков-уйгуров, а также на мусульманские народы Средней Азии, в Джунгарии, с трудом покоренной прежними правителями Цин. Победа над восставшими дается Даогуану большой ценой.

Опиум и модернизация

Главной проблемой в период правления Даогуана становятся опиумные войны с Англией. Практика поставки опиума в Китай из Индии при поддержке британского правительства стала важнейшей статьей доходов Ост-Индской компании и напрямую государственной казны Англии. Так как со всех сторон, и с английской и с китайской, речь шла о нелегальных трансакциях, вокруг опиумной торговли разрастались структуры разветвленной коррупции грандиозных масштабов. К концу 1830-х годов опиум распространяется фактически на всей территории Китая — причем не только в городах, но даже в деревнях. Последовательные конфуцианцы, с самого начала видевшие в опиуме угрозу моральным и экономическим устоям традиционного общества, настойчиво требовали жестких мер наказания за распространение и употребление опиума — вплоть до смертной казни. Центром поставок был единственный доступный для англичан порт Гуандун, ставший главным коридором этой своеобразной «модернизации» и «либерализации» традиционного китайского общества со стороны европейских носителей парадигмы Нового времени. Для решительного отпора этому явлению Император в 1839 году назначил конфуцианского традиционалиста Линь Цзэсюя уполномоченным для расследования опиумной проблемы

в провинции Гуандун, где он и начал эффективную и решительную борьбу с опиумокурением и торговлей наркотиком. Конфуцианский Китай столкнулся в первый раз в своей истории с цивилизацией Европы Модерна. Это стало началом опиумных войн, которые представляли собой первый аккорд столкновения двух цивилизаций.

Вступив в должность, Линь Цзэсюй (1785—1850) первым делом потребовал от английских и американских представителей сдачи всех запасов опиума. Они отказались подчиниться, так как это подорвало бы их экономические интересы и остановило бы ход своеобразной (через опиум) «модернизации» Китая, приобщения его к нормативам «цивилизации» (как понимали ее на Западе Нового времени—то есть свободной торговли, экономического эгоизма и т.д.). В ответ на это Линь Цзэсюй блокировал фактории и принудительно обязал китайцев, там работавших, покинуть рабочие места. Торговцам опиумом пришлось сдать все запасы, которые были немедленно уничтожены. Вслед за этим Даогуан объявил Китай с декабря 1839 года «закрытым» для всех торговцев из Англии и Индии, обязав всех британских коммерсантов покинуть Гуанчжоу.

На это Лондон ответил объявлением войны. В июне 1842 года англичане вместе с индийскими наемниками (сипаями) на военных кораблях вошли в устье реки Чжуцзян, а в августе подошли к южной столице Китая Нанкину, вынудив китайские власти признать поражение. 29 августа на борту английского военного корабля «Корнуэллс» был подписан Нанкинский договор. Это было полное унижение Китая, так как договор предусматривал не только открытие для британцев Гуанчжоу, но и портов Сямэнь, Фучжоу, Нинбо и Шанхай. Гонконг переходил в «вечное владение» Англии, Китай лишался таможенного суверенитета, а пошлины были заведомо фиксированы в пределах 5% от стоимости товара, что создавало оптимальные условия для англичан. Самое интересное в этом документе, что Пекин обязался уплатить Англии возмещение за опиум (торговля которым официально была запрещена не только в Китае, но и в самой Англии!), что совсем откровенно показывало уровень этики и правосознания англичан. Расистские двойные стандарты колониальной Англии проявились в этом со всей наглядностью.

Впоследствии Англия продолжала с опорой на военную силу навязывать Китаю один неравноправный договор за другим, положив тем самым начало экономической колонизации Китая.

Проигрыш первой опиумной войны и начало экономической колонизации Китая англичанами (центрами ее стали Гонконг и Шанхай) подорвало Империю Цин.

Тайпинго: Небесное Государство Великого Благоденствия

Следующий за Даогуаном Император Сяньфэн (1831 – 1861) получил в наследство страну, раздираемую внутренними противоречиями (в этот период начинается восстание тайпинов, еще одной религиозной синкретической секты «Великое Спокойствие», буддистско-даосской в своих корнях, но на сей раз с ярко выраженными христианскими мотивами[1]) и нарастающим давлением англичан и присоединившихся к ним французов.

Восстание тайпинов вписывается в череду эсхатологических консервативно-революционных движений и крестьянских войн, встречающихся в истории Китая постоянно. Снова (в который раз!) мы видим объединенные вместе мотивы:

- прекращение мандата Неба у правящей династии;
- призыв к возврату к духовности;
- борьба против иноземной элиты;
- провозглашение новой эсхатологической эры;
- требование социальной справедливости.

Летом 1850 года мессианский предводитель тайпинов Хун Сюцюань (1813 – 1864) поднимает в провинции Гуанси восстание, к которому присоединяются члены революционного общества из близлежащих провинций, что становится началом еще одной крестьянской войны, длившейся с 1850 по 1868 год. Для поддержания революционного войска его вожди предложили тем, кто их поддерживает, полностью отказаться от частной собственности, что создало основательную материальную базу движения. В рядах восставших царила строгая нравственная дисциплина, внебрачные отношения между мужчинами и женщинами, употребление опиума, ссудный капитал, вино, проституция и даже торговля были запрещены. Целью священной войны было объявлено создание «Небесного Государства Великого Благоденствия» (Тайпинго), а вождь восставших Хун Сюцюань принял титул «Небесный Царь» (Тяньван). Снова в китайской истории повторяется тот же сценарий: создание восставшими даосами-традиционалистами «идеального государства», как в случае Чжан Хань в период восстания Желтых Повязок в конце II века, или эсхатологически ориентированными буддистами «Общества Белого Лотоса» государства Цишуй, во время восстания «Красных повязок» против монгольской династии в XIV веке. В Тайпинго фактически была провозглашена новая

[1] Что это было за «христианство», легко понять только на одном примере: Хун Сюцюань, предводитель тайпинов, провозгласил себя «младшим братом Исуса Христа».

китайская революционная династия и организовано правительство из предводителей отдельных отрядов. Популярность движения быстро росла, так как во время боевых действий против правительственных войск крестьянская армия бережно относилась к крестьянским хозяйствам, что отличало в лучшую сторону от цинских формирований. При этом повстанцы поголовно истребляли всех маньчжуров и крупных императорских чиновников ханьцев. В подконтрольных им зонах крестьяне и особенно беднота получили дотации от революционных властей.

В скором времени восстание выходит за пределы провинции Гуанси. Повстанцы вступают в провинцию Хунань, затем в провинцию Хубэй, и далее — в Ханьян и Аньхой. 19 — 20 марта 1853 года войска Хун Сюцюаня захватили крупнейший китайский город Нанкин, где вырезали практически всех маньчжуров. После этого были взяты Чжэньцзян и Янчжоу. Нанкин был переименован в «Небесную столицу» (Тяньцзин) и стал центром нового «Небесного Государства Великого Благоденствия» с Императором Хун Сюцюанем во главе, который после воцарения удалился от дел и погрузился в своем дворце в практику недеяния (у-вэй) (как и положено в согласии с даосизмом «совершенному человеку»). Другим духовным лидером движения стал Ян Сюцин (1821 — 1856), наделенный, как считалось, «даром пророчества». Вся иерархия «Небесного Государства Великого Благоденствия» (Тайпиньго), таким образом, состояла из радикальных революционных мистиков, отчасти напоминающих гностиков, альбигойцев или анабаптистов Мюнцера, но в специфическом китайском контексте. Ими был издана тайпинская Конституция — «Земельная система Небесной династии», где среди китайцев провозглашалось всеобщее равенство, упразднение денег и торговли (классическая конфуцианско-даосская черта), хотя в виде исключения вести торговые отношения с иностранными державами поручалось специально предназначенному для этого «Небесному Торговцу». При этом тайпины лишь свою версию эсхатологического синкретизма, с протестантской доминантой, объявили истинной, начав гонения на иные, отличные от них религии — классический даосизм, буддизм и т.д., чьи тексты конфисковывались, а религиозные деятели подвергались репрессиям.

Успехи тайпинов и созданного ими в долине Янцзы «Небесного Государства Великого Благоденствия» (Тайпиньго) нанесли серьезный удар по Империи Цин. Фактически на территории Китая в этот период параллельно существовало два государства. Особенно ожесточенным было противостояние во время похода тайпинской армии на Пекин в 1853 — 1855 годах, отбить это наступление Сянь-

фэну и собранным им в кулак лояльным войскам (включая спешно созданные частные армии) стоило колоссальных трудов. После этого последовал поход тайпинов на запад. Военные действия шли с переменным успехом. Аналогичные тайпинам движения охватили и другие области Китая. На юге в провинции Фуцзянь разразилось восстание общества «Сяодаохуэй» («Общество малых мечей»), поддержанное обществом «Хунцяньхуэй» («Общество красной монеты»). После первых побед его вожди провозгласили «восстановление династии Мин». Потерпев поражения от войск Цин в Фуцзяне, в сентябре 1853 года отряды «Сяодаохуэй» снова подняли восстание в другой провинции Цзянсу и заняли Шанхай, образовав там дружественное Тайпиньго «Великое Минское Небесное Государство Великого Благоденствия». Здесь к борьбе против повстанцев примкнули французские войска, заинтересованные в стратегическом присутствии французских торговых компаний и гарнизона в Шанхае. Параллельно в 1854 году произошло восстание еще одного тайного общества — «Красноголовых» в провинции Гуандун, создавших в Гуанси «Государство Великих Свершений» («Да Чэн го») со столицей в Сюньчжоу, просуществовавшее до 1861 года. К тайным обществам тайпинского типа присоединились традиционалистские сторонники восстановления ханьского политического правления, нацеленные на свержение династии маньчжуров и неханьские этносы — мяо, хуэйцзу и т.д. В Юньнани в 1856 году мусульманское население захватило власть в западных областях и провозгласило свое государство. Мощная волна восстаний прокатилась по провинции Сычуань.

В этот период начались раздоры в руководстве Тайпиньго. Ян Сюцин был убит противоположной партией, лидеры которой затем также были казнены.

Вторая опиумная

Параллельно серии восстаний в 1856–1860 годах Великобритания и Франция объявили династии Цин войну, получившую название Второй опиумной войны. В 1854 году, поняв, насколько серьезно Цин ослаблена тайпинами, Великобритания, Франция и США предъявили Сяньфэну требование права неограниченной торговли на всей территории Китая и официального права *торговать опиумом*. Император отклонил ультиматум, что дало повод к войне, которую западные державы отложили из-за Крымской войны, отнимавшей все силы. После ее окончания, высвободив силы, англичане в 1856 году придрались к факту обыска китайцами занимавшегося пиратством и наркоторговлей британского судна «Стрела», что стало поводом к началу войны.

Британская эскадра в конце октября 1856 года атаковала порт Гуанчжоу, позднее к атакам присоединились американские и французские корабли. В 1860 году объединенная англо-французская армия начала масштабные военные операции на Ляодунском полуострове и в Северном Китае и в решающем столкновении под Пекином нанесла решающее поражение войскам Цин. Цин признала поражение и подписала унизительный Пекинский договор, закрепляющий документально все требования западных держав.

После этого, ранее придерживавшиеся нейтралитета и даже симпатизировавшие тайпинам, ослаблявшим Цин и создававшим благоприятные условия для экономического и политического подчинения силам Запада основной территории Китая и особенно восточного побережья (которое преимущественно и интересовало талассократические колониальные державы), Англия и Франция выступили против тайпинов, тем более, что в своем эсхатологическом государстве они категорически запретили опиум и даже торговлю как таковую.

Американский искатель приключений Фредерик Уорд (1831—1862) для этой цели в июне 1860 года организовал в Шанхае наемные войска, напыщенно названные «Всегда побеждающей армией», по образцу которой были созданы «Франко-китайский корпус» и «Англо-китайский контингент». Французский флот активно включился в оборону Шанхая от подступивших к нему тайпинских армий.

В 1861 году Император Сяньфэн умирает, передав власть малолетнему наследнику Цзайчуню (1856—1875) под храмовым именем Тунчжи, от лица которого правила вдовствующая Императрица Цыси[1] (1835—1908), ранее известная как «Драгоценная наложница И». Ее правление воспроизводило все классические для Китая формы имперского матриархата: жесткое подавление воли опекаемых Императоров; случайная переменчивость настроений в вопросах фаворитизма и опалы; унижение мужского начала подданных; чрезмерная жестокость в обращении с наложницами подопечных и другие типичные проявления классического женского истеризма, получившего безграничные возможности для реализации с учетом имперского всевластия[2]. В целом же ситуация продолжает развертываться по прежнему сценарию.

К середине 1862 года в войне цинских войск и европейских корпусов против тайпинов наступил коренной перелом, и с этого времени зона их контроля начинается постепенно сокращаться,

[1] *Чан Цзюн.* Императрица Цыси. М.: Центрполиграф, 2015.

[2] «Драгоценная наложница И» повторила целый ряд классических приемов Императриц Люй-хоу или У Хоу.

стягиваясь к окрестностям Нанкина. С лета 1863 года Нанкин оказался в блокаде многократно превосходящих сил Цин и европейцев. 1 июня 1864 года «Небесный Царь» Хун Сюцюань покончил жизнь самоубийством, приняв яд. 19 июля 1864 года войска ворвались в город, вырезали население и сожгли его практически дотла. «Небесное Государство Великого Благоденствия» (Тайпиньго) рухнуло. На добивание остатков повстанцев, рассеянных по разным провинциям, ушло еще четыре года. В 1868 году восстание тайпинов и другие очаги революционных тайных обществ были полностью подавлены.

Самоусиление и самоослабление

Следующий этап китайской истории от окончания Второй опиумной войны до Первой японо-китайской войны (1861 — 1895 годы) принято называть Движением самоусиления.

В последние годы жизни Императора Сяньфэна в политической маньчжурской элите Цин сложилось две партии: одна из них предлагала вернуться к политике закрытости, другая призывала к интенсивным контактам со странами Запада — Британией, США и Францией. В период регентства вдовствующей Императрицы Цыси победу одержали «западники», а «консерваторы» были казнены. Программа «западников» и стала основным вектором Движения самоусиления. Смысл самоусиления состоял в модернизации армии и промышленности с опорой на европейские технологии в индустриализации производства и постепенное сближение с западноевропейскими странами. Реформы предполагали создание капиталистической экономики и широкого слоя собственников, а также строительство железных дорог, телеграфа, научных центров и т.д. Для этого создавались системы западного образования, поощрялось изучение английского языка, распространение иностранной прессы. Армия и флот комплектовались за счет покупки иностранного военного оборудования в Англии, Франции и Германии.

Все эти тенденции шли вразрез с глубинными основами китайского общества, представляя собой прямую антитезу метафизическим началам китайской цивилизации, идентичности и традиции. Поэтому проведение этих реформ вызвало глубокое отторжение, как со стороны простого народа, так и со стороны традиционалистских кругов имперской элиты. Императрица Цыси, вначале однозначно поддерживающая реформаторов-западников, постепенно поменяла свою позицию и избрала путь балансирования между двумя партиями, подчас поддерживая традиционалистов и «консерваторов». Она сохранила свои позиции регентши и после смерти сына Тунчжи, оставшись

у власти в годы правления ее племенника предпоследнего Императора цинской династии Айсиньгёро Цзайтяня (1871 — 1908), правившего под именем Гуансюй. Когда Гуансюй попытался ограничить власть Императрицы Цыси в пользу реформаторов, она низложила его, полностью ограничив свободу передвижений, и вновь взяла всю власть в свои руки, проводя по-прежнему политику баланса.

В 1884 году разразилась франко-китайская война, в которой китайские войска продемонстрировали свою неготовность к серьезным боевым действиям против армий западных держав. Последующая японо-китайская война 1894 — 1895 годов за установление контроля над Кореей окончательно доказала, что цинская династия не способна обеспечить безопасность страны, все попытки осторожной и непоследовательной модернизации скорее ослабили государство, нежели укрепили его. В ходе войны японские войска полностью изгнали китайцев из Кореи и совершили вторжение на территорию Маньчжурии. Война закончилась полной победой Японии и унизительным для Китая Симоносекским договором, окончательно подорвав престиж династии Цин и продемонстрировав провал реформ.

Ихэтуани атакуют

В 1899 году в Китае вспыхнуло новое революционное восстание — ихэтуаней (Ихэтуань означает «отряды справедливости и мира»), известное также как «восстание боксеров», так как стоящие во главе его даосско-буддистские тайные общества практиковали особые виды боевых искусств (цюань)[1]. Ихэтуани — еще одно очередное выражение классического типа китайских консервативно-революционных тайных обществ, объединяющих традиционализм, эсхатологию, стремление защитить китайскую идентичность и обновить ее, социальную справедливость и веру в наступление новой эры. Лидеры ихэтуаней практиковали даосские методы духовной реализации, были отмечены особыми «волшебными» свойствами (они считали себя неуязвимыми для пуль).

Спецификой ихэтуаней была их жесткая *антизападная ориентация*. Впервые борьба за идентичность велась не столько против инородческой династии (хотя ихэтуани были настроены к династии Цин весьма критически), сколько против европейцев и всего с ними связанного — опиумной торговли, модернизации, капиталистической экономики, западного образования, европейских мод и т.д. При этом в отличие от тайпинов ихэтуани заняли радикально

[1] *Preston D.* The Boxer Rebellion. N. Y.: Berkley Books, 2000.

антихристаинскую позицию, призвав истреблять христиан как носителей антикитайской религиозной идентичности и проводников западнического влияния. Под «христианами» в то время чаще всего понимали протестантских проповедников, занимавшихся массовой пропагандой среди местного населения в пользу их «европеизации» и ориентации на европейскую систему ценностей в духе Нового времени. Так как Модерн на Западе сложился на основании особого — весьма специфического — истолкования христианской культуры, внедрение основ упрощенного протестантски истолкованного христианства в китайское общество рассматривалось колониальными державами важной прелюдией для укрепления своих позиций среди покоренных экономически, политически и цивилизационно народов. Ихэтуани отдавали себе в этом отчет, и поэтому ставили своей целью искоренить в Китае «христианство» в его колониальной версии, призывая вернуться к «Единству трех религий». Однако их атакам подверглись и русские православные миссии.

В 1899 году лидеры ихэтуаней призвали весь китайский народ бороться с иностранцами и династией Цин, ответственной в их глазах за потворство западной колонизации и антикитайскую модернизацию, разрушающую основы традиции. На первом этапе прагматичная Императрица Цыси встала на сторону ихэтуаней. «Пусть каждый из нас приложит все усилия, чтобы защитить свой дом и могилы предков от грязных рук чужеземцев. Донесем эти слова до всех и каждого в наших владениях», — провозгласила она[1]. Правда, в этом ее не поддержал номинальный Император Гуансюй, склонявшийся, скорее, на сторону реформаторов-западников. Между династией Цин и ихэтуанями был заключен пакт о создании общего фронта против хозяйничавших в Китае европейцев. После того как войска ихэтуаней вошли в Пекин, 21 июня 1900 года Империя Цин официально объявила войну западным государствам (а также России, усиливавшей свои позиции на севере Китая), что было зафиксировано в «Декларации о войне». В ответ на резню иностранцев и христианских миссий войска Великобритании и США, возглавляемые адмиралом Эдвардом Сеймуром (1840 — 1929), а также солдаты Российской Империи под началом генерала Линевича (1839 — 1908) двинулись на Пекин.

Русские достигли Пекина первыми и начали штурм. Узнав об этом, в город попытались вступить японские войска. Несколько позднее к городу подошли американцы, за ними последовали другие иностранные части, последними вошли в Пекин британцы с коло-

[1] *Чан Цзюн.* Императрица Цыси.

ниальным корпусом из Индии. Императрица Цыси вместе с лишенным власти номинальным Императором бежала из Пекина в Сиань. Оказавшись в безопасности и поняв, что ихэтуани не могут больше сопротивляться иностранным интервентам, прагматичная Цыси перешла на сторону союзных держав и издала указ, призывавший уничтожать ихэтуаней по всей стране. В октябре 1900 года Российская Империя полностью оккупировала Маньчжурию. 26 декабря Императрица Цыси вступила в переговоры со всеми иностранными державами о мирном урегулировании конфликта. В результате всех этих событий Китай еще более ослабел, и стало ясно, что дни династии сочтены. Однако Императрица Цыси оставалась у власти вплоть до 1908 года, когда она умерла через день после смерти Императора Гуансюя, которого накануне и отравила мышьяком.

Конец Империи

Последний Император за всю историю китайской Империи Айсин Гёро Пу И (1906—1967) правил Китаем недолго — до 1912 года, когда династия Цин была окончательно упразднена в ходе Синьхайской революции, провозгласившей Китай Республикой. Этому предшествовала череда восстаний на севере и юге Китая, в которых участвовали разнообразные идеологические силы и движения, на сей раз представляющие уже не только собственно китайских эсхатологических консервативных революционеров, поднимавшихся на бунт во имя обновления Небесного мандата, но и разные подвергшиеся в той или иной степени модернизации и вестернизации (европеизации) группы, стремившиеся повторить в Китае буржуазный, демократический, национальный, республиканский или социалистический опыт западных стран Нового времени. Столетие интенсивного западного влияния дало о себе знать и вызвало к жизни разнообразные идеологические формы, часто гибридного толка, где собственно китайские цивилизационные принципы причудливо перемешивались с поверхностными заимствованиями из европейского контекста. Это явление можно назвать «китайским археомодерном»[1], то есть насильственной и фрагментарной модернизацией общества под влиянием агрессивной колониальной политики западных держав при отсутствии в самом китайском обществе органических предпосылок к такому направлению.

После многочисленных политических перипетий, восстаний, переговоров, соглашений и конфликтов, малолетний Император

[1] *Дугин А.Г.* Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2011.

Пу И отрекся от власти, династия Цин была провозглашена завершенной, и на месте Империи было создано новое политическое образование Китайская Республика во главе с политическим деятелем Юань Шикаем (1859—1916), ставшим в 1913 году ее первым Президентом, после того, как ему удалось более или менее разрешить противоречия между различными группами антицинских группировок и остаточных имперских вооруженных формирований, которые контролировали отдельные провинции Китая. То, что Китай понимал модернизацию и Республику весьма своеобразно, иллюстрирует следующий факт: в декабре 1914 года конституционный Президент Юань Шикай, облачившись в императорское одеяние, совершил в Храме Неба торжественное жертвоприношение в честь Небесного Владыки, то есть по сути заявил о себе как о Президенте-Императоре и наследнике сакральной миссии Хуанди. После этого он попытался восстановить Империю официально, но это вызвало противодействие, войну в защиту Республики и «третью революцию». Юань Шикай не смог одолеть своих противников, отказался от реставрации Империи и умер в 1916 году.

Правда, в июле 1917 года, после того как власть в Пекине захватил генерал Чжан Сюнь, Пу И снова был на две недели провозглашен «царствующим Императором». Когда войска под командованием генерала Дуань Цижуя вошли в Пекин, Пу И был вторично отстранен от власти, а в 1924 году, когда Пекин оказался в руках радикального республиканца и модерниста Фэн Юйсяна, после достижения 18-летия он был низложен окончательно, лишен всех титулов и изгнан из дворца, став обычным гражданином Китайской Республики. После этого Пу И бежал в Японию, а когда та в 1932 году оккупировала север Катая и создала государство Маньчжоу-го, Пу И снова — в последний раз — был провозглашен Императором вместе с восстановлением самой династии Цин. Но после окончания Второй мировой войны и это государство рухнуло. Пу И был захвачен советскими войсками, а затем передан в коммунистический Китай, где прошел «воспитательный» лагерь и полностью признал легитимность режима Мао Цзэдуна, а в 1967 году умер собственной смертью.

Глава 19. Постимперский Китай

Бэйянское правительство и Гоминьдан

С Синьхайской революции в Китае начинается долгий период хаоса и борьбы за власть различных политических и идеологических группировок. Из множества претендентов на власть выделяются три главные силы:

1) остатки армейских соединений времен Империи (Бэйянская группировка),
2) националистическое буржуазно-демократическое республиканское объединение Гоминьдан и
3) Коммунистическая партия Китая[1].

Все они представляли собой своеобразное сочетание собственно китайского цивилизационного начала с идеологическими компонентами западноевропейской цивилизации эпохи Модерна. С социологической точки зрения эти три силы воплощают в себе *китайский археомодерн*[2].

Гоминьдан был образован в Китае после свержения династии Цин. Его главным идеологом и организатором стал националист и республиканец доктор Сунь Ятсен (1866 – 1925). Тремя принципами Гоминьдана провозглашались:

1) национализм,
2) демократия,
3) процветание.

В целом идеология Гоминьдана представляет собой буржуазно-демократическую модель с сильной националистической доминантой. В контексте политических моделей европейского Модерна это можно представить как сочетание первой политической теории с третьей[3] с поправкой на китайский контекст и, соответственно, на условия археомодерна.

Несмотря на рост влияния Гоминьдана с 1912 по 1928 год, официальным правительством Китая считается Бэйянская группировка. Она управляет страной из Китая и признается большинством ино-

[1] *Hsü C.Y.I.* The Rise of Modern China. Oxford: Oxford University Press, 2000.
[2] *Дугин А.Г.* Археомодерн.
[3] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

странных государств. На практике же различные провинции оказываются под властью разных сил, а Пекин, где находится Бэйянское правительство, контролирует лишь несколько областей. Во главе Бэйянской группировки встал военачальник как раз Юань Шикай, который сыграл на противоречиях между последними правителями и чиновниками цинской династии и другими силами и сосредоточил в своих руках полноту власти, став, по сути, военным диктатором Китая. Вначале после сложных переговоров он согласился на поддержку Гоминьдана и был избран первым Президентом Китайской Республики, принудив Императора к отречению. Так, впервые на месте Китайской Империи было создано государство иного типа, копирующее западноевропейские буржуазно-националистические стандарты. Однако идеология Бэйянского правительства в отличие от идеологии Гоминьдана была более консервативной, сохраняя связи с предшествующим этапом китайской истории. Видя, что демократизация приводит к распаду страны и способствует тому, что ее части оказываются под прямым контролем иностранных держав, Юань Шикай отказывается от демократических процедур и провозглашает себя — на сей раз уже формально — Императором. Перед лицом хаоса он не находит никакого иного решения, кроме как возродить традиционную для китайского общества и китайской истории форму имперского правления.

В июле 1913 года Гоминьдан под предводительством Сунь Ятсена попытался организовать так называемую «вторую революцию», направленную на сей раз против Юань Шикая, но это кончилось неудачей.

Планам Юань Шикая также не суждено было воплотиться в жизнь, и после его смерти в 1916 году другие представители Бэйянской группировки отказываются от замысла восстановить Китайскую Империю и вступают в период ожесточенного политического конфликта как с другими силами (прежде всего с Гоминьданом), так и между собой. Сама группировка распадается на несколько враждующих между собой фракций — на Аньхойскую клику, Чжилийскую клику, Фэньтянскую клику и т.д. Сохранить остатки власти в своих руках лидерам этих образований можно было лишь с опорой на внешние силы. Так, главы Чжилийской клики, закрепившейся в Центральном Китае, Цао Кунью (1862 – 1938) и У Пэйфу (1878 – 1939) опирались на британцев. А правитель Фэньтянской клики Чжан Цзолинь (1875 – 1928), контролировавшей Маньчжурию и Северный Китай, — на японцев. В Пекине в 1916 – 1920 годах утвердилась Аньхойская группировка, глава которой Дуань Цижуй (1865 – 1936) ранее ориентировался на Антанту, а позднее переметнулся к японцам. Все эти клики ведут друг с дру-

гом нескончаемую войну, что приводит фактически к полной утрате контроля над Китаем и краху государственности. Китай оказывается погруженным в гражданскую войну.

Тем временем Сун Ятсен сближается с Советской Россией и с опорой на Москву, помогающей наладить отношения с другой значимой силой — Коммунистической партией Китая, укрепляет свои позиции в китайском обществе. Этот альянс национально-республиканской политической структуры с китайскими коммунистами (вторая политическая теория[1]) обеспечивает Гоминьдану широкую поддержку среди разных социальных групп — в том числе среди самого обездоленного населения. Для СССР поддержка буржуазно-националистического Гоминьдана имеет чисто прагматическое значение, так как стремление Китая освободиться от колониального влияния Великобритании соответствует геополитическим интересам Советской России, ослабляя «буржуазный лагерь».

После смерти Сун Ятсена лидером Гоминьдана становится Чан Кайши (1887—1975), также опирающийся на СССР, но еще более настойчиво ставящий во главу угла идеологию национализма. Показательно, что, будучи националистом, Чан Кайши принимает христианство в форме протестантской конфессии методистов. Это еще один признак археомодернистской природы китайской политики этого периода, что является общим признаком всех постколониальных обществ[2].

Японо-китайская война

Постепенно Гоминьдану удается победить своих соперников. Так, Чан Кайши в 1926—1927 годах организует Северный поход, в результате которого республиканцы смогли свергнуть Бэйянскую группировку. После ряда внутренних противоречий и снова с опорой на СССР Чан Кайши укрепляется у власти и устанавливает контроль над основными территориями Северного и Южного Китая. С 1928 года Гоминьдан становится правящей партией в Китае. В период ее доминирования столицу переносят в Нанкин. Влияние СССР сказывается идеологически в том, что Гоминьдан принимает якобинскую модель политического централизма, отказываясь от федералистской модели американского образца, которая фигурировала в качестве ориентира в ранних документах партии.

Гоминьдан остается у власти в Китае на протяжении десяти лет — вплоть до 1937 года. В 1927 году после резни коммунистов в Шанхае

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

Гоминьдан разрывает прежний союз с Коммунистической партией Китая. В 1936 году гонения на коммунистов достигают кульминации, что приводит к политике массовых репрессий. Отряды Китайской компартии вынуждено отступают в горы (этот эпизод получил в китайской коммунистической историографии название «Великого похода»). Однако в 1937 году перед угрозой японского вторжения лидеры Гоминьдана — снова по чисто прагматическим соображениям — идут на союз с коммунистами, которых до этого жестоко преследовали.

В 1937 году начинается Японо-китайская война, хотя первые столкновения между китайскими и японскими войсками начались уже с 1931 года в Маньчжурии.

Период правления Гоминьдана закладывает основы независимого политического государства, которое после окончательного краха династии Цин вынуждено было перенять у западных обществ все основные политические и идеологические атрибуты — политическую модель парламентской демократии, секуляризм, правовую систему, рыночную экономику, индустриализацию, ориентацию на сциентизм, урбанизацию и т.д.

В период Японо-китайской войны Гоминьдан сражался, опираясь на помощь США и СССР, но полного контроля над территорией не имел, так как многие области контролировались коммунистами. В отношении японцев коммунисты были столь же непримиримы, как и Чан Кайши, эффективно организуя народное сопротивление и широко используя тактику ведения партизанской войны.

В полной мере война вспыхнула в 1937 году, когда японские войска начали наступление в глубь китайской территории и захватили Пекин и Тяньцзинь, продвигаясь все дальше по течению реки Хуанхэ и взяв Шанхай. В Шанхае было провозглашено новое правительство, полностью подконтрольное Японии. В конце 1937 года японцы взяли Нанкин.

Правительство Чан Кайши под натиском японцев было вынуждено постоянно отступать, и вся тактика Гоминьдана заключалась в ожидании того, что страны Запада нанесут по Японии сокрушающий удар, а китайцы этим воспользуются — что, в конце концов, и произошло.

После начала Второй мировой войны и нанесения японцами удара по Пирл Харбору Китай вступает в войну уже официально на стороне антигитлеровской коалиции.

Когда Германия потерпела поражение, все силы союзников были брошены против Японии, что и стало шансом для Китая. Японские войска в Китае формально капитулировали 9 сентября 1945 года.

С этого момента Гоминьдан начинает новый этап вооруженной борьбы с отдельными независимыми военными образованиями и Коммунистической партией Китая за право управления страной.

Мао: жизнь как борьба

После того как Китай восстановил свою независимость, с новой силой разгорается борьба за власть. Отныне она развертывается между двумя политико-идеологическими лагерями — национально-буржуазным Гоминьданом и китайскими коммунистами. На первом этапе Гоминьдан контролировал города, а коммунисты — сельскую местность, привлекая на свою сторону китайских крестьян. Этот этап отразился в теориях китайских коммунистов, считавших Компартию выразителем интересов не только городского промышленного пролетариата (как в классической марксисткой ортодоксии), но и крестьянства, признанного китайскими коммунистами революционной силой без всяких оговорок. Такая поправка сближала китайский коммунизм с идеями русских народников и открывала возможность более широкого толкования марксистских доктрин. На уровне практической стратегии это дало свои плоды, поскольку именно опора на крестьянство, составляющее подавляющее большинство китайского населения, стала решающим фактором в победе китайских коммунистов гражданской войне.

Главной фигурой коммунистического этапа китайской истории является Мао Цзэдун[1] (1893 – 1976). Мао Цзэдун происходил из простой крестьянской семьи. Его отец был конфуцианцем, мать — буддисткой. Мао Цзэдун с юности интересовался философией — как китайской, так и западной, в силу чего у него сложилось вполне археомодернистское мировоззрение, где четко различимы конфуцианско-буддистские слои и глубокая симпатия к простым китайским крестьянам, и уровни западной парадигмы, прежде всего марксистского и анархистского толка. Так, Мао примыкает к Компартии Китая практически с момента ее основания (1921), принимая участие в ее первом учредительном съезде. Он становится сторонником сближения с Гоминьданом по прагматическим соображениям — необходимость защиты Китая от внешней угрозы (первые признаки неизменного и устойчивого национализма Мао).

С 1927 года Мао Цзэдун включается в революционную борьбу, поднимает восстание в Чанши (которое Гоминьдан подавляет) и, отступив с другими вождями коммунистов на запад провинции

[1] *Short P.* Mao: A Life. L.: Hodder & Stoughton, 1999.

Цзянси, создает там Советскую республику. В 1931 году в центральных районах Китая, контролируемых Китайской Красной Армией, создается Китайская Советская Республика, главой которой становится Мао Цзэдун, ставший к этому времени одним из признанных лидеров китайских коммунистов. Показательно, что во всех обстоятельствах Мао делает ставку именно на крестьян, что приводит его снова и снова к успеху, тогда как другие лидеры коммунистов в духе марксистской ортодоксии отчаянно пытаются отстаивать гегемонию промышленного пролетариата, который даже в КПК того времени представляет не более 3% даже в самой партии. Как и в случае с Гоминьданом на предыдущем этапе, Мао демонстрирует тонкое понимание социологических особенностей аграрной страны с традиционными ценностями и не спешит грубо отвергать существующую действительность. Это становится отличительной чертой именно китайского коммунизма, сохраняя верность основным установкам, китайские коммунисты проявляют большую гибкость в отношении Realpolitik.

Гоминьдану удается выбить коммунистов из Цзянси, и с огромными потерями они уходят в горные районы Гуйчжоу, где укрепляются и принимают участие в партизанской войне с японцами, снова заключив вынужденный союз с Гоминьданом. В ходе Японо-китайской войны Мао окончательно становится единоличным лидером китайских коммунистов, выдвинув курс «чжэнфын» (整風—дословно «упорядочивание стиля»), что стало основой будущей маоистской редакции коммунистической идеологии. В 1943 году Мао Цзэдун избирается председателем Политбюро и Секретариата ЦК КПК, а в 1945 году—председателем ЦК КПК. С этого момента вплоть до своей смерти он остается всевластным вождем китайских коммунистов.

После окончания Второй мировой войны, когда больше нет общего врага, гражданская война между Гоминьданом и КПК вспыхивает с новой силой. Теперь идеологическая и геополитическая картина этого противостояния складывается в более общем контексте, сложившемся после 1945 года. Крах стран Оси означает вытеснение на периферию третьей политической теории (фашизма, национал-социализма, национализма и т.д.) и столкновение между собой первой политической теории и второй[1]. Параллельно этому в геополитике начинается системное противостояние капиталистического Запада и социалистического Востока. Все это отражается на Китае, где буржуазное правительство Гоминьдана поддерживается США и странами Запада, а КПК логически оказывается в зоне влияния

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

СССР. Поэтому гражданская война в Китае становится эпизодом в геополитической битве за Rimland, которую ведут между собой социалистическая Евразия (Land Power) и капиталистические силы атлантизма (Sea Power)[1]. Китайские коммунисты под началом Мао Цзэдуна воплощают в себе Land Power, что выражается в их полной поддержке со стороны Сталина.

К концу 1949 года коммунисты контролировали практически весь континентальный Китай, установив над страной полный контроль. Мао провозглашает создание Китайской Народной Республики. Этот политический и идеологический режим сохраняется в Китае вплоть до настоящего времени.

Гоминьдановскому правительству и многим его сторонникам из числа военных и простого населения пришлось бежать на Тайвань. С этого момента Чан Кайши возглавлял правительство Гоминьдана на Тайване, где и умер в 1975 году. Тайвань с того времени стал отдельным государством, в котором продолжается политическая традиция Гоминьдана с национально-капиталистической идеологией, тогда как континентальный Китай отныне становится страной, где безраздельно правит коммунистическая система (вторая политическая теория[2]).

Даосизм в Тайване и КНР

То обстоятельство, что режим Гоминьдана сохранился на Тайване, острове, исторически являющемся интегральной частью китайского пространства, позволяет рассматривать Тайвань как продолжение китайского историала, отличного от той трансформации, которой китайский Логос подвергся в Коммунистическом Китае. Однако и Тайвань был не столько прямым продолжением непрерывной китайской традиции, но ее буржуазно-националистическим наклонением, где также бурно проходила модернизация и вестернизация, но только по логике, качественно отличной от континентального Китая, оказавшегося под властью маоистов.

Тем не менее некоторые традиционные институты, и прежде всего даосские общины, на Тайване сохранились лучше, чем в Коммунистическом Китае, где восторжествовали — по крайней мере формально — материалистические и атеистические доктрины.

В начале XX века даосизм в Китае переживает серьезный кризис. Е. Торчинов говорит об этом:

---

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика. М.: Академический проект, 2014.

[2] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Из традиционно распространенных в Китае даосских школ, каждая из которых была автономным и самоуправляемым направлением (единого даосского руководства, равно как и единой церкви или же фиксированной даосской догматики не было), к 1911 году лидировали две — школа «Небесных наставников» (*тяньши дао; чжэн и дао*) и школа «Совершенной истины» (*цюань чжэнь дао*). Остальные школы были малочисленными и пребывали в глубоком упадке. Впрочем, последнее в известном смысле было справедливо и относительно даосизма в целом: творческий этап его эволюции остался далеко позади.

Тем не менее две вышеназванные даосские школы, безусловно, лидировали среди других направлений как по численности последователей, так и по их влиянию на население. Однако ко времени Синьхайской революции эти школы переживали период упадка[1].

Этот упадок имел политическую подоплеку.

Династия Цин проводила в целом антидаосскую политику. Даосизм воспринимался маньчжурами в качестве носителя протеста китайцев против их государства. Показательно, что даосы настояли на необходимости сохранения традиционной прически, отказавшись брить головы и носить косы, что также расценивалось властями как проявление «мятежного духа». Несмотря на это, двор признавал определенные права духовенства. В частности, «Небесные наставники» вместе с гражданским чиновником определяли божественного патрона того или иного города — *чэн хуана*[2].

При всей неприязни к Цин даосы еще в большей степени отвергали буржуазно-капиталистический Гоминьдан и Республику, поскольку для них вечным и неизменным идеалом оставалась Империя. Вся претензия к Цин состояла в том, что именно эта династия утратила Небесный Мандат, но из такой констатации никоим образом не вытекала критика самой Империи, которая, напротив, была в глазах даосов, как носителей наиболее ортодоксального китайского Логоса, единственной легитимной формой политического устройства. Торчинов замечает по этому поводу:

Даосизм с трудом приспосабливался к новым условиям, а политическая ориентация духовенства оставалась весьма консервативной, поскольку все ортодоксальные даосские направления не

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 391 — 392.

[2] Там же.

в меньшей степени, чем конфуцианцы, придерживались веры в сакральный характер императорской власти. Поэтому даже на Тайване в настоящее время большинство даосов (особенно старшего поколения), по сообщению К. М. Скиппера, предпочитают императорскую власть президентскому правлению и не желают иметь ничего общего даже с Гоминьданом, хотя «Небесный наставник» и получает пенсию от Гоминьдановского руководства.

Даосизм не породил серьезных попыток осуществить обновленческое движение. Напротив, по мере изменения облика Китая, вызванного развитием капиталистических отношений, рецепцией европейской науки, техники и культуры, ростом национально-освободительного и революционного движения, традиционализм даосизма нарастал, увеличивалась тенденция к замкнутости и обособлению, точному воспроизведению норм жизни и обрядов давно ушедшего прошлого.

Эта тенденция была стимулирована японской оккупацией, а после 1949 года — эмиграцией части даосского духовенства во главе с «Небесным наставником» на Тайвань, где наметился рост влияния даосизма еще в предвоенные годы. Ведущей интенцией духовенства на Тайване стало, таким образом, стремление к максимальному воспроизведению и консервации всех форм традиционного образа жизни и идеологии[1].

Таким образом, несмотря на то, что «Небесные наставники» и другие течения даосов обосновались на Тайване, в их глазах либерально-капиталистическая модель Тайваня (первая политическая теория) не стала более легитимной, чем коммунистическая (вторая политическая теория). Конечно, в этих условиях сама собой напрашивалась бы Четвертая Политическая Теория[2] в ее китайском издании, полностью соответствующая как даосскому, так и конфуцианскому, а также китайско-буддистскому мировоззрению, но в этом направлении мысль китайских традиционалистов пока не продвинулась.

«Небесные наставники» укрепились на Тайване XVI века, поэтому их концентрация на острове была продолжением естественной традиции. До настоящего времени на Тайване сохранилась и монастырская организация, и трехчленная иерархия даосов:

- во главе нее стоят *даоши* (道士 — дословно «учителя дао»), ответственные за проведение высших обрядов, обращенных к небесным богам, и передачу метафизического ядра традиции — они, как правило, являются монахами и отшельниками,

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 393 — 394.

[2] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

живут в монастырях или в уединенной местности и преследуют цель стать «святыми» — «бессмертными» (сянь) при жизни, их отличительным признаком являются черные повязки, откуда из название «черноголовые»;
- далее следуют *фаши* (法師 — дословно «наставники»), выполняющие все остальные обряды, и в частности, те, которые обращены к промежуточным и гипохтоническим духам и божествам, а также к миру теней и мертвецов, их отличительный знак — красные повязки, откуда название «красноголовые»;
- миряне, являющиеся паствой.

Самыми могущественными среди даоши считаются представители высшего ранга — *гао гуны*, 高群. Торчинов пишет:

> Высокопоставленные даоши имеют соответствующие удостоверения с печатью «Небесного наставника». Обладатели подобных удостоверений титулуются «возвышенный достопочтенный» (*гао гун*), или «виночерпий» (*цзи цзю*) в соответствии с древнекитайским названием. Гао гун играет особую роль в литургии. Он не совершает большинства обрядов, отправляемых низшими *даоши*, к которым он относится как учитель и наставник («как Лао-цзы к Императору Хуан-ди»). Считается, что *гао гун* при помощи заклинаний («мантр») и медитации интериоризирует ритуальные акты, совершаемые *даоши* («движущимися священнослужителями»), и затем «объективирует» божественные духи своего тела, направляя их на небеса.
>
> Даосы верят, что только через посредничество *гао гуна* возможно общение с Дао и его эманациями. *Гао гун* должен вступить в брак (здесь следует отметить, что до XIII века часть монастырей принадлежала «Небесным наставникам», но позднее все они отошли к «цюань чжэнь» в связи с монополизацией института монашества этой школой), и его должность является по традиции наследственной. Объектами поклонения *гао гуна* и *даоши* являются божества, никогда не бывшие людьми. Это персонифицированные ипостаси Дао — «небесные превосходные» (*тянь цзунь*).
>
> По своей магической силе *даоши* считаются превосходящими низших богов, которым поклоняются «красноголовые». *Даоши* в глазах населения являются высшими религиозными авторитетами, с которыми часто советуются по самым различным поводам[1].

Важно, что эта иерархия, равно как и прямое наследие древней даосской традиции, на Тайване сохранена в неизменности, что позво-

[1] *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 404 – 405.

ляет рассматривать ее как источник возможной полноценной реставрации глубинного китайского Логоса.

Если Небесные Наставники преимущественно перебрались на Тайвань, то представители второй широко распространенной даосской школы — «цюань джэнь» преимущественно остались в Коммунистическом Китае. Большинство даосов континентального Китая придерживается направления Лунмэнь, входящего в общее течение «цюань джэнь». У Небесных Наставников сохранились монашеские структуры, тогда как течение «цюань джэнь» состоит исключительно из мирян.

В КНР даосизм в целом был смещен на периферию общества, а прямые гонения на даосов проходили лишь в эпоху «культурной революции».

Е. Торчинов так характеризует отношение к даосизму в Коммунистическом Китае:

> Даосизм в целом привлекает китайских ученых не только как институциализированная религия, а как определяющий, конституирующий элемент «менталитета» китайской культуры, весьма активный фермент складывания этнопсихологии ханьцев. И в качестве такового мирской даосизм остается и в настоящее время действенной силой, во многом определяющей мироощущение и отношение к миру широких слоев китайского народа. И именно такого рода «даосский слой» массового сознания оказывает на современного китайца (особенно в сельской местности) воздействие (по большей части бессознательное), намного превосходящее влияние даосских храмов и монастырей.
>
> Оценивается данное влияние в КНР скорее отрицательно, поскольку в даосских призывах к «естественности» (*цзы жань*) и «не-деянию» (*у-вэй*) видится значительный тормоз на пути «модернизации» и «социалистического накопления». В данной ситуации и находится ключ к преобладанию интереса к мирским формам религиозности, в том числе и к даосизму как к фактору не столько идеологии, сколько этнопсихологии, а здесь роль даосизма преуменьшить трудно[1].

Однако поскольку даосы Тайваня выступают последовательными сторонниками китайского единства, в последнее время КНР уделяет даосизму все больше внимания, видя в даосах Тайваня, чье влияние на общество постепенно возрастает, своих объективных союзников.

---

[1] *Торчинов Е. А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 402.

Даосизм является ядром китайской идентичности, наиболее емким и точным выражением китайского Логоса. Поэтому сам факт сохранения даосской традиции в современном китайском обществе — как на Тайване, так и в КНР — обладает колоссальным, возможно, ключевым, значением для потенциального обретения Небесного Мандата на новом историческом витке.

Красный Император и его учение

Теперь рассмотрим кратко китайскую версию коммунизма. Как и во всех традиционных обществах, заимствованные у Запада учения приобретали оригинальные черты и включали в себя элементы архаической идентичности.

Так, китайский коммунизм Мао отличается рядом специфических черт как от классического марксизма, так и от советского коммунизма. Поэтому иногда его приверженцев называют «маоистами». Его важной особенностью, как мы видели, является *признание крестьянства революционным классом*, что в корне меняет всю структуру марксистской философии. Обращение к крестьянству позволяет инкорпорировать в социалистическое мировоззрение традиционные особенности того общества, в котором проводятся социальные реформы, направленные в антикапиталистическом ключе. При этом повторение опыта западной индустриализации и урбанизации становится необязательным, и эти процессы перестают быть самоцелью. Аналогичной позиции придерживались русские народники и социалисты-революционеры. В маоизме эти моменты неразрывно объединены с собственно марксистской антикапиталистической теорией.

Кроме того, признание революционной роли крестьянства при строительстве социализма имплицитно может быть интерпретировано как согласие с широко понятым *культурным национализмом*, так как крестьяне (в отличие от промышленного городского пролетариата) всегда являются носителями конкретных национальных культурных ценностей, так и с признанием значения древних религиозных традиций, что особенно органично в контексте полностью основанной на идеей циклов китайской цивилизации. В такой форме археомодерн воспринимается не столь болезненно: для архаического начала остаются некоторые пути проявления, а сама антикапиталистическая ориентация, вполне присущая структурам традиционного общества, может быть интерпретирована в локальных и совершенно не обязательно универсальных терминах. Важно построить социализм *в Китае*, *китайский* социализм (маоизм), а в какой мере

это соответствует мировым тенденциям и тем более абстрактной марксистской ортодоксии, не имеет решающего значения.

Показателен фрагмент из книги интервью «Испытание лабиринтом», где в разговоре с собеседником Клодом-Анри Роке Мирча Элиаде высказывает следующие соображения:

> К.-А. Роке: Кажется, в «Антимемуарах» Мальро спрашивает Мао Цзэдуна, знает ли тот, что он — последний император, а «бронзовый император» отвечает утвердительно... В римском императоре вы видите сакральную фигуру наподобие императора Древнего Китая: связь между землей и небом, ответственность за миропорядок. В Ленине вы видите лишь отголоски сакрального. А что вы скажете о Мао Цзэдуне?
>
> М. Элиаде: Мао можно назвать «последним императором». Он был хранителем и толкователем истинной доктрины, а в повседневной жизни — ответственным за мир в стране и за благополучие своего народа. Он был настоящим императором, почти мифологическим, воплощением архетипа. Он продолжил китайскую традицию. Сменился лишь словарь, функция осталась прежней[1].

Разрыв с СССР: два горизонта внутри соцлагеря

Национальное содержание маоизма явно дало о себе знать в отношениях с СССР после 1959 года, когда Китай, несмотря на близость идеологий, существенно отдалился от Москвы, предпочитая следовать своим собственным путем и даже вступая в ряд территориальных конфликтов.

Разрыв между Китаем и СССР начинается в период прихода к власти в Москве Н. С. Хрущева, который воспринимается Пекином как либеральный реформатор и отступник от марксистской идеологии, готовый идти на соглашательство с Западом. Параллельно в китайском обществе начинается волна толкования истории с подчеркнутым учетом цивилизационных особенностей. Всячески подчеркивается идентичность Китая как особой цивилизации, резко отличной от цивилизации Турана, геополитическим наследником которой стала Российская Империя, а позднее и СССР. Таким образом, отношения между двумя социалистическими государствами интерпретируются в более глубокой системе координат, между собой противопоставляются два горизонта — *китайский* и *туранский*. Мао дает понять, что конфликт с Москвой вписывается в более сложную

[1] См.: *Элиаде М.* Испытание лабиринтом// Иностранная литература. 1999. № 4.

картину: это не только отступление конкретного лидера от сталинского наследия, но и возобновление древних противоречий между Срединной Империей и царствами «северных варваров». Коммунистический Китай в таком случае мыслится как циклическое продолжение китайской цивилизации, ее очередной виток основанный на Небесном Мандате, который на сей раз находится в руках вождя китайского народа и создателя нового государства Мао Цзэдуна. СССР же аналогично предстает в виде колониальной державы, продолжающей экспансию, мерно развертывавшуюся в течение долгих веков движения Российской Империи в направлении Дальнего Востока.

Таким образом, Мао предлагает «национальное» прочтение не только собственной истории, но и истории СССР.

Поэтому развертывание политики «Великого скачка», начатой в 1950-е годы, как раз параллельно обострению отношений с Москвой, становится битвой за способность Китая отстоять свою независимость и от Запада и от Востока, сосредоточившись целиком и полностью на мобилизации внутренних ресурсов.

Охлаждение отношений с Москвой является важным элементом в глобальной геополитике[1]. Геополитическая идентичность Китая — как любой зоны, относящейся к области Rimland, — двойственна. Поэтому здесь всегда возможен выбор между ориентацией в ту или иную сторону — в сторону Land Power (Россия-Евразия) или Sea Power (страны Запада). На предыдущих этапах китайского историала этот выбор давал о себе знать многократно — начиная от отношений с Россией и странами Антанты последних правителей династии Цин, через политику Бэйянской группы и ее клик и вплоть до колебаний Гоминьдана, занимавшего то континентальную, то талассократическую сторону. В гражданской войне коммунисты Мао воплощали собой однозначно сухопутную силу (теллурократию), и ось Москва — Пекин в эпоху Сталина также вписывалась именно в эту модель: Rimland вставал на сторону Heartland'а.

Но в том-то и состоит геополитическая идентичность Rimland'а, что здесь всегда есть открытый выбор. Поэтому в определенных обстоятельствах, укрепив собственную власть, Мао Цзэдун делает шаг в сторону *от* цивилизации Суши (Евразии, СССР), подчеркивая самостоятельность Rimland. Идеологическим основанием для этого становится акцентирование различий между маоизмом (китайским коммунизмом) и «ревизионизмом», в котором Пекин обвиняет Хрущева[2].

---

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[2] Там же.

Либеральный сдвиг: к Морю

Каждое геополитическое движение имеет, однако, свою инерцию. Поэтому движение прочь от Heartland'а неминуемо влечет за собой сближение с цивилизацией Моря. Именно это мы видим в начале 1960-х годов, когда становится ясно, что политика «Большого скачка» искомого эффекта не дала и попытка опоры только на внутренние ресурсы при отсутствии связей и с Сушей, и с Морем оказалась несостоятельной. Такой результат сильно подорвал позиции Мао Цзэдуна и его власти. Даже в партийном руководстве многие усомнились в его «мудрости», а в китайских терминах встал вопрос об исчерпанности его Небесного Мандата. Сам Мао стал постепенно удаляться от власти, по крайней мере делая вид, что он понемногу упускает ее из рук. Формально на посту Председателя КНР Мао уже в 1959 году сменяет Лю Шаоци (1898—1969), и на первый план постепенно выходит политик с другой ориентацией — Дэн Сяопин (1904—1997), полагающий, что для спасения китайской экономики необходимо начать либерализацию и отступление от дорогого Мао Цзэдуну принципа аграрного коммунизма и общинности. Лю Шаоци и Дэн Сяопин начинают осторожно, но последовательно либеральные реформы, фактически направленные в прямо противоположном направлении, нежели политика Председателя Мао. Здесь мы видим дальнейшее смещение идеологии и политики между геополитическими полюсами. Сам Мао отдаляется от Евразии (СССР), стремясь зафиксировать самостоятельность Rimland'а, но эту тонкую грань удержать не удается, и движение от континентальности к либерально-капиталистическому полюсу (то есть к цивилизации Моря) продолжают за него другие (Лю Шаоци и Дэн Сяопин), доводящие эту линию до логического предела.

Однако Мао Цзэдун не опускает рук. Предоставив Лю Шаоци и Дэн Сяопину несколько исправить положение дел в экономике за счет отступления от радикальных мер мобилизационной стратегии, он укрепляет фланг своих сторонников, которые исподволь готовят ответный удар. Когда процесс либерализации и движения в сторону капитализма достигает критической точки, а Мао уже кажется сброшенным со счетов, он в 1966 году внезапно снова вступает в политическую жизнь, демонстрирует свою прекрасную физическую форму и начинает Культурную Революцию, направленную на борьбу с «капиталистической диверсией». Все те, кто выдвинулись на первые роли в ходе либерализации, подвергаются жестоким репрессиям. В политике объявляется кампания по борьбе с «внутренним врагом». Создаются молодежные отряды ортодоксальных мао-

истов («хунвэйбинов», 紅衛兵 — дословно «красных штурмовиков» и «цзаофаней», 造反 — «революционных рабочих»), которые начинают культурный и физический террор против всех сил, движений и организаций, увлеченных движением политического маятника от Суши в сторону Моря. В 1969 году IX съезд КПК одобряет политику Культурной революции, но объявляет ее завершенной. Если атлантизм в эпоху либерализации воплощают в себе Лю Шаоци и Дэн Сяопин, то символом китайского континентализма и Культурной революции становится маршал Линь Бяо (1907 – 1971), воспринимающийся в Китае как самый ортодоксальный маоист и вероятный преемник во главе КПК.

Однако, уничтожив либерализм и вернувшись на пути ортодоксии, Мао снова делает неожиданный ход — начинает политику сближения с Западом. Параллельно этому снова обостряются отношения с СССР, что выливается в инцидент на Даманском острове, чуть не ставший началом советско-китайской войны. Теперь тучи сгущаются над Линь Бяо, который гибнет в авиакатастрофе над территорией Монголии. В 1972 году Китай с официальным визитом впервые посещает Президент США Ричард Никсон (1913 – 1994). Снова Rimland делает шаг в сторону цивилизации Моря.

После этого Мао становится в позиции арбитра между двумя силами в КПК. После гибели Линь Бяо ортодоксию продолжают отстаивать члены так называемой «банды четырех» (Цзян Цин, Ван Хунвэнь, Чжан Чуньцяо и Яо Вэньюань), а во главе партии либералов становятся частично реабилитированный Дэн Сяопин и аристократ из знатного неоконфуцианского рода Чжоу Эньлай (1898 – 1976). Чжоу Эньлай был первым председателем правительства Коммунистического Китая, а в период, предшествующий Культурной революции, поддерживал курс Лю Шаоци и Дэн Сяопина, за что впоследствии подвергался критике. Смерть Чжоу Эньлая выливается в массовые беспорядки либералов, что пугает Мао, находящегося при смерти, и заставляет его снова в последний раз встать на сторону ортодоксов, заклеймив Чжоу Эньлая «предателем».

9 сентября 1976 Мао Цзэдун, «красный Император», умирает.

Китай и либеральные реформы: мир Дэна

После смерти Мао его преемником становится Хуа Гофэн (1921 – 2008), совместивший все три высших поста в государстве, чтобы обеспечить себе полноту власти. Он оставался полновластным правителем Китая до 1981 года, но настоящей легитимности, даже отдаленно сопоставимой с культом Мао, так и не приобрел.

Хуа Гофэн пытается продолжать политику Мао, состоящую в балансе между ортодоксией и реформаторством, между Сушей и Морем. Так, он вначале арестовывает членов «банды четырех» (шаг в сторону либерализма), но затем останавливает и реформы в противоположном направлении. Но такой компромисс более не удовлетворяет интересов ни одной из партий, и в 1978 году Хуа Гофэна фактически отстраняют от власти реформаторы во главе с Дэн Сяопином, который с тех пор, не занимая формально первых постов, становится главной фигурой китайской политики.

Дэн Сяопин уже с 1960-х годов придерживался курса на сближение с Западом и либерализацией китайской экономики. После смерти Мао он получил возможность сделать эту политику доминантой китайского пути.

С геополитической точки зрения чрезвычайно важно обратить внимание на тот факт, что в 1980 году состоялись переговоры «Трехсторонней комиссии»[1], представляющей интересы глобального Запада (цивилизация Моря), с китайским руководством, в ходе которых был принят план по интеграции Китая в мировую капиталистическую систему и открытию экономики этой страны для рыночных реформ. Показательно, что важную роль играет в этом один из главных идеологов «Трехсторонней комиссии» Генри Киссинджер[2], который, еще в бытность советником по национальной безопасности Президента Никсона, способствовал сближению между США и Китаем. Это точно соответствовало логике атлантистской стратегии по расширению контроля над зоной Rimland'а и окружению континентальной массы евразийского Heartland'а[3]. Это же ясно понимал и описывал в своих книгах[4] другой идеолог «Трехсторонней комиссии» Збигнев Бжезинский (1928–2017), который также настаивал на американо-китайском альянсе, направленном на изоляцию и удушение России (ядро цивилизации Суши).

Чтобы окончательно развязать себе руки, Дэн Сяопин добивается в 1981 году снятия Хуа Гофена со всех должностей, и Китай начинает стремительно интегрироваться в мировую капиталистическую экономику.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

[2] *Киссинджер Г.* Дипломатия. М.: Ладомир, 1997.

[3] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[4] *Бжезинский З.* Великая шахматная доска: Господство Америки и его геостратегические императивы. М.: АСТ, 2013; *Он же.* План игры: геостратегическая структура ведения борьбы между США и СССР. М.: Прогресс, 1986.

С этого момента курс Пекина окончательно ориентирован на Запад. Отныне цель — максимально сблизиться с цивилизацией Моря, освоить ее технологии и воспринять все ее навыки. По сути, в экономической области происходит полный разрыв с маоизмом и его традицией, хотя Дэн Сяопин воздерживается от прямой критики Мао, учитывая его популярность среди китайцев и его роль в создании китайского государства.

Китай включается в процесс либерализации, который достигает своей кульминации в 1989 году. До этого переломного момента либерализация идет на всех уровнях: прежде всего на экономическом, где снимаются все преграды для ведения частного бизнеса и плановая социалистическая экономика полностью заменяется рынком, но также и на уровне культуры, идеологии, искусства и т.д. В результате вместе с рыночными реформами в китайское общество проникают тенденции западного Постмодерна, индивидуализм, гедонизм и т.д., полностью противоположные не только коммунистическому Китаю, но китайской традиции как таковой. Движение в сторону цивилизации Моря грозит обернуться повторением исторического опыта, когда в эконмическом смысле Китай оказался в положении колонизированной державы. Как и в период британского влияния, прежде всего в процесс бурного развития рынка вовлекаются прибрежные зоны. Они становятся не только очагами экономического роста, но и главными источниками распространения западного образа жизни.

В 1989 году недовольные медленным ритмом либеральных реформ и поддерживаемые Западом молодежные организации начинают проводить массовые митинги протеста, которые выливаются в настоящие волнения. В 1989 году умирает Ху Яобан (1915—1989), которого Дэн Сяопин сделал символической фигурой проводника либеральных реформ и который не боялся открыто критиковать Мао и маоизм, чем приобрел себе популярность у наиболее радикальных либералов и западников. До 1987 года он был Генеральным секретарем ЦК КПК, но потом был смещен Дэн Сяопином — его перегибы в сторону атлантизма и либерализма были слишком откровенными. Его смерть спровоцировала студенческие волнения, что поставило китайское руководство (прежде всего самого Дэн Сяопина) перед дилеммой: либо продолжать либерализацию политики и культуры, переходя к демократии западного образца и окончательно упраздняя систему политической монополии КПК, либо остановить реформы, зашедшие слишком далеко.

Здесь Дэн Сяопин принимает решение в духе политики Rimland'a. Несмотря на то, что именно он был главным двигателем сближения Китая с Западом, Дэн Сяопин считает, что следующий шаг

приведет к необратимому сползанию страны в хаос и анархию, а политическая либерализация приведет не к ускорению либерализации экономики, но напротив, станет препятствием для ее развития, которое до этого момента проходило под прямым и полным политическим и силовым контролем КПК. По сути, речь шла о том, передать ли политическую власть от Компартии новым политическим посткоммунистическим образованиям, в которых Дэн Сяопин обоснованно предполагал преобладающее влияние западничества и даже непосредственно Запада. И ответом явилось безжалостное подавление протестов на площади Тяньаньмэнь, что повлекло за собой множество жертв. Вслед за этим политические и культурные реформы были приостановлены, а власть КПК утверждена с новой силой.

Однако это не повлекло за собой ни остановки, ни свертывания либеральных реформ в экономической сфере. Здесь все процессы продолжились, но только при жестком запрете бурно растущему частному сектору хотя бы отдаленно участвовать в политических процессах. Модель Дэн Сяопина придала новую форму политике баланса Мао или стратегии «двух абсолютов» Хуа Гофена. Но теперь полюса распределялись следующим образом:

- континентализм (ортодоксия) в политике,
- атлантизм (либерализм, капитализм) в экономике.

А высшей целью объявлялись национальные интересы Китая как государства, то есть новая формула *китайского национализма*, прагматически использующего любые идеологии и практики в том случае, если они укрепляют Китай, не нарушают в нем порядка и не подрывают его суверенитета.

Такая формула решала и еще одну проблему: неравномерность социального и экономического развития двух зон:

- слаборазвитого континентального Китая, где по-прежнему доминировал аграрный сектор, но где была сосредоточена основная масса огромного китайского населения, и
- береговой зоны, где находились основные центры капиталистического развития, крупнейшие города и порты.

Таким образом, дуальность, свойственная Rimland'у как таковому, в данном случае в конечной формуле Дэн Сяопина приобрела следующую редакцию:

континентальная масса/сельские районы/политическая доминация КПК/ Суша	vs	прибрежные территории/ урбанистические центры/ рыночная экономика

Если Дэн Сяопин в других ситуациях выступал как сторонник только одной тенденции (цивилизация Моря, либерализм, капитализм), то, победив всех конкурентов, он, в свою очередь, занял по-

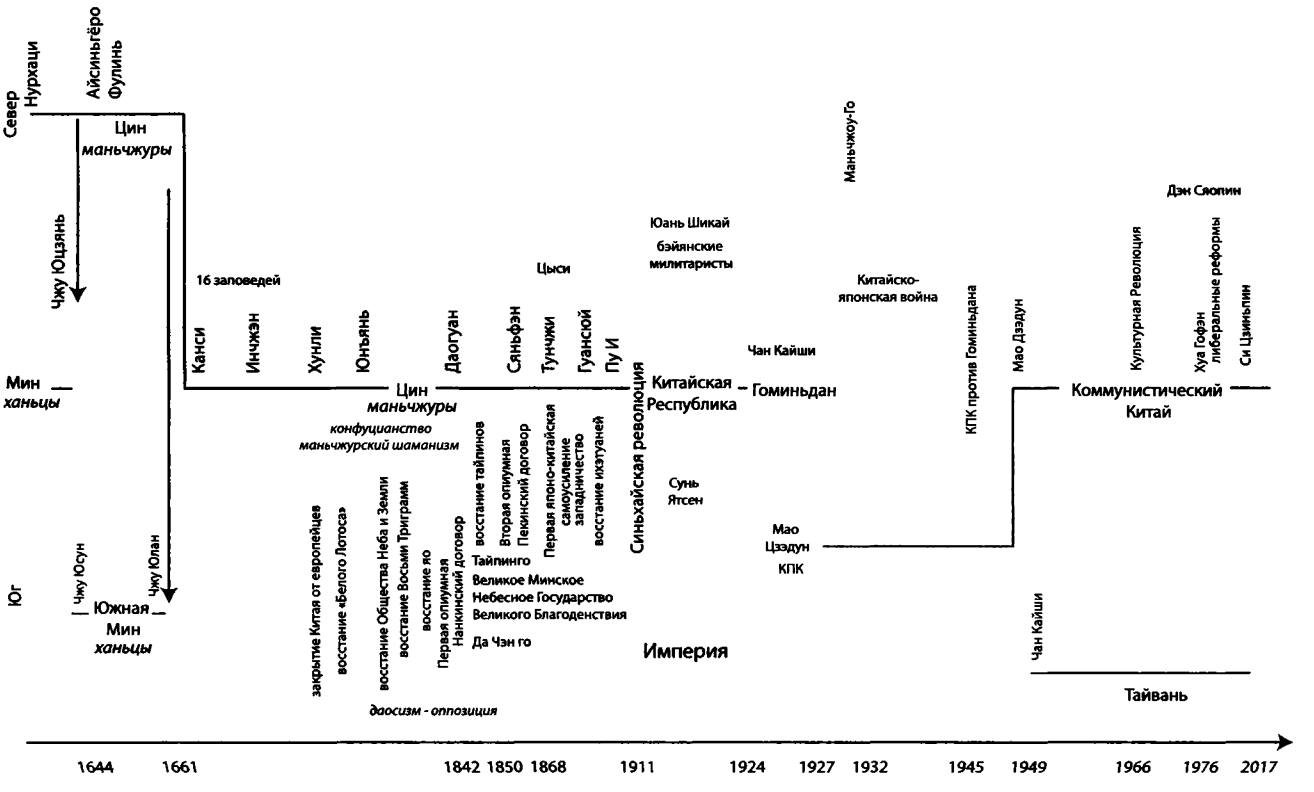
зицию *арбитра*, поместив на одну чашу весов политику, а на другую экономику. Именно это и стало парадигмой той системы, которой современный Китай обязан своим — по крайней мере экономическим и стратегическим — подъемом.

После смерти Дэн Сяопина в 1997 году в китайской формуле уже ничего принципиально не менялось. Отныне все Генеральные секретари КПК строго придерживались именно такой основополагающей схемы, которую можно считать Небесным Мандатом Дэн Сяопина, остающимся эффективным, неоспоримым и действенным вплоть до настоящего времени.

Чары желтого Диониса

Здесь следует обратить внимание на то, что идеологическая и политическая история современного Китая, взятая в период между концом династии Цин и вторым десятилетием XXI века, отражает как раз ту ноологическую модель, которую мы выявили с самых ранних этапов китайского историала и которая предопределяет основы китайской традиции и китайского Логоса. Мы видим, как в политике, геополитике, идеологии и экономике китайская цивилизация всегда и во всех обстоятельствах, во всех оформлениях и при всех династиях тяготеет к равновесию, к балансу, к стремлению компенсировать движение в каком-то одном направлении, жестом, обращенным в противоположную сторону. Какая бы тенденция не начинала доминировать, китайский Dasein стремится органично ее уравновесить: как за Императором Яо, осушающим потоп с помощью огня десяти солнц, следует стрелок И, сбивающий 9 из них, так как их жар приводит к засухе, как Империя Тан стремится соединить изысканность оседлой культуры с воинственным могуществом кочевых варваров, также действует Мао Дзэдун, поддерживающий то Сушу, то Море, то ортодоксов, то реформаторов. И в этом же ключе строится политика Дэн Сяопина: он начинает как либерал, но дойдя до критической точки, санкционирует бойню на площади Тяньаньмэнь. Никогда не должно быть слишком много Инь или слишком много Ян. Любой эксцесс губителен. И это понимают даже те, кто в той или иной ситуации оказываются солидарными с одной из тенденций.

В этом мы видим формулу «желтого Диониса», то есть ноологическую константу китайской идентичности. При этом китайский Дионис качественно отличается от семантики этой фигуры, этого Логоса в иных цивилизационных и культурных контекстах. Так, у индоевропейцев союз Аполлона и Диониса всегда несколько смещен в сторону Аполлона, и поэтому Дионис неизменно трактуется



Китайский историал *(восьмая фаза — Цин и модернизация)*

в аполлонической оптике: он прежде всего небесное патриархальное световое олимпийское божество, но лишь посланное с великой миссией в глубины мрака, чтобы победа Света была абсолютной и не было бы такой точки в бытии, куда не достигали бы отеческие лучи Неба. И в тех случаях, когда Дионис олицетворяет апофатическое измерение высшего Божества, он все равно тесно связан с Аполлоном, поскольку Тьма сверху отличается от Тьмы снизу именно тем, что Тьма сверху жива, светозарна, светоносна, беременна Светом.

Быть может именно поэтому аполлоно-дионисийские культуры так бдительно следят за ортодоксией фигуры Диониса, подозревая, что ее можно перетолковать в контексте противоположного Логоса — Логоса Кибелы. Отсюда настороженность в отношении «двойника Диониса», Адониса, гештальта Титана. Такая настороженность, вероятно, предопределена тем, что сами аполлонические культуры, в свою очередь, перетолковывают Диониса в своем ключе, несколько сдвигая семантический центр в сторону Аполлона, а следовательно, им вполне понятно, что Логос Кибелы легко может проделать симметричную — но обратную по знаку — операцию в свою пользу.

В этом контексте китайский горизонт и фигура «желтого Диониса» может быть уникальным случаем, когда подобного смещения центра не происходит ни в ту, ни в другую сторону, и, соответственно, Логос Диониса развертывается самым прямым и самым «равновесным» образом, воплощаясь в уникальной форме самой китайской цивилизации и достигая апогея в Китайской Империи, построенной на принципе чистого дионисизма и возводящей этот дионисизм в образ, в символ, в иероглиф, в гештальт. Любой баланс должен быть живым, динамичным и достигать кульминации, но не в самом последовательном движении в одну из сторон, а в *экзальтации имплозивного внутреннего рывка,* где пламенные могущества сливаются в неразрывном энантиодромическом действии — всегда революционном и одновременно всегда консервативном.

После мандата Дэна

В современном Китае по-прежнему действует Небесный Мандат Дэн Сяопина, утвердившего последнюю по времени формулу китайского равновесия. Однако следует учитывать, что после краха Маньчжурской династии в структуру китайского общества были привнесены многочисленные элементы из *совершенно чужеродного контекста* — из среды западноевропейской цивилизации, навязавшей свои принципы, технологии и концепты почти принудительно. Но даже в те периоды, когда Китай сохранял суверенитет перед ли-

цом иных держав, он был вынужден заимствовать различные элементы западноевропейской модели, чтобы как минимум симметрично отразить постоянное внешнее давление, не прекращающееся с XIX века и только меняющее свои формы и свою интенсивность. Поэтому Китай не может просто игнорировать вызов модернизации и вестернизации и вынужден на него отвечать. Это делает археомодерн неизбежным и заставляет китайский Логос устанавливать свои дионисийские пропорции в среде, болезненно отличающейся от укорененной и органичной китайской традиции. Как и в любом другом случае, археомодерн здесь представляет собой *болезнь*, нуждающуюся в лечении. И хотя китайский дух способен обойти почти любые преграды и построить сбалансированные структуры в самых неблагоприятных условиях, рано или поздно заключенная в археомодерне патология даст о себе знать.

Это, безусловно, касается и формулы Дэн Сяопина, на которой держится современный Китай. После нескольких десятилетий, в течение которых определялись пропорции между модернизацией, марксизмом, национализмом, либерализмом и глубинной китайской идентичностью, китайским Dasein'ом и китайским Логосом, была найдена пропорция, позволяющая более или менее уравновесить эти элементы в таком сочетании: *рыночная экономика + марксистская политическая диктатура во имя китайского национализма*. Все три элемента, включенные в это отношение, заимствованы из контекста западноевропейского Модерна и соответствуют первой (либерализм), второй (социализм) и третьей (национализм) политическим теориям[1]. К китайской традиции и к китайскому горизонту они не имеют никакого отношения, будучи построенными по совершенно иной логике и в совершенно отличном историческом, концептуальном и ноологическом контексте. Поэтому китайское начало выступает в них косвенно, что проявляется в игнорировании концептуальной эксклюзивности каждой из этих теорий и в их *одновременном* привлечении, причем без какой бы то ни было эксплицитной интерпретации. Выражение Дэн Сяопина о том, что «не важен цвет кошки, но важно, чтобы она ловила мышей», отражает предельный прагматизм его отношения к идеологии, которая в его глазах сама по себе не имеет самодостаточного веса, но должна служить достижению конкретной цели, и в данном случае чисто *китайской цели* — установлению и поддержанию равновесия.

Однако в условиях археомодерна и в период правления Мао Цзэдуна и при Дэн Сяопине внятное и эксплицитное обращение к ду-

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

ховным сторонам китайской традиции не было должным образом развернуто, хотя официальный марксистский атеизм и материализм в условиях китайского общества за время правления КПК был качественно и тонко подспудно реинтерпретирован в духе традиционного китайского мировоззрения. Теоретически это возможно сделать, тем более что *китайский* коммунизм имеет те же истоки, что и эсхатологические даосско-буддистские духовные течения, вдохновлявшие китайцев на консервативно-революционные восстания в прошлом — от восстания «Желтых повязок» до ихэтуаней. Но полной реабилитации китайской традиционной философии и метафизики в современном Китае пока не произошло, что, однако, не означает, что этого не произойдет никогда.

История Китая учит, что любая эра и любая династия рано или поздно заканчивается, исчерпав свой Небесный Мандат. И в этом случае, как правило, происходит слом прежней концептуальной системы и построение новой, а также постановка *вопроса о новом* Небесном Мандате с последующим появлением следующей династии.

Нельзя исключить, что заложенная уже в самом маоизме позитивная оценка крестьянства приведет идеологов современной КПК к пониманию необходимости восстановления всей полноты китайской традиции — причем не только «Единства трех религий», но и более глубинного и изначального мировоззрения, уходящего в онтологию дуновений, парадоксы Дао, ритмику Инь/Ян и метаморфозы драконов и фениксов.

Архаическое начало, собственно сам желтый Логос-Дракон в современном Китае находится в темнице, построенной археомодерном. Формула Дэна такова, что при ее сохранении такое положение будет только сохраняться, поскольку она исключает глубинный анализ китайского Dasein'а методами, выходящими за рамки довольно примитивного утилитаризма и прагматизма. Прагматический синкретизм трех политических идеологий, заимствованных с Запада, не может быть исправлен частичным и фрагментарным обращением к полноценному китайскому Логосу. Все возможности такой эволюции постепенно подходит к своему концу.

Во всяком случае, как и любой цикл, цикл Дэн Сяопина, в котором в наше время пребывает современный Китай, рано или поздно завершится. Это не катастрофа и не трагедия, поскольку вся китайская история состоит из таких разрывов и сдвигов, рывков и расколов, за которыми следуют циклы нового равновесия и новой непрерывности. Это вполне в духе парадигмы Диониса, танец истории не может быть только гладким, баланс требует его нарушения — хотя бы для того, чтобы его снова восстановить.

Поэтому теоретически можно предположить, что в какой-то момент Китай обратится к проблеме нового Небесного Мандата. Уже сегодня очевидно, что это невозможно без постановки под вопрос той археомодернистской структуры равновесия, на которой основана «формула Дэна». Рано или поздно, но конфронтация чистого китайского Логоса с ныне существующим компромиссом будет неизбежна. И если учитывать фундаментальные параметры этого Логоса, то можно быть уверенными, что демонтаж археомодерна неизбежно свершится, а желтый Дракон покинет свою темницу и взлетит в китайские Небеса, чтобы снова нырнуть в глубины китайской земли, соединяя то, что в глубине своей и так нераздельно.

ЧАСТЬ 2. КОРЕЙСКИЙ ЛОГОС: НЕБЕСНО-ЗЕМНОЙ ПОЛУОСТРОВ

Глава 1. Древняя Корея

Древние корейцы: этнос и культура

Корейцы, составляющие основное население Корейского полуострова, представляют собой древний народ, испытавший на себе колоссальное и подчас решающее влияние китайской цивилизации. Наряду с Вьетнамом и Японией Корея являлась одной из стран, считавших себя частью китайского мира. Китайский Логос в значительной степени предопределил содержание корейской культуры, политики, религии и искусства.

Однако корейцы вместе с тем существенно отличались от китайцев этнически и лингвистически, составляя особую группу. Корейский язык считается изолированным и отдельным от других групп, но в некоторых лингвистических теориях его сближают с алтайской группой языков, куда в самой расширенной версии этой гипотетической семьи включают и японский язык[1]. По другой классификации, корейский язык (включая его древние версии) объединяется только с японским и носит название языки пуё, по названию древнекорейского царства Пуё[2]. Современный корейский язык считается родственным также древним языкам корейских государств Когурё, Пэкче и Силла.

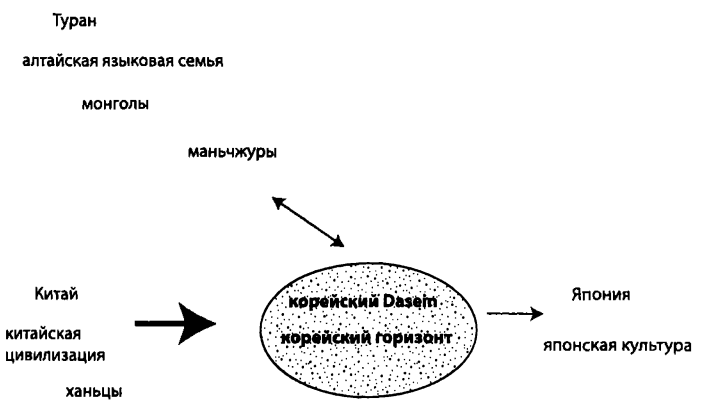
Изначально корейская письменность строилась на основе заимствованных китайских иероглифов (письменность ханча), но в XV веке в эпоху царствования четвертого вана Корейского Государства Чосон Седжона (1397—1450) корейские ученые создали специальный алфавит хангыль для слоговой записи. Считается, что этот алфавит был разработан на основе монгольского квадратного письма, а некоторые знаки напоминают деванагари. У истоков этого письма стоял как сам царь, по преданию задумавший новый алфавит, наблюдая за рыболовецкой сетью и переплетением ее узоров, так и группа буддистских монахов, воспользовавшихся этим ин-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: Индрик, 1997.

струментом для распространения своих религиозных идей в широких массах, поскольку хангыль был значительно проще, чем ханча. Буддизм в целом был самой распространенной религией в Корее, а до XIV века он, по сути, обладал статусом государственной религии. При этом среди буддистских школ доминировала линия Хваом (от китайской школы Хуаянь), а позднее Сон (от китайской школы Чань).

В любом случае корейцы представляют собой совершенно особый отдельный горизонт, корейский Dasein, качественно отличный и от китайского, и от японского, и от алтайского (маньчжурского), с которыми, тем не менее, у него есть много общих черт и устойчивых связей.



Общая структура корейской идентичности

Хвангук, Синси и Чосон: небесные истоки корейского историала

С точки зрения самих корейцев, древнейшим корейским государством было Чосон (или Кочосон), расположенное на севере Корейского полуострова[1]. Средневековые корейские хроники, такие как «Самгук саги» («Хроники трех королевств»)[2] или «Самгук юса»[3], относят начало Чосона к XXIV столетию до Р. Х. Однако в корейском

[1] *Курбанов С.О.* История Кореи: с древности до начала XXI века. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2009.

[2] Исторические записи периода трех государств Кореи: Когурё, Пэкче и Силла, сделанные по приказу вана Инджона, правившего в 1122–1146 годах, под началом историка Ким Бусика.

[3] Текст был составлен буддистским монахом Ирёном (1206–1289) в конце XIII века.

тексте «Хвандан коги» содержится упоминание о еще более древнем государстве Хвангук.

Корейский миф о происхождении первого корейского государства и, соответственно, самого корейского народа таков. Согласно хронике «Хвандан коги», некогда существовало небесное государство Хвангук, где правил бог Хванин. Другая версия этого имени — Ханеуллим, что дословно означает «источник или фонтан бытия». Царство Хвангук было своего рода небесной Кореей, парадигмальным корейским царством. Ему соответствовала особая иероисторическая эпоха, длившаяся 3301 год, начиная с 7197 года до Р.Х. Кроме Хванина, упоминаются еще семь мифических правителей Хвангука: Анпхагён, Хёксо, Косири, Чууян, Сокчеим, Куылли и Чивири.

После завершения этого периода сын небесного божества Хванин по имени Хванун спустился с небес на священную для корейцев гору Пэктусан, где основал Синси, Город Бога. Там он правил с опорой на чиновников и министров, управлявших стихиями — ветром, дождями, облаками и т.д. Это стало второй священной эпохой. Ей соответствует период с 3898 до по 2333 до Р.Х.

Первые два периода корейского историала отражают два уровня парадигмального осмысления корейцами своей собственной идентичности: первым и высшим слоем является небесное царство Хвангук, а вторым — проекция этого царства на землю в форме государства Синси, находящегося в центре сакральной территории — Святой Кореи.

В разных версиях хроник Хвангук и Синси описываются с бóльшим или меньшим количеством мифологических подробностей: иногда они предстают аналогами земных царств, только отличающихся порядком, миром, изобилием и счастьем, а иногда наделены волшебными свойствами. В наиболее мифологизированной версии жители государств Хвангук и Синси — боги и духи. В структурах древней корейской религии, мотивы которой сохранились позднее в шаманских верованиях корейцев, эти божественные государства остаются вполне действительными: ими правят цари-драконы (ён), а чиновниками являются иерархии духов, пронизывающие все уровни существования. В некотором смысле государства Хвангук и Синси атемпоральны; они существуют и сейчас, но только в имплицитном, сокрытом виде, составляя живую духовную Вселенную корейцев. К ним обращаются корейские жрецы и шаманы в свих обрядах.

От государств Хвангук и Синси историал переходит к следующей эпохе. Она описывается в мифе. Некогда в эпоху правления Хвануна, тигр и медведица возжелали стать людьми и обратились за этим к земному богу — Хвануну. Тот дал им священную трапезу, завещав сто дней не выходить на свет из пещеры. Тигр вышел раньше и остался зверем,

а медведица выполнила обет и, выйдя из пещеры, превратилась в женщину Уннё. В этом легко узнать календарный символизм зимы и зимнего солнцестояния. Здесь важно обратить внимание на то, что тигр тоже выразил желание стать человеком. Это является важным элементом корейского мифа, где тигр рассматривается как наиболее близкое к человеку живое существо, то есть как «почти человек». Отсюда многочисленные предания и обряды, связанные с тигром и с духом тигра. В фигуре медведицы мы, вероятно, имеем дело с очень древним пластом корейской идентичности, восходящей к докорейским палеоазиатским корням, так как к северу от Корейского полуострова мы видим обширную зону, где доминировал культ медведя (нивхи, айны, юкагиры и т.д.)[1]. Этот пласт имеет прямое отношение к культуре Великой Матери и Логосу Кибелы. Медведь — типичный фемипоид, и показательно, что в корейском шаманизме (мусок) центральной фигурой является именно женщина-шаман (муданг). Именно женщины способны осуществлять шаманские обряды, исцеления и быть одержимыми духами. Те случаи, когда шаманами у корейцев становятся мужчины, они обычно облачаются в женское платье. Такой же институт женского шаманства мы встречаем у многих палеоазиатов. Показательно также, что институт женского шаманизма возводит свое происхождение к Богине Гор, Даэмо, Великой Матери. Она в древние времена спустилась с небес и стала женой земного человека — Побу Хвасана. От их брака родились семь дочерей, которые и стали родоначальницами женщин-шаманок или жриц (муданг). В другой версии легенды Даэмо или Чил Конджу (Седьмая Принцесса) была заточена своим отцом в каменном гробе и брошена в пруд, откуда ее спас царь-Дракон. Так в общую структуру входят Великая Мать (Даэмо, Сунмо, Ямо, Шенмо и т.д.), женские правительницы (принцессы), медведица, камень, горы, вода и собственно институт женского жречества.

Далее миф повествует, что женщина-медведица Уннё обратила свои молитвы к Мировому Древу (сандалу), прося его об избавлении от одиночества, на что Хванун согласился и взял ее в жены. От их брака родился первый царь корейцев — Тангун Вангом. Его правление корейские хроники относят к 2333 году до Р.Х. и считают его современником китайского Императора Яо. Он называется также «Сандаловым Царем».

Тангун правил государством Чосон или Кочосон (дословно «Страна Утреннего Покоя») более тысячи лет, а перед тем как передать власть наследнику, он перенес столицу в область современного Пхеньяна и превратился в бога Гор (Саншин). Тангун считается

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

архетипом корейского народа, корейским Selbst. Этот герой имеет строго небесные и патриархальные черты и мыслится как носитель вертикали солярного начала.

Тангун выступает в корейском мифе и как первый царь, и как первый жрец (му), возносящий от лица земных людей молитву Небесам, источнику бытия — небесному царю Хванину, своему деду.

Три первых государства корейского историала, соответствующие эпохам Хвангук, Синси и Чосон, образуют три синхронических парадигмы, выступая картой корейского космоса, в котором размещен корейский Dasein. Небо (Хвангук) проецируется в божественное царство в центре мира (Синси), и в результате смешения божественного и звериного (после ритуального очищения звериного, хтонического начала — эпизод с Уннё-медведицей) возникает парадигма человеческого — Чосон (Кочосон). Тангун же является человеческим драконом, священным Императором, сочетающим в себе Небо и Землю, мужское (отеческое) и женское (хтоническое), вечное и временное. Поэтому Чосон представляет собой сущность корейского начала, его вечный центр.

В синхронистской версии это дает трехчастную картину мира и, соответственно, божественную триаду:

- Хванин — Небо,
- Хванунг — промежуточный мир,
- Тангун — Земля.

На каждом из этих уровней существует своя особая Корея, и все они совокупно и составляют структуру корейского Dasein'а.

Корея вступает в историю

Первые сведения VII века до Р.Х. о древнекорейском государстве или нескольких городах-государствах, а также археологические данные показывают наличие у корейцев иерархической организации общества, конной военной аристократии и царской власти. Большинство населения занималось земледелием — выращиванием риса, составляющего основную пищу корейцев, и разведением домашнего скота. Ряд черт указывает на прямое влияние туранской цивилизации, достигающей в Бохайском заливе своей самой восточной границы. Следовательно, в этносоциологической структуре Кочосона можно предположить *наличие туранского элемента* — либо напрямую индоевропейского[1], либо алтайского[2]. Археология и лингвистика позволяют предположить наличие культурной общности древних

[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.

корейцев с алтайским горизонтом, и по своей типологии корейская структура в целом весьма близка к маньчжурской и протоманьчжурской: в обоих случаях мы видим сильное влияние воинственно-аристократического начала в сочетании с аграрной практикой. Впрочем такая модель в целом соответствовала и обществам Северного Китая, различие же заключалась лишь в пропорциях: у туранских народов преобладало кочевничество и скотоводство, а земледелие было либо незначительным, либо вообще отсутствовало[1]. У маньчжуров и древних корейцев аграрный фактор развит намного больше, а у китайцев он преобладает. С точки зрения этой пропорции, древние корейцы, судя по всему, были ближе именно к маньчжурам, отличавшимся от остальных алтайцев большей развитостью земледелия. В целом маньчжурский и корейский горизонты довольно близки между собой, и с точки зрения морфологии культуры, граница между ними строго не прочерчена. Поэтому в некоторых случаях — как, в частности, в случае государства Бохай — не прекращаются споры о том, причислять ли то или иное политическое образование к истории маньчжуров (и протоманьчжуров — например, народов мохэ) или к истории корейцев[2]. Сам факт таких споров показывает, насколько близки эти образования были и географически, и этносоциологически.

К III веку до Р.Х. Кочосон представляет собой сильное политическое образование, которое ведет войны с Китаем (династии Янь) и подчас расширяет свои земли за счет китайских.

В китайских хрониках III века до Р.Х. содержатся сведения о том, что еще в XI веке до Р.Х. государством Чосон правил принц Киджи — родственник (дядя) последнего Императора династии Шан Ди Синя (1105 — 1046), и его потомки оставались властителями Чосона вплоть до начала II века до Р.Х. Почитание этого правителя Древней Кореи и его эпохи (Киджи Чосона) была особенно велика в те эпохи, когда в Корее преобладало конфуцианство. В VI веке ему был построен мавзолей, а в XIII — XIV веках он был интегрирован к корейский историал как культурный герой, наследующий правление от предшествующей династии Тангуна.

В любом случае во II веке до Р.Х. в государстве Чосон происходит смена династии и к власти приходит еще один выходец из Китая Виман, основавший династию Виман Чосон, правившую три поколения — вплоть до его внука Уго (? — 108 до Р.Х.). Свергнутый им правитель бежал на юг Корейского полуострова, заселенного корейскими племенами, не имевшими в то время централизированной государст-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Там же.

венности. Эта область называлась Чин или Чингук, и присутствие корейцев в ней достоверно фиксируется с III века до Р. Х. Эти племена часто вступали в конфликт с китайцами династии Хань, но не образовывали устойчивых племенных союзов или конфедераций вплоть до эпохи Самхан в самом начале II века до Р. Х. После того, как государство Чосон на севере распадается (конец династии Вимана), на юге создается новый очаг корейской государственности — государство Чин, не имевшее, однако, такого же уровня централизации, как Чосон. Позднее здесь возникло три племенных объединения — Пёнхан, Чинхан, Махан, а государство Чин вошло в Махан.

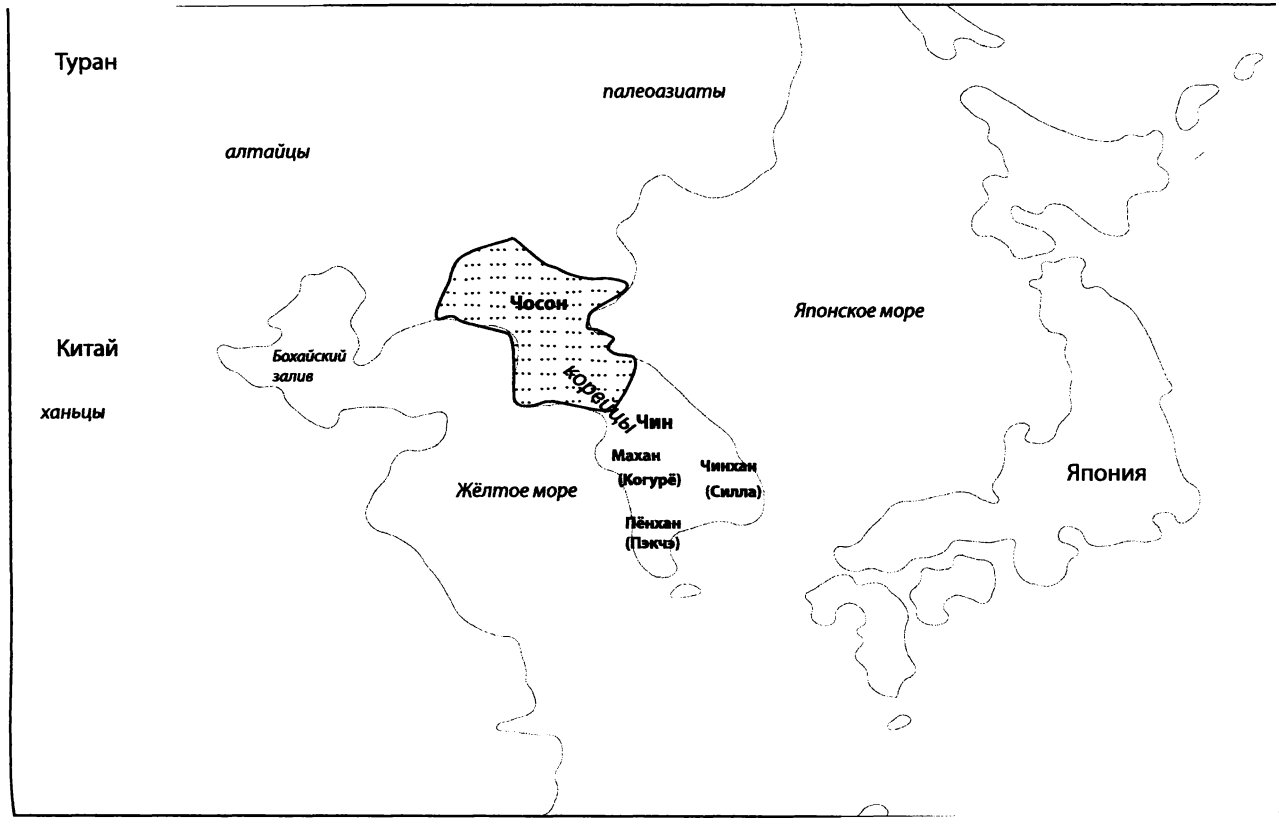
Таким образом, на юге Корейского полуострова в период, последующий за концом древнего северного государства Чосон, складывается другая модель государственности, основанная на конфедерации нескольких племен, что позднее положит начало трем корейским царствам — Когурё (на месте Махан), Силла (на территории Чинхан) и Пэкчэ (на территории Пёнхан).

Три царства

Со II века до Р.Х. к северу от Корейского полуострова, на территории современной Маньчжурии, в области, примыкавшей к территории государства Чосон, мы встречаем еще одно корейское государство Пуё. Это государство, так же как и Чосон, строилось вокруг воинственной наследственной аристократии, в обычаях которой можно увидеть следы влияния кочевых обществ Турана и с опорой на развитое земледелие. К востоку от Пуё обитали алтайцы сяньби (предки монголов), а к северу алтайцы илоу (предки маньчжуров). Это обусловливает культурное сходство этой северной части корейцев с алтайцами. Язык, на котором говорил народ Пуё, был близок к языку более древних корейцев Кочосона и более поздних корейцев юга.

Государство Пуё просуществовало до 494 года. Ранее от него отложилось государство Восточное Пуё (Тонбуё). Для всех корейских племен именно север считался наиболее священной территорией, поскольку в структуре корейского историала именно там располагались изначальные священные центры — пространство нисхождения небесной Кореи и ее богов-правителей на землю.

На самом Корейском полуострове, расположенном к югу от изначальной Кореи, постепенно сложилось три государства — Когурё, Пэкчэ и Силла. Ранее здесь жили корейские племена, находившиеся под властью китайской Империи Хань. С 57 года до Р.Х. на юго-востоке полуострова складывается первый очаг сопротивления китайцам и борьбы за независимость, что положило начало го-


Туран
палеоазиаты
алтайцы
Чосон
Японское море
Китай
Бохайский
залив
корейцы
ханьцы
Чин
Махан
(Когурё)
Чинхан
(Силла)
Япония
Жёлтое море
Пёнхан
(Пэкче)

сударству Саро (позднее Силла). Несколько позже, в 37 году до Р.Х., другой племенной союз корейцев также получает независимость и образует на востоке Корейского полуострова государство Когурё, вскоре ставшее самым крупным из корейских политий и распространившее свою власть на север полуострова. Позднее оно завоевало Пуё и провозгласило себя его наследником.

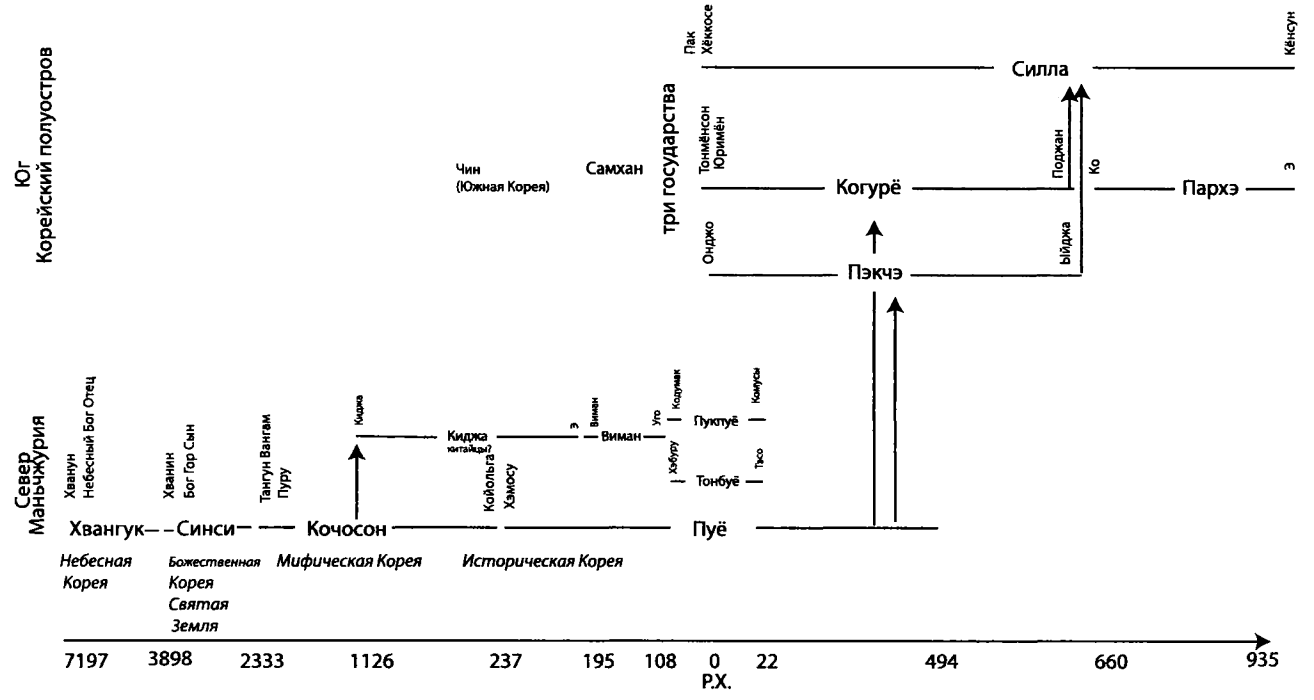
И наконец, в 18 году до Р.Х. два царевича из государства Когурё покоряют федерацию племен Махан и основывают на юго-западе третье корейское царство — Пэкчэ. В IV веке происходит расцвет этого государства, распространившего свою власть далеко на север — вплоть до Пхеньяна — и в свою очередь провозгласившего себя преемником Пуё.

Так, наряду с Пуё, находящимся на самом севере, появляются еще три независимые и довольно самостоятельные корейские политии.

На первом этапе три корейских государства ведут общую борьбу против династии Хань, которая, однако, оказывает решающее влияние на корейскую культуру. В обществе преобладает конфуцианство, и Китай рассматривается как непререкаемый образец для подражания и цивилизационный суверен. Корейская идентичность строится на сочетании двух факторов: *признании культурного превосходства Китая и отчаянной борьбы за политическую независимость от того же Китая*. Корейцы упорно настаивают на своей самобытности, а авторитет и верховенство китайского духа строго отделяют от политического вассалитета. Это во многом предопределяет саму корейскую идентичность: будучи частью китайского мира под влиянием имперского китайского Логоса (желтого Дракона-Диониса), корейцы претендуют на автономию и суверенитет внутри этой структуры.

Падение китайской династии Хань в начале III века по Р.Х. ведет к тому, что корейцы несколько отходят от конфуцианства и обращаются к буддизму, а также начинают все более настаивать на своей самобытной идентичности. Параллельно с этим начинается длительный период противостояния между собой трех царств, в ходе которого китайцы выступают уже не как общая угроза, а как тактический союзник одного или другого корейского царства в противостоянии с соседями.

В эпоху династии Тан в VII веке китайцы снова предпринимают попытку силой захватить Корею, но добиваются в этом успеха только тогда, когда идут на союз с государством Силла. Правители Силлы помогли китайцам разгромить армии Когурё и Пэкчэ, но усилив свое собственное могущество, они не оставили китайцам эти земли, а выбили их снова, объединив Корею под своей властью. Так Корейский полуостров оказался впервые объединенным под началом единой корейской династии, войдя в состав государства Силла. Такое положение дел сохранялось с 668 по 935 год.



Первая фаза корейского историала

Глава 2. Средневековая Корея

Корейский Логос Средневековья

В период трех царств и позднее в эпоху объединенного государства Силла корейский горизонт впитывает в себя цивилизационные структуры Китая. Как и в случае Китая, в основе корейской традиции лежит представление о балансе сакральных сил и идея священного правителя. Отсюда все базовые символы и фигуры китайской традиции. В значительной мере это было воспринято и корейцами. Формализацию китайского Логоса, его Ausdruck-стадию (по Л. Фробениусу)[1] мы видим в конфуцианстве, и, соответственно, конфуцианство стало важнейшей составляющей и корейского Логоса.

В сфере более детального развития парадоксальных измерений китайской традиции мы сталкиваемся с даосизмом, а позднее принесенный в Китай, а оттуда в Корею индийский и тибетский буддизм, сочетаясь с даосизмом, порождает еще одну версию той же духовной культуры. И снова Корея Средневековья в полной мере вбирает в свою культуру даосизм и китайскую версию буддизма.

Корейский буддизм, как и китайский, наследует исключительно традицию Махаяны. Основные пять школ корейского буддизма сложились в VII—VIII веках:

- Попсон, обобщающая школа Махаяны, основанная наставником Вонхё (617—686),
- Кеюль (традиция Виная, китайская школа Люй-цзун),
- Ёльбан (школа «Махапарнирвана-сутры», где эксплицитно утверждается учение об атмане, «я», как о Татхагатагарбхе, и подчеркивается эсхатологический характер современного цикла, когда заканчивается эпоха расцвета буддизма и наступают темные времена, требующие особого учения),
- Хваом, являющаяся ответвлением китайской школы Хуаянь с элементами йогачары и мадхьямики, а также учения Чистой Земли (Цзиньту и Тяньтая), основанная на метафизике Татхагатагарбхи и прежде всего на «Аватамсака-сутре»,
- Юсик (йогачара — китайская школа Фасян).

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

Самой распространенной была школа Хваом. Позднее широкое развитие получила школа буддизма «Чистой Земли» Чонтхо (китайская Цзинту —淨土) и собственно Чань (с IX века), в котором все наиболее парадоксальные черты собственно китайского буддизма, существенно переосмысленного в контексте даосизма, достигли своего высшего выражения. В Корее Чань-буддизм получил название Сон, что соответствовало корейскому прочтению иероглифа 禪.

В восьмом веке широко распространяются эсхатологические течения и нарастает почитание культа Будды грядущих времен Майтрейи. В начале X века представитель королевской семьи государства Силла Кунъе (857—918) объявил самого себя Майтрейей и основал недолговечное государство Ху-Кугурё или Тхэбон, просуществовавшее с 901 по 918 год.

Однако эти китайские слои накладывались на более глубинные структуры собственного корейского Dasein'a, которые предполагали в некоторых случаях параллельную герменевтику китайского наследия. Трехчастная структура сакрального космоса, воинственный характер общества и ряд элементов, свидетельствующих о влиянии туранской культуры[1], в сочетании с чисто корейской и довольно ранней историографической традицией и определенными практиками и представлениями традиции древнекорейского шаманизма — все это свидетельствует *о самобытности корейского горизонта*, сохраняющейся и даже укреплявшейся на всех этапах корейской истории, несмотря на китайский фактор. Если учесть, что специфика туранского Логоса заключается прежде всего в его подчеркнуто аполлонической ориентации, что было полностью унаследовано алтайской традицией, то мы можем увидеть в корейской цивилизации именно такое — туранское — толкование китайской традиции. С ноологической точки зрения, это означает, что уникальный китайский дионисизм — чистый дионисизм, — не склоняющийся ни к одному из двух противоположных полюсов, ни к Аполлону, ни к Кибеле, что и составляет уникальность собственно Логоса Желтого Дракона, у корейцев несколько нарушается, и центр тяжести *смещается в сторону Аполлона* и более жестких по сравнению с китайскими осей диурна. И это несмотря на следы матриархальных элементов, которые мы замечаем, в частности, в женском шаманизме и в образе Матери Гор (Сунмо или Даэмо). Это отличительная черта корейского Логоса — китайский желтый дионисизм здесь перетолкован в более туранском ключе. И именно это определяет структуру корейского историала: китайское влияние и китайский авторитет при-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

знается лишь с субтильными, но качественно важными поправками, корейский Dasein оставляет за собой право на суверенитет, а также на несколько более аполлоническую герменевтику основного корпуса китайской культуры и традиции.

Все это должно было потенциально наличествовать и на более ранних стадиях корейской истории (эпоха Чосон), но в средневековый период Трех Царств такая особенность становится эксплицитной и ярко выраженной. В диалоге с великой китайской цивилизацией корейцы выковывают свой собственный самобытный и суверенный Логос.

Корё

Вслед за эпохой Трех Царств, включая период объединенного государства Силла, наступает эпоха государства Корё. После того, как государство Силла ослабло в конце IX века, на его основании снова проявляются контуры трех политических полюсов, которые мы видели в трех племенных федерациях еще на раннем этапе и в Трех Царствах (Когурё, Силла и Пэкчэ). В этот период один из представителей правящего дома Силлы, Кунъе, объявивший себя буддой Майтрейей, основывает самостоятельное государство Ху-Когурё, где пытается построить общество на основе эсхатологических ожиданий и личной диктатуре. Таким образом, появляется еще одно политическое образование. И хотя режим Кунъе длится недолго, назначенный им царем своего государства Тхэбон Ван Гон, известный также как Тхэджо (877 — 943), после свержения и смерти Кунъе превращает это государство в мощную державу. Он меняет название на Корё — сокращение от названия государства Когурё (отсюда пошло современное название «Корея»).

Ван Гон начинает укреплять свою державу и захватывает Силлу, а затем и другие государства, появившиеся в результате распада Силлы. Так, Корейский полуостров снова объединяется под властью единоличного корейского властителя.

Государство Корё объявляет себя Империей, а правителя — Императором. Ряд правителей, следующих за Ван Гоном, реформируют право, делят Корею на административные провинции, упорядочивают законы. К XI веку Корё становится могущественным и процветающим государством.

После этого в Корё начинается период волнений, власть Императора слабнет, и на первые роли выдвигаются фигуры из военной аристократии. Это вызывает частые восстания и перевороты. В течение XII века сила Корё постепенно слабнет.

В 1231 году на Корё обрушивается первая волна монгольских завоеваний, и несмотря на то, что корейцы ожесточенно и упорно сопротивлялись монголам несколько десятилетий, в 1259 году им пришлось признать сюзеренитет монголов и утратить свою независимость. С правовой точки зрения в этот период Корея становится частью Монгольской Империи с центром в Китае и под властью династии Юань. Когда монгольская династия начинает в свою очередь ослабевать, и в Китае вспыхивает восстание Чжу Юаньчжана (1328 – 1398), основателя постмонгольской династии Мин, корейцы пользуются этим, и под началом правителя Конмина (1330 – 1374) снова стараются отвоевать свою независимость.

В эпоху Корё буддизм в Корее достигает своего высшего расцвета и становится фактически государственной религией, а буддистская община сангха оказывается интегрированной в государственную систему под началом монарха. Буддистская иерархия отныне стала частью системы корейских чиновников.

В этот же период корейские буддисты составляют свод древних сведений о Корее «Самгук юса»[1], где описывается вся структура корейского историала, включая древнейшие мифологические эпохи. Главную роль в создании этого свода играет буддистский монах Ирён (1206 – 1289). Именно в этом сборнике содержатся первые письменные сведения о Чосоне и Тангуне. Таким образом, эпоху Корё можно рассматривать как завершающий этап полноценного оформления корейского Логоса, в значительной мере начатый в период Трех Царств и объединенной Силлы.

Чосон: конфуцианство и достоинство

В конце 1370-х годов в государстве Корё на первый план выдвигается успешный полководец, показавший свое мужество и ум в борьбе с монголами (некоторые историки считают его инициатором восстания «Красных повязок» против династии Юань, что привело к ее свержению и установлению династии Мин) Ли Сонге (1335 – 1408). Постепенно он захватывает власть в Корё, пользуясь слабостью Императора. В конце концов, он сам занимает трон и провозглашает новую династию — Ли. При этом в духе культуры Корё, где древним эпохам Кореи и корейской идентичности уделялось самое пристальное внимание, Ли Сонге переименовывает государство в Чосон. Это название было выбрано для того, чтобы показать связь корейского историала с тем периодом, который считался для корейцев парадиг-

[1] *Ilyon.* Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea. Yonsei University Press: Seoul, Korea, 2006.

мальным и сакральным. В этом как раз и проявилось — на сей раз на уровне политики — стремление корейцев обосновать свою самостоятельность и независимость. Обращение к государству Чосон и возрождение его имени было броском корейцев к вневременному образцу, к той сущностной трехчастной вселенной, которая и была дана в корейской традиции одновременно и как рассказ о древнейших этапах и истоках корейского народа, и как духовная карта бытия, полностью открытая духовидцам, жрецам и шаманам, а также корейскими мистикам, интерпретировавшим китайскую традицию в корейской оптике.

Таким образом, государство Чосон династии Ли снова обращается к истокам, эсхатологически замыкая древность и современность. Здесь можно вспомнить, что у истоков Корё мы видим именно Тхэбон, основанное правителем, считавшим себя Буддой будущего века — Майтрейей. Однако Чосон династии Ли опирается не столько на буддизм, которому покровительствовали владыки монгольской династии Юань, сколько на конфуцианство, двигаясь параллельно культурной реставрации в самом Китае, проводимой династией Мин, к чему Ли Сонге был идейно близок. Показательно, что переименование Корё в Чосон было полностью одобрено и китайцами Мин.

Сам Ли Сонге был буддистом и имел буддистского наставника, Мухака (1327 — 1405). Но это не стало препятствием для того, чтобы он заложил основу политики повышения роли конфуцианства в Корее, что привело к ослаблению буддизма и постепенному превращению его из государственной религии в одну из множества религиозных сект.

При Ли Сонге столицей Чосона становится Сеул (сегодня столица Южной Кореи).

В эпоху Чосон, которая фактически длится до Нового времени (вплоть до начала XX чека), Корея продолжает укреплять и отстаивать свою идентичность, тонко балансируя между китайской цивилизацией, частью которой она является, и собственной идентичностью. Показательно, что в XV веке при четвертом царе Чосона Сенджоне (1397 — 1450) создается особый корейский слоговой алфавит хангыль, отражающий язык корейского простонародья. Аристократия же продолжает пользоваться китайскими иероглифами.

При Сенджоне Чосон укрепляет свои позиции и на севере, добившись установления контроля над чжурчжэнями. В этот период Япония номинально признает свою «зависимость» от Кореи подобно тому, как сама Корея поступает в отношении Китая. Но в обоих случая речь идет о форме геополитического и цивилизационного этикета, а не о прямом политическом контроле. Здесь важно, что Япония

признает определенное *старшинство* Кореи в деле освоения основ китайской цивилизации. При этом корейский Логос в не меньшей степени, нежели Логос японский, настаивает на своей автономии и независимости, то есть на цивилизационной субъектности в отношении Китая, что, однако, в духе конфуцианской этики выражается не в агрессивном неприятии, но в вежливом и упорном подчеркивании самодостаточности и цивилизационного достоинства. Жесты признания старшинства другого и даже «зависимости» не означают покорности и раболепия. Это форма уважения и признания цивилизационных заслуг и достоинств, что только укрепляет (а отнюдь не ослабляет) субъектность того, кто готов к таким конфуцианским жестам.

Однако это не отменяет частых вторжений в Корею японских пиратов, которые становятся особенно интенсивными в конце XVI века. В 1592 – 1598 годах между Кореей и Японией разразилась полноценная война, получившая название Имджинской или Семилетней. Это существенно ослабило Корею, хотя корейские войска вместе с армией Цин смогли отбросить японцев обратно в море.

Если отношения Чосон с династией Мин были в целом традиционно дружественные, то новая маньчжурская династия Цин была настроена к Корее весьма агрессивно, предприняв ряд вторжений в XVII веке, что завершилось поражением Чосон и превращением его в данника Китая.

Все эти факторы заставили Чосон в последние века своей истории перейти к политике закрытости, поскольку со всех сторон Корея была окружена довольно враждебными силами. Это еще больше заставило корейцев сосредоточиться на своей идентичности, что, впрочем, было отличительной чертой их культуры на всех этапах.

Корейская религия

Когда в 1864 году умер последний царь династии Ли Чхольджон (1831 – 1864), не оставив наследника, к власти пришел его дальний родственник Коджон (1852 – 1919).

В этот период перед Кореей ставится историческая дилемма: либо открыться окружающему миру, что прежде всего выражалось в принятии многочисленных влияний, идущих с Запада, а на региональном уровне сблизиться с Японией, становящейся на глазах гегемоном в Восточной Азии, либо по-прежнему оставаться в изоляции, сохраняя свою самобытность. Так, в Чосон как раз в период правления Коджона формируются два лагеря: западников и националистов.

Если западники опирались на миссионерские центры, откуда в Корее активно распространялось и католичество («западное учение»), то сторонники *корейского пути* сосредоточились на построении особой религиозной философии, получившей название Тонхак («восточное учение»). «Восточное учение» было основано на неоконфуцианских идеях, но объединенных со структурами реставрируемой древней корейской религии. Ее создателем был Чхве Че-у (1824—1864), получивший откровение на горе Гуми[1]. Там ему явилось божество Кореи — небесный Отец Сандже. Он передал Чхве Че-у некий сакральный талисман йеонджу, с помощью которого тот исцелял больных.

Учение Чхве Че-у имело эсхатологическую направленность. Так, он сформулировал теорию циклов (чеонджеон), согласно которой каждый период мира длится около 5000 лет. Учение Тонхак строилось на том, что в настоящее время этот цикл подходит к концу, и за ним наступает новый мир, построенный по иным принципам. В этой эсхатологии принципиальным фактором выступала верность корейским корням и богу Ханульниму. В буддистском контексте это было созвучно эсхатологическому учению школы Ёльбан, основанной на «Нирвана сутре» и онтологии Татхагатагарбхи.

Чхве Че-у стал распространять корейскую веру, соединяя в своих проповедях традиционные для корейцев ценности и мотивы с призывами к возврату к корейским истокам, что мобилизовало широкие слои населения. В политическом смысле это было направлено против партии западников, которые укреплялись при регенте молодого правителя Коджона, его отца Ли Хаына (1820—1898). Противостояние корейских патриотов и западников из аристократии позднего Чосона привело к крестьянским восстаниям 1862 года, которые вспыхнули в Корее в провинции Кёнсандо и были жестоко подавлены властью. Сам Чхве Че-у был схвачен и казнен, став мучеником нового религиозного учения.

Тонхак стало религиозно-политической доктриной, ставящей во главу угла корейскую идентичность и веру в корейское небесное божество. Вся метафизика корейского историала получала здесь законченное и емкое воплощение. При этом в политическом смысле члены движения Тонхак призывали не только к противостоянию западным влияниям и, позднее, японской оккупации, но и к социальной справедливости и построению общества на этической основе.

В 1894 году вспыхнуло еще одно крестьянское восстание, во главе которого стояли сторонники религии Тонхака под началом пре-

[1] *Beirne P.* Su-Un and His World of Symbols: The Founder of Korea's First Indigenous Religion. Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2009.

емника Чхве Че-у — Чхве Сихьеона (1827 — 1898). Оно также было жестоко подавлено, а его вожди казнены. Тем не менее и это не остановило распространение корейской веры.

Третий руководитель Тонхака Сон Бён-хи (1861 — 1922) существенно реформировал религию и закрепил за ней новое название: Чхондогё. Он несколько смягчил социальную направленность движения и отказался от призывов борьбы против японских властей. Вместе с тем он развил антропологию Чхондогё, подчеркивая — вполне в духе китайской традиции: в человеке нет ничего, кроме Божества, но в Божестве есть нечто, намного большее, чем в человеке. Это создавало особое измерение экстатической экзальтации Dasein'a, поскольку обращало корейцев к экзистенциальному срезу их существования, не откладывая процесс просветления и пробуждения на долгую цепочку процедур, достижений и этапов. В этом можно легко увидеть влияние традиции Чань (корейское Сон) и китайского даосизма.

В эпоху японской оккупации сторонники учения Чхондогё подвергались репрессиям, поскольку эта религия культивировала корейскую идентичность, содействуя консолидации народа и их сплоченности в деле восстановления суверенитета и государственности.

Показательно, что основанное на идеях Чхондогё политическое движение «Партия молодых друзей религии небесного пути» (Чхондогё-чхонъуданъ) является официально разрешенной в коммунистической Северной Корее, а число сторонников этой религии в Северной Корее около 3 000 000, что почти в два раза больше, чем в Южной Корее. Таким образом, корейская религия и основанные на ней политические движения можно рассматривать как радикализированную и эсхатологически заостренную версию корейской идентичности применительно к драматическим условиям конца XIX века, а также к веку XX и отчасти XXI, поскольку «восточный путь» является корейским ответом на вызов вестернизации и колонизации, что стало постоянным вызовом корейскому обществу, начиная с последних этапов династии Чосон.

Глава 3. Корея против Кореи

Японская оккупация и две Кореи

В 1894 году последний правитель государства Чосон Коджон объявил о создании «Великой империи Хан», попытавшись придать своей державе статус, сопоставимый с Китаем. На этом завершилась эпоха Чосон. Но провозглашенная Корейская Империя существовала лишь номинально, и сам Коджон полностью утратил власть, которая по окончании Японо-китайской войны в 1895 году оказалась, по сути, в руках японцев. В 1897 году Коджон еще раз попробовал провозгласить наступление «новой имперской эры», но это никем не было воспринято всерьез.

После Русско-японской войны Корея полностью утратила даже видимость независимости и была провозглашена протекторатом Японии, а в 1910 году официально аннексирована Японией, оставаясь до 1945 японской колонией.

В этот период Чхондогё и другие формы национальной корейской идеологии выполняли роль революционных структур, сплачивавших корейцев в их стремлении к восстановлению независимости. Вместе с тем в корейском обществе в это время распространяются и другие политические идеи, заимствованные из западной цивилизации. Так, становится популярным марксизм, который хорошо сочетается с корейской (в частности, буддистской) эсхатологией. Западные миссионеры наряду с католичеством и протестантизмом распространяют идеи либерализма и демократии. Кроме того, корейцы подчас копируют и европейский национализм, а его концептуальные отличия от традиционных форм корейской идентичности не принимаются во внимание.

В период Второй мировой войны Корея оказывается в зоне скрещивания интересов трех геополитических лагерей — СССР, США и их союзников, и Японии, чьей колонией Корея является. После поражения японцев север освобожденного от них Корейского полуострова оказывается под советским контролем, а юг — под американским. Граница проходит по 38-й параллели. Это предопределяет будущее Кореи: на севере широко распространяется коммунистическая идеология, на юге — либерально-капиталистическая. Так

как освобождение Кореи приходит извне, то, по сути, на первых этапах японская оккупация сменяется советской и американской, разделив страну на две половины по условному признаку. Однако следует обратить внимание на то, что границы Северной Кореи приблизительно соответствуют территории древнего сакрального царства Чосон (Кочосон), тогда как территория Южной Кореи соотносится с местонахождением трех племенных союзов Самханы или Трех Царств. *Духовный центр «вечной Кореи» находится в Пхеньяне.* Пхеньян же стал столицей Северной Кореи, тогда как столицей Южной — Сеул.

Однако в обоих случаях корейцам и социалистического севера, и капиталистического юга приходится отныне выражать свою идентичность в идеологических моделях тех держав, которым Корея была обязана своим освобождением от японцев. Следовательно, вполне корректно назвать такую ситуацию «идеологической оккупацией». Северная Корея оказалась под доминацией второй политической теории, а Южная Корея — первой политической теории. Так как Япония представляла собой японскую версию третьей политической теории, будучи союзницей европейских стран Оси, где третья политическая теория преобладала, то она была криминализирована и, соответственно, вынесена за скобки[1].

С 1945 по 1948 год Корейский полуостров находится под прямой властью СССР и США, но к 1948 году в обеих частях начали готовиться к провозглашению независимости.

В Южной Корее в 1948 году при поддержке американцев пришел к власти президент Ли Сын Ман (1875 — 1965), до этого в период японской оккупации бывший главой Правительства Кореи в изгнании. Ли Сын Ман был типичным корейским западником, тесно связанным с США. По вероисповеданию он был протестантом, что еще более укрепляло его связи с англосаксонским миром и либерализмом (первая политическая теория). Несмотря на свой либерализм (в 1951 году он создал и возглавил Либеральную партию), Ли Сын Ман оказался правителем диктаторского стиля, обвиняя любых своих противников в «коммунизме» и подвергая их репрессиям, пыткам и убийствам.

Во главе Северной Кореи СССР поставил марксиста, одного из лидеров Коммунистической партии Кореи Ким Ир Сена (1912 — 1994), бывшего ярким предводителем корейского партизанского движения в Маньчжурии и кадровым советским военным. На первых этапах он был назначен помощником военного коменданта

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Пхеньяна, а позднее естественным образом выдвинулся на роль главы северокорейского государства.

Война 38-й параллели

В 1950 году между двумя режимами Корейского полуострова вспыхивает гражданская война, которая длится три года и окончательно закрепляет границы и политические системы двух государств — Северной и Южной Кореи. Каждое государство выдвигает претензии на то, что именно оно является выразителем воли всего корейского народа. Однако в обоих случаях доминирующие идеологии являются проекциями западноевропейского общества и глубоко чужды корейской идентичности. Точнее было бы сказать, что ни один из двух центров не имеет достаточных оснований для того, чтобы объединить корейский народ под интегральной идеей. Поэтому часто Корейская война представляется как геополитическое столкновение двух сил, внешних по отношению к Корее — континентальной державы СССР (в союзе с маоистским Китаем) и атлантистской державы США (в союзе со странами капиталистического Запада)[1]. Корея же выступает как плацдарм в этом столкновении двух глобальных могуществ, геополитически воплощающих в себе первую (США) и вторую (СССР) политические теории[2].

В июне 1950 года после обсуждения главы Северной Кореи Ким Ир Сена со Сталиным плана ведения боевых действий, северокорейские войска переходят 38-ю параллель и успешно наступают на юг. Довольно скоро они берут Сеул, откуда Ли Сын Ман вынужден бежать. Почти вся территория Южной Кореи оказывается в руках коммунистов.

На этом этапе в войну включается армия США, с поддержкой которой южно-корейские войска переходят в контрнаступление и выбивают северокорейцев за 38-ю параллель. Далее следует наступление на север, и в руках южнокорейцев оказывается на сей раз Пхеньян. Видя, что коммунистические силы терпят крах, в войну вступают СССР и Китай, которые помогают Ким Ир Сену отбить нападение, освободить Пхеньян и снова восстановить границу по 38-й параллели.

Таким образом, потеряв сотни тысяч людей и пролив моря крови, в целом ситуация вернулась к своим начальным позициям. В 1953 году был подписан мирный договор, закрепляющий статус-кво. Однако власти Южной Кореи уклонились от этого подписания,

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[2] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

поэтому с юридической точки зрения между двумя странами (режимами) по-прежнему «идет война».

В 1958 году на территории Южной Кореи США разместили ядерное оружие, а после долгих исследований Северная Корея в 2005 году заявила, что самостоятельно изготовила ядерное оружие в целях защиты от возможной агрессии со стороны Сеула и США.

Чучхэ

Если в Южной Корее под давлением Запада установился режим либеральный диктатуры, сохранившийся в целом, несмотря на свержение в 1960 году Ли Сын Мана в ходе Апрельской революции, и идеология Южной Кореи полностью повторяет с небольшими корректциями западные либерально-демократические модели, то в Северной Корее (КНДР) коммунистическая идеология подверглась очень глубокому переосмыслению в чисто корейском духе. И в этом проявилась личность северокорейского руководителя Ким Ир Сена.

Ким Ир Сен разработал особую теорию, которую принято называть идеологией чучхэ (дословно «хозяин самого себя»). Это сложный индуистский и буддистский термин, который может означать также и принцип «алая-виджнана», то есть «корневое сознание», «глубинное сознание самого себя», которое есть основа воспринимаемого нами мира как «действительного». *Тот, кто понимает, что для контроля над миром необходим контроль над своей глубинной сущностью, тот стоит на позициях философии чучхэ.* Но в данном случае, как и в индуистской концепции «сварадж», примененной к политике деколонизации, чучхэ обращается не к индивидуальному субъекту, а к коллективному, где носителем «корневого сознания» выступает все общество. В случае чучхэ этой интегральной единицей сознания является *корейский народ*, объединенный по ту сторону сословий, каст и других индивидуализирующих отличий.

Такое прочтение коммунизма можно считать корейской версией «национал-большевизма»[1], но только в отличие от русской и германской версий этого идейного направления, Ким Ир Сен довел эту идею до логического конца и воплотил на практике. Ким Ир Сен пересмотрел с позиций чучхэ историю советского коммунизма, где в отличие от классического марксизма произошло два фундаментальных сдвига в сторону русской идентичности — ленинская мысль о возможности осуществления пролетарской революции в одной отдельно взятой (причем на деле и не индустриальной) стране, и ста-

[1] *Дугин А.Г.* Русская вещь: В 2 т. М.: Арктогея-Центр, 2000.

линская мысль о том, что на основе такой революции в отдельной же стране можно построить социализм. Однако в СССР оба принципиальных отступления от марксизма вообще никак не осмыслялись, будучи выданы за «ортодоксию». Ким Ир Сен со своей (корейской) дистанции увидел все их принципиальное значение и придал этой «национализации» марксизма теоретический характер.

С другой стороны, для аграрной Кореи был близок пример маоизма, который вслед за ленинизмом и сталинизмом, утверждавшими национальные толкования марксизма, сделал еще шаг и объявил крестьянство «революционным классом». Ким Ир Сен принимает и этот тезис и кладет все три принципиальных момента в основу собственного оригинального толкования коммунизма.

Кроме того, чучхэ включает собственно корейскую идентичность и отчасти ее религиозное выражение (Чхондогё) в общий синтез понимания общества, что еще более конкретизирует коммунизм. *Корейский коммунизм (чучхэ) — это экзальтация корейского Dasein'а в его сакральной эссенции*, призыв стать всех корейцев господами своих корней, где и формируются истоки восприятия окружающего мира. Таким образом, изменяя свое сознание, делая его более корейским и более интегральным, более всеобщим (всекорейским), народ проецирует вовне совершенную картину лучшего мира. Здесь снова мы встречаемся с эсхатологической темой «грядущего мира», которую мы видели в государстве Тхэбон, в буддизме школы Ёльбан или в мистике Чхве Че-у и его учении о циклах. *Северная Корея с помощью социально-политической и военно-экономической магии чучхэ превращается в парадигмальное государство Чосон, в котором божественное измерение становится наглядным, а плотные формы — прозрачными.* Соответственно, на первый план выходит гештальт сакрального властителя — Тангуна, атемпоральный архетип корейской царственной субъектности. На эту функциональную роль органично претендует сам Ким Ир Сен, создатель нового государства и учения чучхэ. При этом само имя Ким Ир Сена, где фамильная часть «Ким» сопрягается с выражением «Восходящее Солнце», «Ир Сен», 일성, что было условным позывным Ким Сон Чжу (так звали изначально Ким Ир Сена в эпоху партизанской деятельности), в свою очередь, указывает на Небо и божественность той миссии, которую его носитель призван исполнить в структуре корейского историала. «Культ личности» в этом контексте является не искусственным дополнением к общей теории чучхэ, но ее естественной составляющей, поскольку Великий Вождь «Восходящее Солнце» и есть *корейский субъект*, поклонение которому есть в конечном счете не что иное, как поклонение корейца самому себе,

своему сакральному центру. Отсюда логично вытекает тезис о том, что Ким Ир Сен является *вечным* правителем КНДР, остающимся у власти и после своей смерти. Снова в этом мы видим архетип Тангуна.

В этом ключе следует интерпретировать и династическую форму передачи власти от Ким Ир Сена к своему сыну Ким Чен Иру (1942—2011) и от него к современному руководителю Северной Кореи Ким Чен Ыну. Это — династия сакральных Императоров, владеющих священным центром «вечной Кореи» — Пхеньяном, городом, основанным спустившимся с небес божеством Хвануном.

Южная Корея

В Южной Корее принято насчитывать Шесть Республик, то есть периодов, отличающихся от предыдущих стилем правления. Все они строились на либерально-капиталистической идеологии и антикоммунизме, отражая основные установки американской политики. Если КНДР освободилась от прямого идеологического контроля и СССР, и Китая, умело воспользовавшись советско-китайскими противоречиями, то Южная Корея в этом смысле оказалась в худшем положении.

Первая Республика представляла собой либеральную диктатуру Ли Сын Мана, свергнутого в 1960 году. Вторая Республика длилась меньше года. Она была также свергнута в ходе военного переворота, устроенного с опорой на США. В результате к власти пришла военная хунта, а Третья Республика лишь придала лидеру хунты Пак Чжон Хи (1917—1979) легальный статус. Во время Вьетнамской войны (1965—1973) режим Пак Чжон Хи оказывал всяческую поддержку США. Во внутренней политике для подавления протестов и оппозиции применялись те же террористические методы, что и при Ли Сын Мане. Тот же Пак Чжон Хи в 1972 году провозгласил Четвертую Республику, в конституции которой власть президента еще более усиливалась. Это стало основанием для новой волны террора и репрессий.

В конце концов Пак Чжон Хи был убит директором Центрального разведывательного управления Южной Кореи Ким Джэ Гю (1926—1980), который объяснил свой поступок тем, что Пак Чжон Хи якобы мешал демократии. Убийцу позднее судили и казнили.

На смену Пак Чжон Хи пришел его ближайший соратник Чон Ду Хван, так же как и предыдущий правитель глубоко интегрированный в структуры американской разведки. Чон Ду Хван, как и все предыдущие лидеры, правил страной в режиме либеральной диктатуры,

но размах репрессий при нем несколько сократился. В 1988 году Чон Ду Хван передал власть Ро Дэ У, с чего принято вести отсчет Шестой Республики, которая длится до настоящего времени.

В период правления Чон Ду Хвана в Южной Корее коррупция достигла колоссальных пропорций, что, в конце концов, привело к его отставке. В 1996 году он был осужден за коррупцию, что стало основанием для вынесения приговора о смертной казни с учетом объемов коррупционных сделок. Также за коррупцию был осужден и Ро Дэ У. Позднее оба они были помилованы.

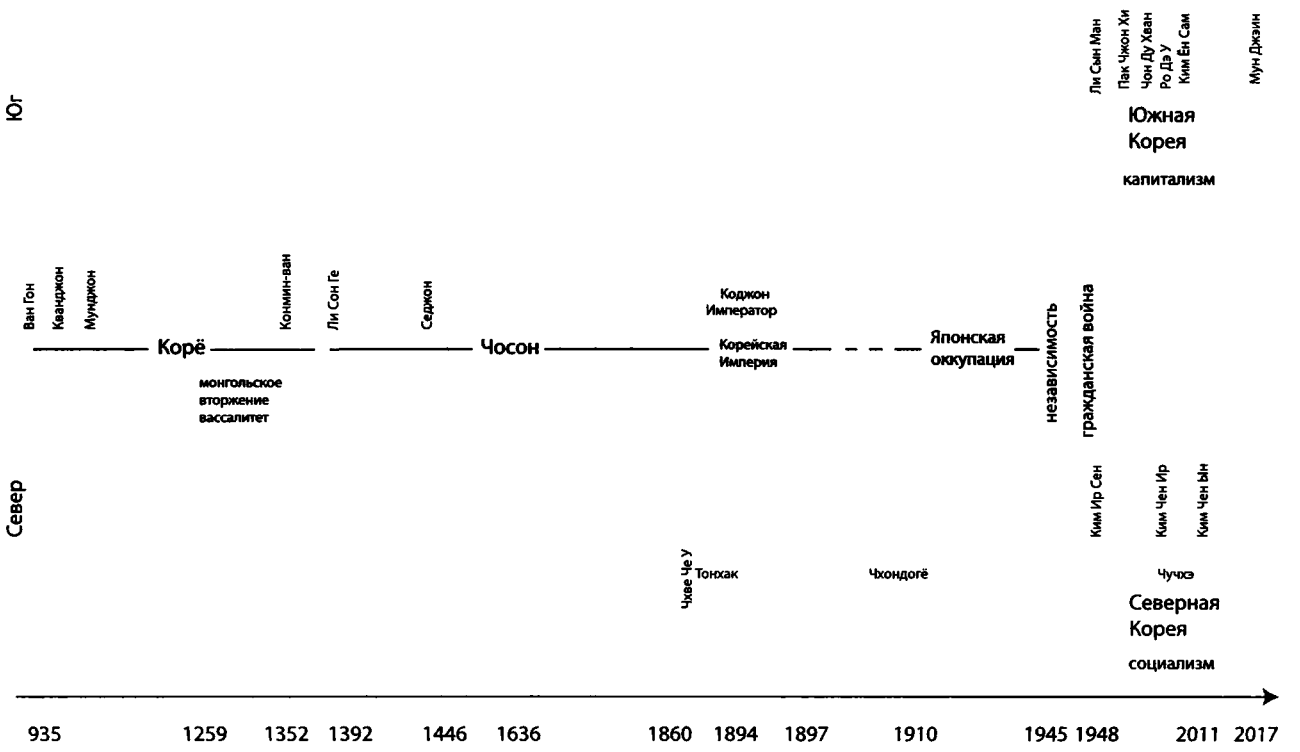
При следующем Президенте Ким Ён Саме (1927—2015) состоялся постепенный переход от диктаторского стиля правления к более мягкому и демократическому. При нем была проделана попытка начать борьбу с коррупцией, но и сам он был вскоре заподозрен в лоббировании. Несколько более удачными были попытки, предпринятые в этом направлении следующим Президентом Ким Дэ Чжуном (1924—2009), который вместе с тем начал политику сближения с КНДР, что нашло широкую поддержку в южно-корейском обществе, ранее вообще не имевшем возможности высказать свое мнение в условиях жесткой проамериканской либеральной диктатуры.

Однако коррупционные скандалы и репрессивные методы в отношении оппозиции не прекратились с Ким Дэ Чжуном, и вся цепочка вплоть до новых судов и новых приговоров бывшим главам Южной Кореи продолжилась и в отношении последующих правителей. Так, 11-й президент Республики Корея, которым стала дочь диктатора Пак Чжон Хи Пак Кын Хе, в 2017 году был подвергнут импичменту, снят с должности и в марте 2017 года арестован по обвинению во взяточничестве, использовании служебного положения и разглашении секретной информации.

Чучхэ или коррупция?

Если сравнить между собой две Кореи с точки зрения сохранения идентичности, то мы можем сделать несколько заключений.

Идеи чучхэ представляют собой не просто реинтерпретацию коммунизма (вторая политическая теория) в контексте корейского общества, но особую эсхатологически заостренную версию корейской идентичности, лишь использующей коммунизм как способ выражения. В этом Северная Корея качественно отличается от Южной. В Южной Корее также корейское начало ищет своего выражения сквозь навязанные Западом культурные рамки и интерпретирует в своем ключе различные западные институты, технологии и ценности. Однако если чучхэ экзальтирует корейское начало, то



Вторая фаза корейского историала

южно-корейский либерализм его размываем и рассеивает. Вестернизация южно-корейского общества достигла более глубоких уровней социального сознания, качественно трансформируя сам корейский Dasein. Этому способствует и распространение протестантских версий христианства, и индивидуализм (совершенно чуждый корейской и дальневосточной, «желтой») цивилизации в целом, и консумеризм, и постмодернистская культура, которая при всей оригинальности южно-корейского искусства разлагает семантическую ткань корейской структуры. Конечно, под слоем модернизации и в Южной Корее мы при желании можем обнаружить скрытое там собственно корейское начало, но в отличие от Северной Кореи, где это начало эксплицитно и даже эксцессивно, в Южной Корее оно имплицитно, спрятано и подчас чрезвычайно размыто.

Следует отдельно обратить внимание на некоторые аспекты южно-корейского искусства, в частности на кинематограф. Здесь у целого ряда южно-корейских режиссеров — в частности, у Ким Ки Дука — мы видим глубокое внимание к корейской традиции, к особому корейскому Daasein'у и структурам бессознательного. Однако в целом южно-корейский постмодерн, как и в случае постмодерна японского, показывает картину расколотого корейского сознания, вырванного из матрицы традиции, из своего сакрального историала и насильно вброшенного в западные структуры, глубинно чуждые корейской цивилизации и ее Логосу.

Таким образом, современный дуализм двух Корей отражает не просто случайное последствие столкновения великих мировых держав в их геополитической дуэли, но и собственно *корейскую диалектику*, где истинный центр корейского горизонта находится на севере, а юг представляет собой разрозненное и дисперсное поле, не способное ни к консолидации, ни к пробуждению. Пхеньян облекает в форму чучхэ живую интуицию корейского космоса в его интеллектуальных корнях. Сеул представляет собой лишь центр колониальной зоны, где глубинный дух корейского народа вынужден искать не прямых путей для своей реализации, обходя завалы западничества, коррупции, либеральной диктатуры и археомодерна[1].

[1] *Дугин А.Г.* Археомодерн.

Глава 4. Буддизм в Корее

Китай и традиция Хваом

Буддизм в Корее распространялся из Китая, и это предопределило его структуру. Это принципиально отличает Корею от стран Индокитая, где буддизм распространялся и на ранних, и на поздних этапах непосредственно из Индии. Географическая близость Кореи к Китаю ставила ее в более выгодное положение и в отношении Японии, где буддизм подчас распространялся через Корею, хотя постепенно японские школы наладили прямые связи с Китаем.

Тот факт, что в Корее распространялись китайские версии буддизма, объясняет доминацию в Корее Махаяны и ее наиболее радикальных версий Татхагатагарбхи и Ваджраяны, а также тех течений, где буддизм неразрывно сливается с даосизмом — прежде всего школы Чань.

География распространения буддистских учений в Корее следовала вектору север — юг. Соответственно, первым было государство Когурё, затем Пэкчэ и, наконец, Силла.

Первые этапы приходятся на IV век по Р.Х. В самом Китае именно в это время — в IV веке — буддизм, распространявшийся там и ранее, резко меняет свой статус и становится весомым фактором в общей культуре Китая. В этом столетии складываются самостоятельные китайские школы, в основе которых глубокая переработка индийских течений в китайском ключе. В этом качестве почти в то же самое время эти китайские школы проникают и в Корею.

Один из самых знаменитых правителей Силлы царь Джинхеунг (526 — 576) активно покровительствовал буддизму, считая его религией, способной объединить корейцев и интегрировать их в единую Империю. Позднее, во второй половине VII века, когда Силла объединила основные территории Корейского полуострова, в этом государстве и другие правители покровительствовали этой религии, что способствовало ее укоренению. Тогда же в Силле окончательно оформились самостоятельные корейские школы буддизма, продолжающие китайские образцы.

Первыми школами буддизма в Корее были Ёльбан (основанная на изучении Нирвана-сутры и, соответственно, на учении Татхагата-

гарбхи), Кеюль или Юль-чон (корейская ветвь китайской традиции Люй-дзун, определяющей правила монашеской этики и дисциплины), Синин («школа истинных мантр», основанная в Китае индийским миссионером Ваджрабодхи и близкая к Ваджраяне[1]), Чонджи (саутрантика) и т.д.

Укреплению и распространению буддизма в Силле способствовал монах Чачанг (590—658), основавший в 646 году в Пусане (Южная Корея) знаменитый буддистский храм Тонгдоса. От китайских буддистов он получил титул «таегукса», дословно — «Великий Благородный Жрец». Чачанг считается одним из основателей корейского буддизма.

Самым известным буддистским наставником раннего периода в Корее признается Вонхё (617—686), который жил как раз во время превращения Силлы в Империю. Он стал последователем Махаяны, сочетая сразу несколько течений — ориентированное на Будду Амитабху «Учение Чистой Земли» (по-корейски Чхонтэ) с центральной практикой повторения его имени (йеомбуль), йогачару (по-корейски — Юсик) и Татхагатагарбху (китайские школы Хуань, Тяньтай и т.д.). Вонхё основал собственно корейскую школу, построенную на синтезе нескольких линий китайской Махаяны. Его школа получила название Попсон (другие название «Хэдонг» — дословно «Корейская школа» или Джунгдо — дословно «Средний Путь»). Вонхё ставил в центре внимания формулу «че йонг» — дословно «сущность — функция», подчеркивающую недуальность истинной природы бытия и видимых проявленных форм. Другим излюбленным термином Вонхё был «тонгбулгьё» — «взаимопроникающий буддизм», подчеркивающий диалектический ракурс взаимосвязи принципа и его проявлений.

Еще один великий корейский учитель Ыйсанг (625—702) был другом Вонхё. Корейское предание гласит, что однажды оба отправились в Китай за получением знаний об истинах буддизма. Во время ночевки Вонхё проснулся от жажды и выпил воды из какого-то сосуда. Утром, проснувшись, он увидел, что это было череп. После этого он осознал, что истоком спасения и иллюзии является человеческое сознание, и обретя эту недуальную истину, он вернулся в Корею, тогда как его спутник Ыйсанг продолжил путь в Китай в одиночестве и стал там учеником патриархов буддистской школы Хуаянь Фацзана и Чжияна. Вернувшись в Корею в 671 году, Ыйсанг основал школу Хваом, которая стала со временем главной формой корейского буддизма. Школа Хваом доминировала в Корее до кон-

[1] *Payne R.K.* (ed.) Tantric Buddhism in East Asia. Boston: Wisdom Publications, 2006.

ца XIV века. Школа Хваом была прямым продолжением китайской школы Хуаянь, но с многочисленными элементами собственно корейской культуры.

Школа Сон: мгновение истины

В VI—VII веках в Китае проходит бурное становление школы Чань-буддизма, являющегося вершиной китайского *внутреннего буддизма*. Практически в то же время эта традиция приходит в Корею, где получает название школы «Сон» (иероглиф 禪 — по-китайски читается «чань», по-корейски «сон», по-японски — «дзэн»). Термины «дхьяна», «чань», «сон» и «дзэн» являются синонимами[1], но именно китайская версия Махаяны, обращенной к Татхагатагарбхе и Ваджраяне в сочетании с китайским даосизмом и придала этому буддистскому направлению его уникальную идентичность.

В Корею Чань-буддизм принес мастер Помнанг (V век), получивший посвящение от четвертого патриарха Чань китайца Даосиня (580—651). От Помнанга и от других корейцев, учившихся в Китае (в частности, от последователя Помнанга Синхэнгу (704—779), также посещавшего Китай), берут свое начало девять школ Сон. Причем восемь из них возводят свое происхождение к китайскому наставнику Ма-дзу Даойи (709—788), считавшемуся третьим патриархом Южной школы Чань и одним из главных авторитетов этой традиции.

Одним из первых мастеров школы Сон был также корейский царевич Ким Гьё-гак (696—794), удалившийся в священные горы Китая Цзюхуашань и посвятивший всю жизнь религиозной практике Чань. Корейская традиция считает его воплощением бодхисаттвы Кшитигарбха[2], который в дальневосточном буддизме считается «наместником Будды на земле» вплоть до конца цикла, когда ему предстоит борьба с силами ада и победа над ними — накануне прихода Будды будущего века — Майтрейи.

Постепенно школа Сон интегрирует в себя более раннюю и чисто корейскую школу Хваом, преобладавшую на прежнем этапе. Этому во многом способствует деятельность крупного буддистского наставника Гьюнньео (923—973), который теоретически обосновывает единство корейской Махаяны — как в версии Вонхё и Ыйсанг, так и в версии Сон.

Так, Сон выходит на первый план среди других течений корейского буддизма. Важнейшую роль в этом сыграл Почо Чинуль (1158—

---

[1] Иероглиф 禪 читается «чань» в китайском и «дзэн» в японском.

[2] Кшитигарбха считается Буддой Земли.

1210), который активно содействовал интеграции в школу Сон других корейских направлений. В государстве Корё школа Сон — во многом благодаря Почо Чинулю — становится официальной религией. Почо Чинуль сделал основой буддистской организации Корё буддистский орден Чогэ, основав на горе Чогэ (откуда название ордена) буддистский монастырь Сонгванса, ставший образцом для всей духовной и интеллектуальной элиты Кореи. Там он объединил самых преданных и глубоких учеников, отличавшихся безукоризненной этикой и выдающимися духовными способностями, направив все силы общины к достижению высших состояний пробуждения.

В основе метода Чинуля и всей традиции Сон-буддизма лежит диалектическое сочетание «мгновенности» и «постепенности». Чинуль выдвинул принцип «Почо Сон» — «мгновенное просветление» и «постепенная реализация». Таким образом, Чинуль признавал спонтанность метафизического трансцендентного озарения и постепенность (длительность) освоения этого опыта имманентным человеческим существом.

Сам Чинуль объясняет, что такое «мгновенное просветление», следующим образом:

> В силу безначальной иллюзии и обратного хода мышления, ты считаешь четыре великих элемента телом, заблудившуюся мысль — умом, а то и другое вместе — «я». Но если ты повстречаешь хорошего друга, который объяснит тебе значение понятий неизменности и применимости (адаптации), природы и характеристик, сущности и функции, ты внезапно проснешься к тому факту, что божественное сияющее знание и видение и есть твой подлинный ум. Этот ум изначально и вечно спокоен и не имеет ни природы, ни характеристик. Он есть дхармакая. Эта недвойственность ума и тела и есть истинное Я. И между этим Я и Буддой нет ни малейшей разницы. Следовательно, говорится, что просветление мгновенно[1].

«Постепенная реализация» означает следующее:

> Когда ты внезапно пробудился к факту, что истинный ум, дхармакая, один и тот же во всех Буддах, многие кальпы (циклы) ты ошибочно считал, что четыре великих элемента и есть твое «я». Так как твои привычки стали твоей второй природой, чрезвычайно сложно освободиться от них мгновенно. По этой причине, полностью опираясь на свое пробуждение, ты должен реализовывать его постепен-

[1] *Buswell R.E. Jr. (ed.)* The Korean approach to Zen. Collected Works of Chinul. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983. P. 278.

но. После того, как ты сводил все иллюзорные формы к ничто снова и снова, пока у тебя больше не осталось того, что должно было быть сведено к ничто, ты достигаешь состояния Будды. Состояния Будды невозможно достичь вне ума. Тем не менее, даже если тебе необходимо реализовать это постепенно, ты уже ранее пробудился к тому факту, что эти иллюзорные формы пусты, а природа ума изначально чиста. Поэтому упраздняя все нецелостное, ты ничего не упраздняешь. А реализуя целостное, ты реализуешь, ничего не реализуя. Вот это и есть настоящая реализация и настоящее упразднение[1].

Мгновенность, стремительность просветления (пробуждения) является основным принципом Сон-буддизма. Эта стремительность должна быть понята и реализована через особые формы невербальной коммуникации. Так, классическое стихотворение мастера Сон звучит:

Тонкий смысл Сон-буддизма стремителен —
Только начни выражать его в словах, и уже слишком поздно[2].

Позднее активно способствовал укреплению и расширению структур ордена Чогэ другой буддистский наставник Тэго Боу (1301 – 1382), объединивший практически все ветви Сон-буддизма, а также его друзья и единомышленники — мастера Сон-буддизма Гьеонган Бэгун (1298 – 1374) и Наонг Хьегеун (1320 – 1376).

К Тэго Боу возводит свое начало орден Тэго, который окончательно сложился в середине XX века, но получил широкое распространение к Корее в последние десятилетия. Его последователи утверждают, что Тэго Боу объединил в себе пять буддистских школ Кореи и девять различных течений школы Сон, заложив тем самым основу интегральной корейской буддистской традиции.

Отличительной чертой трех наставников Тэго Боу, Гьеонган Бэгуна и Наонг Хьегеуна был высокий интерес к другим линиям китайской традиции — к конфуцианству и даосизму. Это можно заметить уже у Почо Чинуля, который был непререкаемым авторитетом для ордена Чогэ. Но отныне изучение конфуцианства и даосизма становится нормой в корейских религиозных и политических кругах, что как и в Китае выражает формулу «трех учений», знакомство с которыми необходимо для любого аристократа или образованного корейца. В «трех учениях» корейцы видят ключ к собственной идентичности.

---

[1] *Buswell R.E. Jr.* (ed.) The Korean approach to Zen. Collected Works of Chinul. P. 280.
[2] Ibid. P. 285.

Орден Чогэ в эпоху Чосон

В период Чосон корейского историала правящая верхушка сделала ставку на одно из «трех учений» — на конфуцианство. Это положило конец доминации буддизма в корейском обществе. Более того, в определенные периоды конфуцианцы даже устраивали гонения на буддистов. Тем не менее корейский буддизм не утратил своих позиций в обществе, а школа Сон поглотила в себе все остальные течения, став среди них не просто преобладающим, но практически всеобщим. Школа Хваом и ее классические тексты также распространялись в ордене Чогэ.

Однако не все правители эпохи Чосон были ориентированы против буддизма. Так, в царствование королевы Мунжеонг (1501 – 1565), которая сама была буддисткой, этой религии, напротив, оказывается всяческая поддержка. В ее правление строятся новые буддистские храмы, собираются коллекции текстов, открываются новые монастыри. Во главе школы Сон становится пользующийся поддержкой королевы знаменитый наставник Боу (1515 – 1565).

В конце XVI века правители Кореи были довольно слабы и не могли справиться с вторжениями японцев. В этот период буддистские монахи Сон организуют на основе ордена Чогэ военизированные формирования, которые дают японцам отпор и, по сути, спасают независимость страны в критический период. Предводителем армии монахов становится наставник Сон Сосан Хючжон (1520 – 1604), оставивший после себя глубокие философские тексты. Он считается не только народным героем Кореи, но и религиозным деятелем, ставшим центральной фигурой буддистского возрождения в эпоху Чосон. Показательно, что его философскую инициативу по реактуализации учений Сон продолжили и развили его ученики, бывшие его подчиненными в битвах против японских отрядов. Таким образом, военная доблесть руководителей ордена Чогэ шла рука об руку с активной метафизической и теоретической работой. Самыми знаменитыми были четыре ученика Сосана Хючжона — Ю Чжон (1544 – 1610), Еонги (1581 – 1644), Таенеунг (1562 – 1649) и Илсеон (1533 – 1608).

Излюбленной и центральной практикой Сон было повторение коротких сакральных формул — гонган (коан) или гванхва. Корейская традиция отличается тем, что предпочитает короткие взрывные формулы, — такие, например, как «му» (無 — дословно «не», «нет», «никакой», «без», то есть отрицание), — мгновенная концентрация внимания на которых приводит к просветлению и постижению недуальной истины традиции Сон.

Сон-буддизм сохранял свои центральные позиция и после конца эры Чосон. Однако во время японской оккупации, когда Япония в 1910 году аннексировала Корею, японская администрация существенно изменила традиции и правопорядок корейской сангхи, подчинив буддистские общины центральному правительству, отменив обязательный целибат для монахов и т.д. В это время в Корее распространяются впервые японские школы буддизма — Дзёдо-синсю, представляющая собой японскую версию учения о «Чистой Земле», и Нитирэн.

Школа Вон: ответ на модернизацию

Вместе с японской оккупацией начинается модернизация корейского общества. Однако в случае Японии модернизация является косвенной, поскольку Япония в эпоху Мэйдзи, хотя и воспринимает под давлением Запада ряд черт, свойственных европейскому Модерну, но все равно в основных параметрах сохраняет неизменными структуры традиционного общества. Следовательно, и в Корею Модерн приходит опосредованно и фрагментарно.

Корея оставалась японской колонией вплоть до 1945 года и разделяла вместе с самой Японией этапы ее модернизации — в экономике, культуре и политике. В этот период в самой Японии развертывались ожесточенные споры о характере и природе модернизации, где либерализм и западничество соседствовали с направлениями Консервативной Революции и укреплением японской идентичности. Все это отражалось и на Корее, которая была неотъемлемой частью японского мира. К модернизации в эту эпоху добавлялась линия японского национализма, что приводило к давлению на различные формы собственно корейской идентичности — в том числе и в области религии. Так, корейский буддизм школы Сон рассматривался японцами как стержень корейского Логоса, и поэтому японские власти стремились либо ограничить его влияние, либо объединить с другими буддистскими школами — прежде всего японскими.

В период японской оккупации складывается еще одна собственно корейская версия реформированного буддизма — Вон[1], где изысканная метафизика и парадоксалистская практика Сон, обращенная к духовной элите, упрощается до уровня обычных мирян. С одной стороны, появление школы Вон можно рассматривать как результат японского влияния (в самой Японии буддизм чаще всего

[1] *Chung Bongkil.* The Scriptures of Won Buddhism: A Translation of the Wonbulgyo Kyojon. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

не имел статуса монашеской общины, но был частью широкой культуры, затрагивающей все общество — включая мирян). Но с другой стороны, школа Вон была чисто корейским явлением и ставила перед собой цель дать ответ на вызов модернизации, сохранив и укрепив в новых условиях собственно корейскую идентичность.

Основателем школы Вон был Пак Чунгбин (1891 — 1943), известный также как Сотьесан. Он достиг состояния пробуждения (бодхи) в 1916 году и провозгласил новое учение, став первым патриархом школы Вон[1].

Название школа получила от главного символа, представлявшего собой простой круг — *Ил-Вон* по-корейски, «Единый Круг». Круг означал тотальность знаний, включающую в себя как постижение нирваны и истинной природы Будды (Дхармакая — его непроявленного тела, высшего в иерархии Трех Тел Будды), так и всю совокупность феноменальных вещей окружающего мира (самсары).

В основе его учения лежали эсхатологические представления о наступившей порче мира и о необходимости сохранять буддистское учение и буддистские принципы в экстремальных условиях всеобщей деградации. Для этого Пак Чунгбин призывал отказаться от строгих правил монашеских общин и элитарных практик ордена Чогэ и начать проповедь буддистского учения среди народных масс. Этого шага требовали особые — критические — условия эпохи (эсхатологический мотив, свойственный древней школе Ёльбан).

В духе китайского синтеза Махаяны, Татхагатагарбхи и Чань, а также следуя во многом линии Сон и Хваом, буддизм Вон утверждал недуальность иллюзии и пробуждения от нее. На этом строились основы его теории — учение о Четырех Благах (отсутствие мыслей и привязанностей, защиты беззащитных, помощь ближнему, поведение на основе справедливости), о Четырех Сущностях (развитие силы с опорой на самого себя, превосходство мудрецов, обучение чужих детей, почитание духовных авторитетов) и о Тройном Постижении (добродетельность кармических действий, обретение мудрости-праджня, достижение самадхи). Из этого вытекала практика Вон: культивация веры, рвения к мудрости, способность к вопрошанию и преданность с параллельным отвержением безверия, жадности, лени и глупости, что совокупно составляет Восемь Установок учения Вон.

Вторым патриархом школы Вон, продолжившим традицию Пак Чунгбина, после его смерти стал Сонг Гью (1900 — 1962).

[1] *Jin Y Park* (ed.). Makers of Modern Korean Buddhism. Albany, N. Y.: SUNY Press, 2010.

Борьба Сон-буддизма за корейскую идентичность

После конца японской оккупации корейские буддисты вернулись к прежним правилам монашеской организации. Прежде всего были восстановлены правила безбрачия для монахов, отменены японские нововведения в управлении общинами и монастырями, заново выстроены структуры ордена Чогэ и возвращены все практики и учения школы Сон. В то же время после 1945 года активно стал развиваться параллельный ордену Чогэ орден Тэго. Идеологически он почти ничем не отличался от Чогэ, но в отношении женатых буддистских наставников японской эпохи Тэго занял более мягкую позицию, нежели Чогэ, обязывающий всех вернуться к целибату. Тем самым Тэго включил в свои структуры и традиционные монашеские общины, и тех, кто под давлением колониальных властей Японии принял новые для Кореи традиции жреческого брака.

Вместе с тем эпоха японской доминации породила серьезный раскол между традиционным монашеством, ориентированным на Чогэ, и женатыми жрецами, которых Чогэ обвиняло в отступлении от норм буддизма и в коллаборационизме с властью оккупантов. Позднее после образования двух корейских государств в Северной Корее буддизм был вообще запрещен, а в Южной Корее сформировались четыре основные позиции в отношении религии:

- либеральные западники выступали против буддизма как такового, считавшегося помехой на пути дальнейшей модернизации и вестернизации корейского общества (такой была и остается в целом позиция правящей южно-корейской элиты);
- часть консервативных южно-корейских политиков предпочитала обращение в христианство (католицизм и протестантизм), что также с их точки зрения способствовало усвоению западных начал и ценностей;
- умеренные буддисты ориентировались на сотрудничество с либеральным режимом и на признание брака жрецов;
- наиболее консервативная часть отстаивала традиции Сон и орден Чогэ как основу корейской идентичности.

В эпоху президентства Пак Чонхи (1917—1979) южно-корейские власти попытались объединить все ветви корейского буддизма в единую организацию, но это им не удалось, поскольку орден Чогэ настаивал на строгом следовании древним корейским традициям Сон и отказывался идти на компромисс с орденом Тэго и другими школами, отчасти принимавшими последствия модернизации — в том числе и в вопросах религии и монашеской этики (отказ от обязательного целибата). В 1980-е годы Президент Чон Ду Хван, будучи

сам протестантом-методистом, начал реформы, направленные на притеснение буддизма в Южной Корее. Он превращал буддистские храмы в музеи для туристов, лишал монастыри и общины автономии, придавая им статус «национальных парков». В центрах ордена Чогэ проводились рейды, захваты и изъятие документов под предлогом борьбы с «религиозным экстремизмом». Многие буддисты были арестованы, подвергнуты пыткам и убиты. Для перевоспитания членов ордена Чогэ были созданы особые лагеря.

Эти меры привели к поляризации южно-корейского общества и образованию течения Минюнг, куда входили как монахи, так и миряне, отвергавшие модернизм и западную либерально-протестантскую диктатуру, уничтожавшую корейскую идентичность.

В 1990-е годы противостояние либералов и буддистов еще более обострилось. Так, подначиваемые правительством антибуддистские организации подвергали осквернению буддистские святыни и храмы, вплоть до актов вандализма в отношении статуи основателя Кореи — Тангуна. Толпы протестантов сжигали святилища и разрушали статуи Будд. Древние буддистские фрески соскабливались со стен храмов и дворцов.

Политика преследования буддистов и выхолащивания корейской идентичности была основной линией Южной Кореи во время президентства Ли Мён Ба, когда почти все члены правительства (за исключением одного буддиста) были протестантами. Такое положение сохранялось до 2013 года. Прагматичная дочь проамериканского диктатора Пак Чон Хи Пак Кын Хе, став президентом Южной Кореи, постаралась разрядить обстановку в религиозной сфере, пойдя буддистам на определенные уступки.

В современном корейском буддизме в целом полностью доминирует школа Сон (чань-буддизм). При этом наряду с формулой самого Чинуля — «мгновенное просветление, постепенная реализация», чрезвычайно распространена еще более радикальная версия того же метафизического строя — «мгновенное просветление, мгновенная реализация»[1].

Для Сон-буддизма характерны те же формулы, что и в китайской культуре. Классическое определение сущности этой традиции мы видим у наставника Сон конца XIX — начала XX века — Гьеонгхео Суним (1846 – 1912) в поэтическом диалоге:

Ученик: Что есть правильный путь в практике
И правильный путь достижения просветления?

[1] Этой позиции придерживался наставник Сон-буддизма Сон Чхоль Сыним (1912 – 1993) и последующие за ним патриархи Сон.

Наставник: Когда тучи собираются в горах Юга,
Дождь идет в горах Севера.
Ученик: Что это значит?
Наставник: Измеряющий червь ползет на кратчайший отрезок за раз.
Ученик: Так как же нам достичь просветления?
Наставник: Запиши — когда пустота заговорит.
Ученик: Так что же это значит?
Наставник: Ты думаешь я глухой?[1]

Сон-буддизм отражает самую чистую форму корейского Логоса в его дионисийском измерении, что позволяет говорить о *корейском дионисизме*, являющемся прямым аналогом китайского желтого Диониса. При этом в корейском Dasein'е в целом мы видим больше аполлонических черт, чем в китайском, что сближает корейский Логос с маньчжурским и, шире, алтайским и туранским.

[1] *Gyeongheo Sunim*. The Collected Writings. V.I. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2007. P. 62.

ЧАСТЬ 3. ЯПОНСКИЙ ЛОГОС: НЕОБРАТИМОСТЬ СТРЕЛЫ

Глава 1. Японская структура

Двойная идентичность

Япония представляет собой уникальное цивилизационное образование, которое теоретически можно было бы отнести в дальневосточной цивилизации и рассмотреть как одно из оригинальных воплощений китайского Логоса. Действительно влияние Китая на Японию на протяжение многих столетий было не просто огромным, но и определяющим. Это касалось прежде всего письменности, конфуцианской философии, буддизма, культуры и искусства, практически полностью заимствованных японцами из Китая. В этом смысле в некоторых классификационных системах Японию рассматривают наряду с Кореей и Вьетнамом, где заимствованная китайская доминанта получила оригинальное развитие в диалоге с местными более древними автохтонными культурами. В этом отношении Япония не исключение, так как и здесь китайское влияние было решающим, хотя, безусловно, значение автохтонного культурного кода прослеживается не менее отчетливо.

И все же есть определенные основания для того, чтобы рассмотреть Японию как самостоятельную цивилизацию. В Японии мы имеем дело не просто с проекцией китайской цивилизации, контаминированной автохтонными элементами, но с внушительным и впечатляющим диалогом двух самостоятельных и самобытных Логосов: китайского и собственно японского, воплощенного в религии Синто и таких текстах, как «Кодзики»[1], «Нихон Сёки»[2] и т.д. Вторая, некитайская, идентичность Японии настолько сильна и самобытна, настолько эксплицитно сформулирована и проявлена, настолько глубоко осмыслена и оформлена, что ее нельзя свести к эпизодическому вторжению автохтонных элементов в структуры заимствованной извне культуры. И в силу этой развитости, масштабности и внутренней мощи этой второй собственно японской составляющей мы имеем дело с совершенно оригинальным явлением японской цивилизации, не сводимой ни к парадигме китайской цивилизации, ни к автохтонной идентичности, просто воспользовавшейся китай-

[1] Кодзики. Мифы Древней Японии. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

[2] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1 – 2. М.: Гиперион, 1997.

скими элементами как пустыми формами. Почти в каждом элементе японской культуры, религии, философии, политической или социальной практики мы можем различить колоссальное напряжение двух семантических ядер — китайского и автохтонного — восходящих к самостоятельным и самобытным цивилизационным структурам. Между этими двумя ядрами временами царит гармония и мир, но временами разражается жестокая война, что и предопределяет драматический и подчас даже болезненный характер двойного японского Логоса. В этом можно увидеть особое явление: японскую Ноомахию, поле напряженной и подчас восхитительной войны двух Логосов, помещенных в один горизонт.

Осмыслить топику этого двойного Логоса в самых общих чертах мы и попытаемся.

Айны и культура Дзёмон

Древнейшей культурой Японии, зафиксированной лишь археологически, считается культура Дзёмон (культура шнуркового орнамента на посуде), которая уходит в глубочайшую древность и сохраняется вплоть до II века до Р.Х. В эту эпоху постепенно сложилось рисоводческое земледелие и хтонические религиозные культы, связанные с почитанием Женского Божества (土偶 — «догу», дословно «глиняная фигура»). Большинство населения занималось охотой и собирательством, то есть относилось к архаическому типу общества.

Параллельно поздней Дзёмон в центрах рисоводчества развивается культура Яёй, следы которой теряются в III веке по Р. Х. Далее история Японии более или менее зафиксирована как в китайских источниках, так и в японских (важнейшие тексты сакральной истории Японии «Нихон Сёки»[1], «Кодзики»[2], хроники фудоки[3], гимны норито[4], ведущие историю древних предков с VII века до Р.Х.). Археологические данные эпохи Яёй косвенно дают возможность допустить существование более или менее централизованных политических образований с конца I тысячелетия до Р.Х. Китайская хроника III века по Р.Х. «Предания о людях ва»[5] (китайцы называли «ва», 倭人 японцев[6]) упоминает о 30 японских княжествах/царствах. Кроме

[1] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1–2.

[2] Кодзики. Мифы Древней Японии.

[3] Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн) М.: Наука; ГРВЛ, 1969.

[4] Норито. Сэммё (заклинания и указы). М.: Наука. 1991.

[5] *Кюнер И.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Издательство восточной литературы, 1961.

[6] Термин «ва» на китайском означает «карлик», что может относиться не столько к довольно высокорослым (по крайней мере, в сравнении с китайцами), сколько

того, некоторые японские острова — в частности, Ичжоу и Чаньчжоу — были заселены китайцами, потомками спутников даосского алхимика Сюй Фу, которого основатель династии Цинь Император Ши-хуанди отправил искать в Восточном море остров Бессмертных Пэнлай, откуда тот не вернулся, обосновавшись в Японии.

Этническая структура японского общества чрезвычайно сложна. С большим трудом в ней можно выделить три довольно самостоятельных пласта.

Древнейшим, по всей видимости, является *айнское население охотников и собирателей* (айны не знали земледелия). Культура айнов близка к культуре нивхов и других палеоазиатских народов и может быть отнесена к «цивилизации Великого Ворона»[1]. При этом язык айнов не имеет аналогов ни в одной языковой семье. По одной из современных этнологических версий, протоайны могли быть отдаленно родственны племенам мяо и яо, автохтонам Южного Китая. В этом случае они могли бы быть отнесены к культурному кругу, общему с протомалайцами, мон-кхмерами и тайцами. Но культ медведя и другие черты связывают айнов с именно с палеоазиатами.

Скорее всего, именно айны были носителями культуры Дзёмон, распространенной не только в Японии, но и на Дальнем Востоке — Сахалине, Курильских островах и т.д. Религиозный культ айнов был связан с сакрализацией медведя и орла и с шаманскими практиками. Шаманизм структурно был близок к шаманизму народов Восточной Сибири, предполагал достижение экстатических состояний, практики путешествий в страну духов и исцелений. Шаманами как правило были мужчины (хотя встречались и женщины-шаманки)[2].

По мнению большинства историков, айны были первыми обитателями Японии и ее самым древним этническим пластом. Маленькие группы айнов сохранились на северном острове Хоккайдо до настоящего времени. Айны много столетий старались сохранить свой образ жизни, активно противодействуя другим этносоциальным группам, пришедшим в Японию на более поздних этапах. Вероятно ряд отличительных черт самурайской культуры Японии, сформировавшейся как раз на севере, в пограничных с территорией проживания айнов областях, сложился под их непосредственным влиянием.

к архаическим народам, скорее всего, полинезийского происхождения — носителей культуры Яёй. На первом этапе заимствованный японцами китайский иероглиф «ва» 倭 обозначал царство Ямато, позднее это слово стало передаваться другими иероглифами — 大和 («великая гармония»).

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Там же.

Так, отдельные самурайские роды — в частности, род Абэ — имели айнское происхождение. В древнейшем памятнике «Нихон Сёки» (в истории о походах легендарного полководца Ямато Такэру) об айнах (эмиси) сообщались следующие сведения:

> Насколько я слыхал, эти восточные дикари неистовы по характеру своему и нападают внезапно. В их деревнях нет старост, в больших селах нет глав. Все они живут замкнутым миром, и все промышляют разбоем. Кроме того, в горах есть дурные божества, а в полях вредоносные демоны. Они чинят помехи на перекрестьях дорог, преграждают пути, всячески терзают людей. Среди восточных дикарей самые сильные — эмиси. Мужчины и женщины у них соединяются беспорядочно, кто отец, кто сын — не различается. Зимой они живут в пещерах, летом — в гнездах [на деревьях]. Носят звериные шкуры, пьют сырую кровь, старший и младший брат друг другу не доверяют. В горы они взбираются подобно птицам, по траве мчатся, как дикие звери. Добро забывают, но если им вред причинить — непременно отомстят. Еще — спрятав стрелы в волосах и привязав клинок под одеждой, они, собравшись гурьбой соплеменников, нарушают границы, или же, разведав, где поля и шелковица, грабят народ страны [Ямато]. Если на них нападают, они скрываются в траве, если преследуют — взбираются в горы. Издревле и поныне они не подчиняются владыкам [Ямато][1].

Это описание, данное с позиции более дифференцированного общества Ямато, характерно для типичного общества охотников и собирателей.

Малайцы приходят с юга: культура Яёй

Второй более поздней этнической группой обитателей Японии стали *малайско-полинезийские* племена, изначально поселившиеся на южных островах Японии. Они относились к австронезийской группе и были частью Тихоокеанской цивилизации, структуру которой мы рассматриваем в отдельном томе «Ноомахии»[2]. Скорее всего, именно они стояли у истоков земледельческой культуры рисоводства и, соответственно, культуры Яёй. Географическая динамика распространения малайских этнических групп в Японии укладывается в структуру оси юг — север. По мере своего распространения они

[1] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. С. 246.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски. М.: Академический проект, 2018.

вытесняют айнское (протоайнское) население все дальше на север Японии, и за ее пределы — на Курильские острова, Сахалин и территории Дальнего Востока. Хотя, возможно, айны проживали на этих территориях и ранее, что превращает Японское море в своего рода «внутреннее озеро» айнского горизонта.

Согласно ряду японских историков, первое упоминание в китайской хронике «Вэйчжи» III века по Р.Х. о наличии у «народов ва» (японцев) своего государства Яматай, где царил сакральный матриархат и правила жрица Химико[1], относилось к ранним формам политической организации носителей культуры Яёй. Это государство, видимо, располагалось на самом южном острове японского архипелага — Кюсю[2]. Среди этого пласта малайско-полинезийского происхождения преобладали культы, в центре которых стояли женщины-шаманки (мико, синаномико, итако или мономоти[3]), что является часто встречающимся отличием тихоокеанских культур малайской ойкумены.

Корейский фактор

Третьим и основным этносоциологическим элементом Японии, который во многом предопределил ее лингвистическую и цивилизационную доминанту, стали *народы Пуё*, которых в некоторых лингвистических классификациях относят к алтайской группе. Народ Пуё был прямым предком корейцев[4]. Они пришли в Японию позднее других племен, но постепенно сумели занять позиции правящей этнической группы. Именно им и принадлежит создание и поддержание основного японского историала, начиная с составления (уже под сильным китайским влиянием) первых исторических хроник и текстов мифологического и религиозного содержания («Нихон Сёки», «Кодзики», молитвенные гимны норито), связанных с исто-

[1] Китайские хроники «Вэйчжи» сообщают, что Химико правила с помощью чар, никогда не показывалась на людях, ей прислуживал один-единственный мужчина и 1000 служанок. После ее смерти верховной жрицей-царицей избрали ее племянницу Тое, а во время похорон умертвили тысячу рабов. См.: *Кюнер И.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.

[2] По другой версии, государство Яматай располагалось на острове Хонсю в регионе Кансай и было тем самым политическим образованием, которое позднее развилось в главную политическую Империю Японии — Ямато. Центр региона Кансай — императорская столица Японии Киото.

[3] Мономоти — одержимые духом (моно) лисы, барсука или змеи — могли быть и мужчинами.

[4] Гипотезу о исконном родстве японского и корейского языка выдвинул впервые японский историк и лингвист Огура Симпэй. Согласно ей, предки японцев, основавших империю Ямато, прибыли в Японию из царства Пуё — предка корейского государства Когуре.

рией государства Ямато и с линией японских Императоров, восходящих к первому Императору, Дзимму, а далее к поколениям японских богов, в частности, к богине Японии Аматерасу, считающейся прародительницей всех японцев.

Японский язык трудно однозначно отнести к какой-то одной семье. Однако в рамках ностратических исследований его часто включают в расширенную модель алтайской семьи — наряду с монгольскими, тюркскими, маньчжурскими языками, а также с корейским[1]. Эта гипотеза может относиться и к корейской составляющей этой семьи. И если согласиться с родством корейского языка с алтайскими, что во многом подтверждается сходством культуры и ноологической ориентации, то, по крайней мере, одна из составляющих японской идентичности может быть возведена к горизонту Турана.

Весьма выразительна ностратическая реконструкция основы **ti?u*[2], к которой восходит как индоевропейская основа **déiw-o-*, означающая совокупность важнейших для индоевропейского мировоззрения семантических ядер — «бог», «день», «небо», «свет» («Светлый Бог Дневного Неба»)[3], так и алтайская основа **tàŋgiri*, **täŋri*, откуда название Бога, Света, Неба и Дня и в прототюркском (teŋri), протомонгольском (taŋgarag), протоманьчжурском (taŋgura) и в протояпонском (tiŋkir). Истоковым корнем выступает *teŋir* — от **teŋ-*, «возвышаться», «подниматься»[4]. По этой версии древнеяпонская основа tiŋkir, означавшая Божество, имеет общее происхождение с тем же термином у алтайцев и даже индоевропейцев.

По другой классификации японский язык представляется относительным изолятом, в котором, однако, можно легко обнаружить множественные параллели (возможно, архаичные заимствования) с алтайскими языками — один пласт, и с австронезийской семьей языков (куда входят малайско-полинезийские — и по некоторым классификациям[5] тай-кадайские — языки) — другой пласт. В этом случае японский язык отражает в себе две этнокультурные составляющие японского народа из трех — корейскую (континентальную и сопряженную с Тураном) и малайскую (океаническую, уходящую корнями в островную малайскую ойкумену).

---

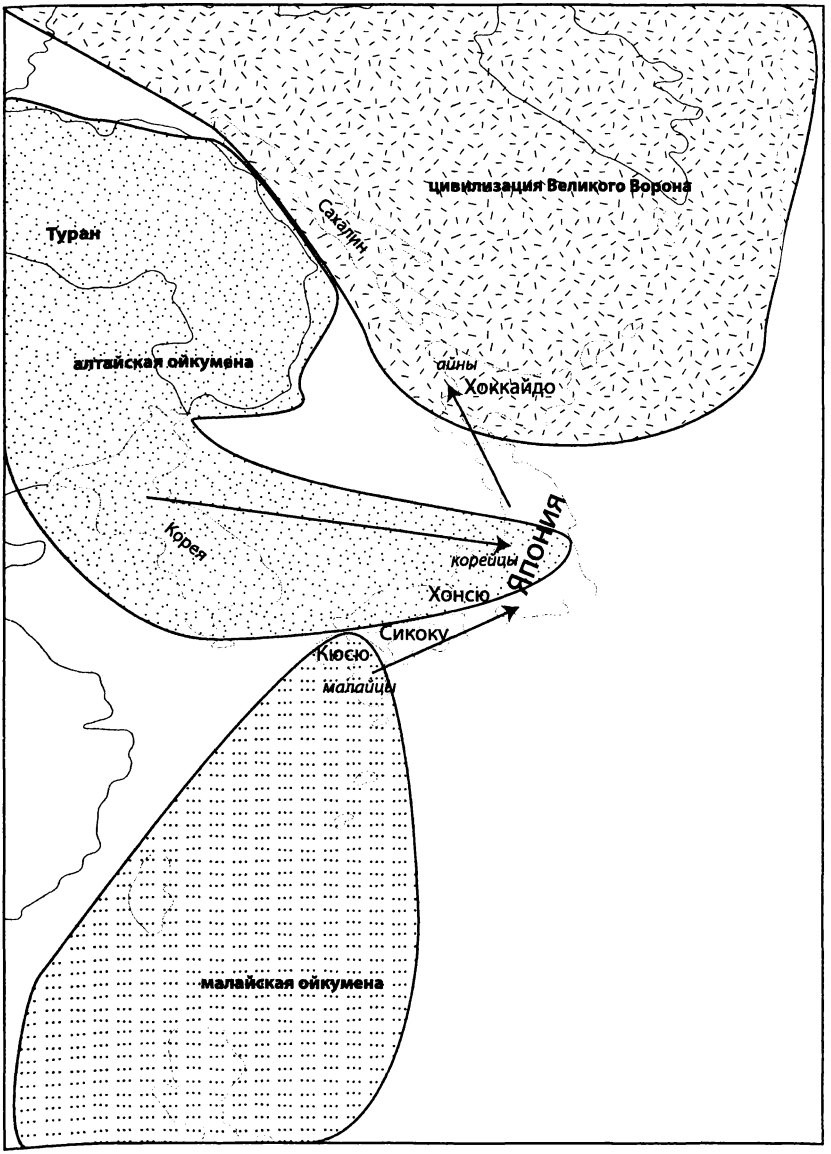
[1] Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: Индрик, 1997.

[2] *Dolgopolsky A.* Nostratic Dictionary. Cambridge: McDonald Institute for Archeological Research, 2008. P. 2067 – 2069.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[4] *Тенишев Э.Р., Дыбо А.В.* (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006. С. 562 – 563.

[5] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.



Карта трех горизонтов, составляющих идентичность Японии

Предварительная схема японской идентичности

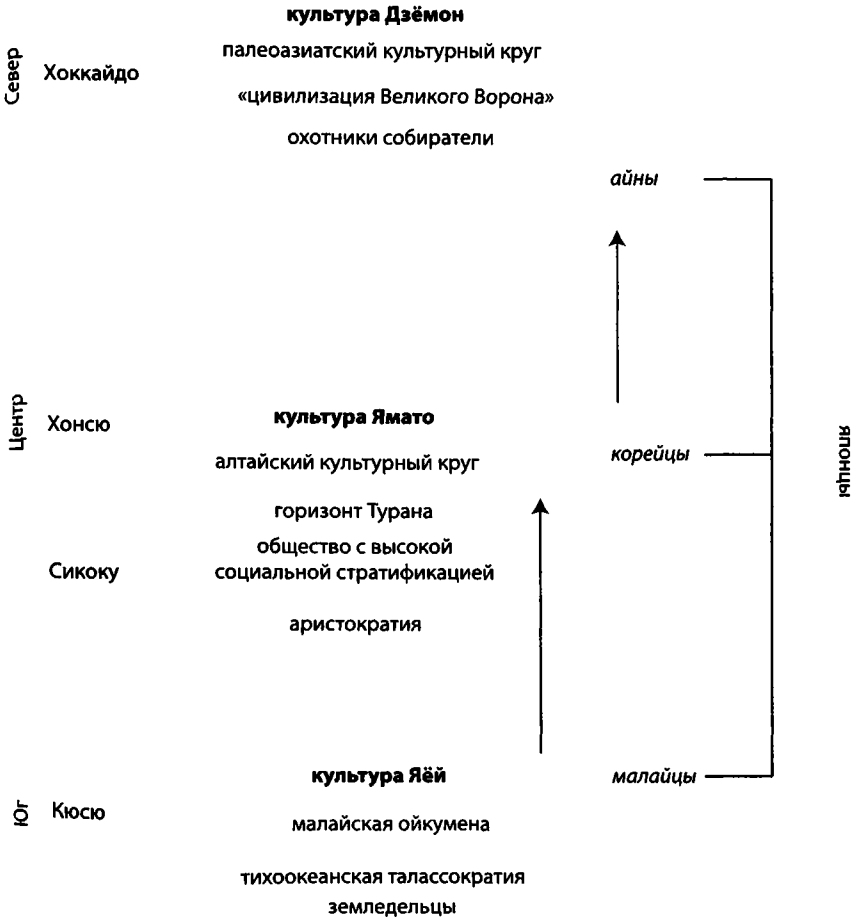
Если сопоставить между собой эти три этнических полюса, мы получаем следующую этносоциологическую стратификацию японского общества, в той или иной степени предопределявшую его структуры вплоть до самых последних веков и в каком-то смысле до настоящего времени.

1. Наиболее архаическим пластом являются охотники и собиратели айны, постепенно вытесняемые на север Японии, подвергаясь многовековому давлению, ассимиляции и прямому истреблению со стороны этнополитической верхушки. Чудом является то, что они вообще смогли сохранится, хотя и в очень небольшом количестве, еще и в XXI веке. Предположительно — культура Дзёмон[1].
2. Второй слой — крестьянское земледельческое (преимущественно рисоводческое) население, чьи корни уходят в малайско-полинезийский этнический субстрат. Предположительно — культура Яёй.
3. Третий и главный слой, составивший основу политической элиты — династию, военную аристократию (самураев), жречество, высшие ранги чиновников и правителей, заложившие основы государства, политики, письменной культуры, религиозных культов (синто и буддизм) и т.д., состоит из носителей корейского языка Пуё, и выступает творцом исторической Японии и культуры. Он-то и предопределяет структуру японской цивилизации, формирует основные параметры ее идентичности и утверждает «официальную» версию японского историала (в обладании которым отказано как айнам, так и австронезийцам, практически полностью растворенным — по меньшей мере культурно — в доминирующей общественной системе). Этот слой в археологических памятниках обнаруживается в системе курганных захоронений, появлении в Японии лошадей и соответствует периоду Кофун, имперской эпохе и непосредственно предшествующим ей векам.

Когда мы говорим о двух ядрах японского Логоса, мы имеем в виду только этот третий этносоциологический слой, который исторически решает фундаментальную дилемму: китайское и/или японское, понимая под «японским» именно парадигму культуры народа Пуё, хотя и вобравшую в себя многие элементы более ранних этносоциологических слоев Японского архипелага.

В результате мы получаем следующую предварительную схему.

[1] По другой версии, культура Дзёмон была свойственна изначально, напротив, автохтонным народам Кюсю, юга Японии, кумасо и хаято малайско-полинезийского происхождения, частично истребленных, а частично ассимилированных Ямато в VII веке от Р.Х.



Гипотетическая структура японской идентичности

Глава 2. Синто: качественная трансформация китайского Логоса

Кодзики и Нихон Сёки

Японская историческая традиция начинается в VIII веке, когда составляются основные кодексы мифологического и религиозного содержания — «Кодзики»[1], собранные и отредактированные при дворе Императрицы Гэммэй (661 — 721) ученым аристократом О-но Ясумаро (? — 723). При ней же в 720 году была подготовлена вторая фундаментальная компиляция древних текстов «Нихон Сёки»[2]. «Кодзики» сохраняют довольно архаичный стиль языка, хотя и записаны с помощью китайских иероглифов и имеют обширные параллели с текстами и религиозными идеями Китая. «Нихон Сёки» написаны на «чистом камбуне»[3] и напрямую подражают китайским хроникам, а также насыщены многочисленными заимствованиями из арсенала китайской культуры. Позднее японцы видоизменили китайскую систему письма, адаптировав ее к строю японского языка, но семантическая основа (хотя и с совершенно отличными фонемами) чаще всего сохранилась. В любом случае даже самые ранние и архаичные памятники древнейшей японской культуры несут на себе отчетливый след китайских влияний. Культурные, философские, политические и этические представления, а также смысловое ядро изначально строятся на базе китайской цивилизационной парадигмы, являющейся общей парадигмой для большинства дальневосточных народов.

Но тем не менее китайские по форме и иероглифическим выражениям тексты несут в себе совершенно самобытное содержание, которое с самого начала выстраивается как претендующий на самодостаточность чисто японской историал, организованный вокруг центральной оси — племени *ямато* (大和 или 大和民族 — ямато миндзоку, дословно «народ ямато»).

---

[1] Кодзики. Мифы Древней Японии.

[2] Нихон Сёки. Анналы Японии.

[3] Камбуном в Японии называется «китайское письмо», основанное на классическом литературном китайском языке (вэньянь).

Целый ряд символов и деталей мифологических сюжетов самых ранних версий японского указывает на радикальное отличие японского Логоса от Логоса китайского. Вся структура базовых отношений главных персонажей между собой далеко отклоняется от китайской версии, где полностью преобладает, как мы видели, Логос Диониса, построенный вокруг тончайшего баланса гибкого живого *центра* метафизический и философский комплекс базовых парадигм культуры. В японском контексте этот центр, хотя номинально и признаваемый в культе божественного Императора Тэнно[1], на самом деле *отсутствует* или, по меньшей мере, имеет совершенно отличную от китайской структуру. Поле японской мифологии *эксцентрично*, смещено относительно точки фундаментального баланса, проникнуто зловещим драматизмом и трагической динамикой, с открытым и проблематичным исходом. Японский миф строится вокруг *метафизической травмы*, нарушения гармонии. Он в корне своем несет глубинную онтологическую болезненность. Утраченная гармония периодически восстанавливается, но чаще всего не полностью, ненадолго и с огромными потерями. Поэтому с самого первого знакомства с японским историалом становится ясно, что мы находимся в контексте, *резко контрастирующем с китайской цивилизацией*. Это — *другой культурный горизонт*. Формальный язык японской культуры заимствован из Китая, но сразу же и необратимо перетолкован. Рене Генон, чрезвычайно внимательный к метафизическим структурам религиозных учений, выразил это указанием на «имитационный» стиль японской культуры по отношению к изначальному китайскому образцу. Эта тонкая интуиция во многом оправдана, но «имитация», о которой идет речь, может и должна быть исследована детально — с выявлением структуры того Логоса, который ответственен за этот принципиально важный, с точки зрения геософии дальневосточного региона, *цивилизационный зазор*.

Первое, что бросается в глаза в древнейших текстах Японии, это *выдающееся значение женского начала и яркие следы матриархального культа*. В китайской цивилизации женское начало Инь

---

[1] Японское слово «тэнно», 天皇 (другое древнеяпонское произношение этого иероглифа — «сумэра микото» или «сумэраги»), дословно «Небесный Хозяин» заимствовано из китайского термина тяньхуан, означавшего «Хозяина Неба» и «господина Полярной Звезды». У даосов мы встречаем божество с таким именем. В основе китайского концепта находится иероглиф 天, «тянь», означающий «Небо» и «Бога». Этимологически лингвисты связывают его с тюркско-монгольским словом tengri, играющим в алтайской традиции первостепенную роль. О гештальте Тэнгри см.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

представлено в неразрывной связке с Ян, образуя диалектическую недуальную ткань *онтологии дуновений*. В Китае женский Логос не вынесен в отдельную категорию, в особую онтологическую и ноологическую зону; он присутствует *внутри* интегральной структуры Дао, Инь/Ян, пяти элементов как момент замкнутых превращений и трансформаций; женское в Китае не более, чем сезон. И такой статус женского предопределяет как наиболее архаические типы мифологии, так и кристаллизованные парадигмы китайской идентичности в конфуцианстве, буддизме Махаяны и особенно в даосизме. В высшей степени показательно, что японцы, заимствовав из Китая конфуцианство и буддизм, не проявили никакого интереса к тому, что является наиболее глубокой и развитой сущностью китайского Логоса — к даосской традиции, то есть к ядру китайского Логоса, к той доминанте, в которой концентрируется сущность этой цивилизации. Считается, что даосская религия не была заимствована, так как на ее месте в Японии находится автохтонная экстатическая и ритуальная религия Синто. Но с метафизической точки зрения все гораздо глубже и парадоксальнее. Даосизм не просто религиозно-культовая сторона китайской цивилизации, это ее *сущность*, причем выраженная таким образом, что никакого сомнения в ее структуре основанного на ней Логоса, не остается. Если конфуцианство и буддизм могут быть перетолкованы в каком-то ином ключе, то даосизм есть сам по себе Логос Желтого Диониса в чистом виде. Именно его и отбросили японцы в конструировании своей особой цивилизации, где Синто, безусловно, играет центральную и структурообразующую роль, но при этом выполняя не просто ту же функцию, что и даосизм, а закладывая в центр японской культуры совершенно иную оригинальную и самобытную метафизическую установку. *Синто является выражением иного Логоса*, принципиально и сущностно недаосского, а значит, некитайского. Поменяв ядро цивилизационной герменевтики, структуру Логоса, все остальные заимствования их китайской культуры будут логически переосмыслены и перетолкованы в совершенно особом ключе. И структуру этого ключа следует искать в Синто и особенно в тех сторонах этого мифо-ритуального комплекса, где мы можем заметить явные следы культа Великой Матери.

Дуализм: Ямато/Идзумо

Специфику мифологического ядра, вокруг которого строится Синто, можно описать как *горизонтальную и жестко конфликтную эквиполентность* между двумя началами:

- мужским, патриархальным, воинственным и солярным, связанным с Ямато, с небесным миром (отсюда термин тэнсон — «внуки Неба» как самоназвание аристократических родов и жителей в целом) и с восточным регионом острова Хонсю (Кинки — современная префектура Нара), с одной стороны, и
- матриархальным, хтоническим и морским (подводным), экстатически-шаманистским женственным и западным регионом Хонсю, Идзумо (и племенем идзумо).

К первому началу относятся создатели основного японского историала, построенного вокруг Ямато и его правителей, императорского рода, ведущего свое происхождение от Небесного Предка, царственного внука солнечной богини Аматэрасу Аматупико-пико-нэ-по-но нинигэ-нэ-но микото (другие имена Амэ-куни-нигисипико-по-но нинигэ-но микото или просто Нинигэ-но микото[1]), спустившегося с Неба по особому пути на север южного острова Кюсю (пик горы Сопори-но яма-но такэ в стране Пимуко или Химуко, то есть стране Небесной девы — той самой, где, согласно китайским хроникам, правила священная жрица Химука). «Нихон Сёки» говорит об этом:

Каменный свод Неба распахнул, Восьмислойные Облака распахнул и спустился[2].

皇孫乃離天磐座。且排分天八重雲。稜威之道別道別。而天降於日向襲之高千穗峯矣

Это место называется также Небесный Плавучий Мост, который служил местом начала творения у первопары богов Изанаки-но микото и Изанами-но микото.

Далее миф повествует о драматической коллизии двух сыновей Нинигэ-но микото, охотнике и моряке, поменявшихся оружием (стрелой и крючком), что вызвало между ними ссору после того, как один из них — Пико-поподэми-но микото — потерял данный ему братом крючок. В поисках крючка он попадает в подводный мир к морскому царю Вататуми. Там он женится на дочери морского царя Тое-тама-пимэ, которая рождает ему сына Пико-нагиса-такэ-у-кая-пуки-апэзу-но микото, который дал начало роду японских Императоров Ямато — Дзимму. Само рождение произошло на берегу и было сопряжено с драмой: морская принцесса попросила мужа не смотреть на нее во время родов, но тот не удержался и увидел водного дракона (по другой версии крокодила), мучающегося в родовых

[1] В имени Нинигэ-но микото — 瓊瓊杵尊 — присутствует рисовый стебель 米, что позволяет видеть в нем связь с растительными мифами.

[2] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. С. 160.

конвульсиях[1]. После этого мать бросила ребенка, а сама в негодовании удалилась в подводный мир, послав ухаживать за новорожденным свою сестру, Там-ери-пимэ, другую дочь морского царя, которая впоследствии стала женой выросшего сына Пико-поподэми-но микото. Четвертый ребенок от этого брата сына морской принцессы от другой морской принцессы — его собственной тетки, названный Каму-ямато-ипабэрико-поподэми-но микото или Дзимму, стал первым Императором Ямато, Небесным Владыкой, Тэнно и предком царского рода японской династии.

Годом основания царства Дзимму, отправившегося на завоевание всей Японии, считается 667 год до Р.Х. Дзимму, как утверждает «Нихон Сёки», двинулся на север и основал свое царство с центром в Кинки, постепенно завоевав остальные земли. И хотя с этого момента культура Ямато считается патриархальной и солнечной, мы с самого начала видим в истории этого рода множество матриархальных «подводных» и отчетливо хтонических элементов, которые делают солярный характер Ямато достаточно относительным и внутренне проблематичным. С этим связано и то, что отправной точкой династии является Кюсю, страна, с точки зрения японской геософии, связанная с женским началом, и генеалогия, восходящая к подводным богам, и постоянная проблематичность и дисгармония в родственных отношениях — в частности, конфликт двух братьев, сыновей Нинигино микото, что закончилось утоплением одного из них (снова водная стихия). При этом самую радикальную версию морского матриархата представляют собой японский народ ама (海人 — дословно «морские люди»), занимавшийся в течение двух тысячелетий одним и тем же ремеслом — добычей морских раковин (символизм раковин тесно связан с женским началом). Народом ама управляли женщины-жрицы, и среди него сохранились законы матриархата (например, женщины сами выбирают себе мужей и т.д.). Народ ама изначально населял южный регион острова Кюсю, а также различные области Хонсю и архипелаг Рюкю, будучи распространенным по всему побережью Японии — вплоть до северных областей. Ама поклонялись водным драконам и морским богам (Вататуми, Сумиеси). Кроме того, женщины-жрицы ама были носительницами древних сакральных традиций, практик, легенд и мифов (сказители катарибэ восходят именно к этому племени), а также исполнительницами многих ритуалов. Вероятно, женщины ама были прообразом женского жречества, сохранившегося в Синто и играющего в его ритуалах ключевую роль.

[1] Этот сюжет является константой для мифологии народов малайского и южнокитайского культурного круга. Сходный сюжет популярен у дравидов Индии и у монкхмерских народов Индокитая.

Второй полюс — Идзумо — выступает в еще более хтонически-матриархальной функции. Это западная область Японии, которая в цикле хроник играет еще более матриархальную роль. Название области Идзумо связано с первобогиней Изанами-но микото, и в этой области находится один из главных храмов Синто — Идзумо-тайся. Эта богиня связана как с первотворением японских островов, считающихся плодом ее рождения от брачного союза с родным братом Изанаки-но микото, так и со смертью, адом и страной вечного мрака Емитукуни. На западе, согласно японцам, в районе Идзумо находится вход в нижние подземные и подводные миры, связанные с женским началом в его чистом виде.

На территорию Идзумо (область Ториками) нисходит бог-трикстер Сусаноо-но микото, младший брат солнечной богини Аматэрасу, рожденный Изанаки-но микото вместе с Аматэрасу и божеством Луны Тукуеми-но микото[1]. Сусаноо было вверено море, но он пренебрегал управлением и лишь горько рыдал, нарушая порядок в природе и стремясь попасть в «Страну Матерей» или «Страну Корней» — Нэ-но куни или Нэ-но катасу куни. С ним связано два довольно различных эпизода «Нихон Сёки»[2]. Первый сопряжен со сложным инцестуальным браком с богиней Аматэрасу и порождением ими группы богов, что закончилось, тем не менее, совершением Сусаноо-но микото ряда «грехов» — порча межи, противозаконная жертва, нарушение порядка тайной пряжи, испражнение в храме и т.д., в результате чего разгневанная Аматэрасу скрылась в Каменную Пещеру Неба (Ама-но иваядо), обрекая Вселенную на хаос и гибель во мраке, пока богам с огромным трудом не удалось вызвать хитростью ее оттуда[3], а вся история закончилась пыткой Сусаноо и его изгнанием в страну Нэ-но куни, Страну Корней (куда, впрочем, он и стремился изначально уйти) через стоянку на Земле. Второй эпизод повествует о его пребывании на Земле, в Срединной Стра-

---

[1] Это божество, представляемое то богом, то богиней, было связано с подземной страной мрака и смерти Ёми. О нем в «Кодзики» и «Нихон Сёки» сообщается довольно мало подробностей.

[2] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1.

[3] Богиня Ама-но узумэ-но микото обнажила для этого грудь, спустила юбку и исполнила на перевернутом котле танец, заставивший богов захохотать, что и привлекло внимание Аматэрасу, которая выглянула из пещеры, а когда увидела свое отражение в священном зеркале, выступила еще больше, после чего притаившийся у входа в пещеру бог преградил ей вход. Этот сюжет чрезвычайно схож с сюжетом из Элевсинских мистерий, в котором служанка Баубо весьма сходным образом и при весьма сходных типологически обстоятельствах развеселила Деметру, тоскующую по дочери Коре и обрекшую своим трауром мир на увядание и стерильность (подобно Аматэарсу, без света которой вся природа начала увядать).

не Тростниковых Равнин, и конкретно, в Идзумо, где он совершает ряд подвигов (спасает девушку Куси-инадо-пимэ, которую позднее взял в жены, от Великого Змея, разрубаемого на несколько частей, обретает священный меч Кусанаги-но туруги и т.д.). Потомком Сусаноо был бог Оо-кинунуси-но ками, считавшийся первым правителем страны Идзумо. Распространение культа этого бога было тесно связано с практикой экстатического женского жречества.

Сусаноо представляет собой воплощенную *аномалию* божественного мироустройства: ему вверено море, но он стремится уйти под землю, в страну смерти Ёми. Это приводит к расстройству земной мир. При этом он поднимается на Небо и вначале успокаивает Аматэрасу и рождает от нее детей, а затем совершает «пять небесных» и «пять земных грехов», что вынуждает Аматэрасу скрыться, и снова приводит в расстройство миры — теперь уже не только земной, но и небесный. Правда, на земле — по дороге в Страну Корней — он совершает ряд подвигов. Но в целом он воплощает в себе нарушение порядка и восстание хтонических и в японском контексте водных или подводных сил, которым в хрониках противостоят солнечные небесные потомки Аматэрасу — Императоры и народ Ямато.

Дуализм Ямато/Идзумо, отражающий противостояние востока и запада Хонсю, мыслится как оппозиция патриархального Ямато (линия, ведущая к солнечной богине Аматэрасу через Ниниги-но микото) и матриархального Идзумо (линия, ведущая к водному и гипохтоническому Сусаноо-но микото). Но сразу же видно, что этот дуализм представляет собой нечто незаконченное и внутренне противоречивое, что влияет на всю структуру мифа: в Ямато множество женских черт — Аматэрасу, хотя и богиня солнца, не просто женского пола, но и отвечает за типично женское занятие — ткачество (что связано с созданием субстанциальной телесности мира); остров Кюсю и страна Пимуко относятся к женской богине и являются центром управляемого великой жрицей царства; матерью Дзимму и его женой являются дочери подводного царя (драконы/крокодилы); народ ама, вошедший в зону влияния Ямато, также чисто матриархальный и т.д. Следовательно, патриархальность Ямато весьма относительна и едва ли может быть соотнесена напрямую с классическими солярно-небесными божествами и принципами, органично входящими в круг аполлонического Логоса.

С другой стороны, покровитель матриархального Идзумо Сусаноо мужского пола, хотя и сопряжен со Страной Корней, куда стремится и выступает как супруг Аматэрасу, а затем даже как драконо-борец. Его символом является священный меч, ярко выраженный атрибут мужского начала, тогда как атрибут солнечной Аматэрасу — женский символ зеркала. При всей явной связи с ма-

триархатом область Идзумо также двойственна, дисгармонична и расколота.

Поэтому мы имеем дело с весьма неустойчивой и асимметричной картиной горизонтальной эквиполентности восток/запад Хонсю, где в обоих полюсах внушительно и открыто выступает водное и гипохтоническое матриархальное начало, проникающее — причем болезненно и проблематично — внутрь мужских патриархальных структур.

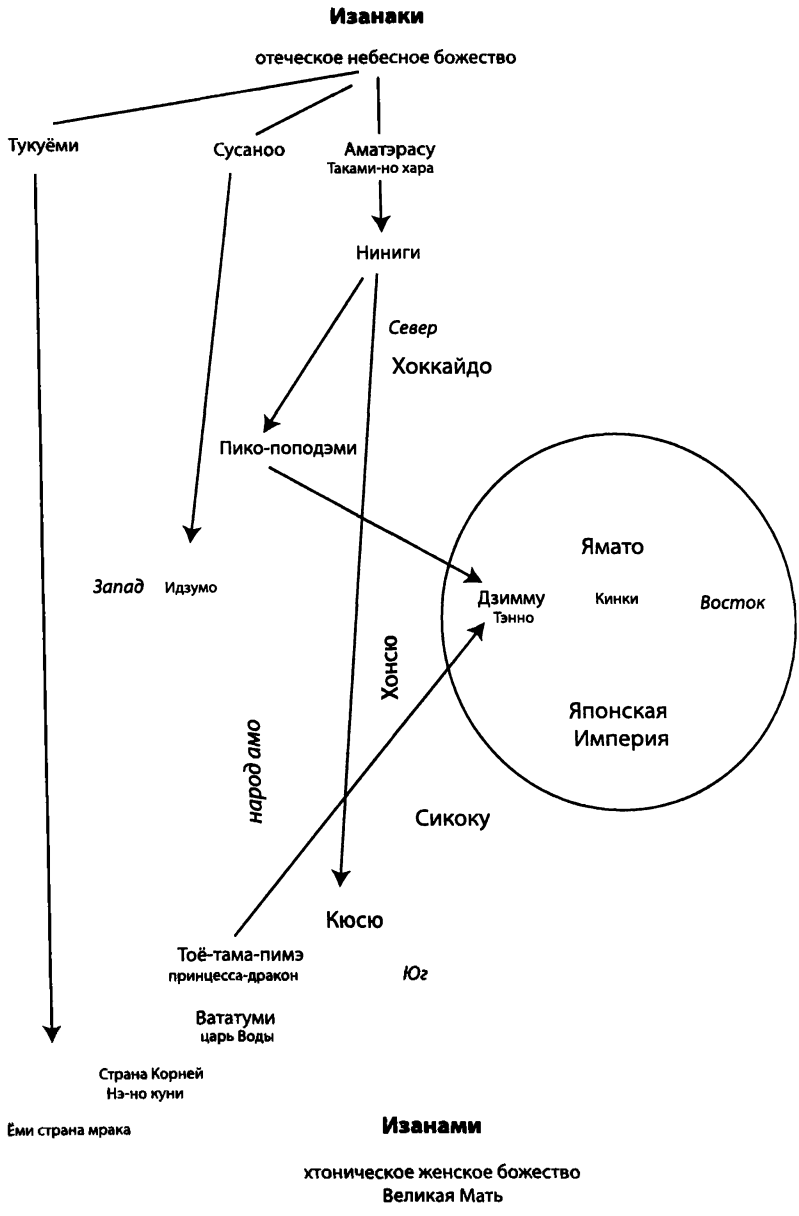
Самый важный предварительный вывод, который можно сделать уже на этом этапе нашего ноологического исследования: в японском контексте религии и мифологии Синто мы чрезвычайно далеки от китайского даосско-конфуцианского баланса Центра, Дао, учения об Инь/Ян и пяти элементах, заключенных в циклы непрерывных круговых/сезонных трансформаций. Мы имеем дело с совершенно новой и оригинальной структурой сакральной географии, метафизики, мифологии, с другой схемой распределения полов и сакральных функций. То, что в китайской традиции дано мягко, постепенно, градуально, гармонично, в духе онтологии дуновений, превращений, перемен, тонких субтильных игр желтого дионисийства, в Японии приобретает конфликтный, асимметричный проблематичный характер, содержащий внутри себя целый рад расходящихся противоречивых линий, порождающих тревогу и сдвиг.

Чтобы лучше понять, каким образом выстроена эта на первый взгляд трудно уловимая японская цивилизационная структура, следует кратко рассмотреть еще один миф, принципиальный для понимания баланса соотношения мужского и женского начал в японской наиболее архаической традиции.

Женщина-гниль

Наиболее ярко проблематика соотношения мужского и женского начал в структуре базового мифа Синто отражена в истории про двух изначальных богов Изанаки-но микото и Изанами-но микото, которые представлены первой супружеской парой и творцами земли (японских островов) и последующих поколений богов, к которым японцы возводили свою генеалогию, считая себя их прямыми потомками. Изанаки и Изанами, ранее пребывавшие в Таками-но хара, Равнине Высокого Неба, были отправлены небесными богами творить мир (в первую очередь Средний мир — Асихара-но накацукуни[1]). Первые земли они создали, помешав примордиальные воды

[1] Три мира в японской космологии: верхний — Таками-но хара (Равнина Высокого Неба), средний — Асихара-но накацукуни (Центральная Тростниковая Равнина), и нижний — Ёмотукуни (Страна Мрака) или Нэ-но куни (Страна Корней).



Космогоническая предыстория японского историала

копьем, с которого стек остров Оногоро-сима. Затем они сошли на этот остров и совершили там брачный обряд обхода вокруг центрального столба, чтобы затем соединиться и зачать земли и новых богов[1]. При этом сразу возникла очень тонкая коллизия: после обхода женщина Изанами первой произнесла ритуальное приветствие: «Ах, какой прекрасный юноша!»[2], что было нарушением патриархальной традиции и, скорее всего, элементом матриархального брака, когда инициатива в выборе жениха принадлежала женщине. Плодом брачного соития после этого стала пиявка Пируко (или Хируко), неудачное (по крайней мере, по позднему осмыслению мифа в структуре Ямато) дитя, от которого родители отказались. В мифе говорится, что Пируко до трех лет не способен был стоять на ногах, что указывает, возможно, на то, что у него вместо ног были змеиные конечности, а его связь с водой подчеркивает, что он мог представляться драконом или змеем. Тот факт, что он был зачат после того, как брачную формулу произнесла женщина, заставил родителей не признать Пируко законнорожденным сыном. Эта инициатива Изанами уже является аномалией в отношениях мужчина/женщина, так как представляет собой попытку женской доминации, осуждаемой патриархальными редакторами «Кодзики» и «Нихон Сёки» (то есть носителями культуры Ямато), хотя очевидно, что они имели дело с архаическим материалом, где явно было множество матриархальных элементов, которые они и включили в текст канона Синто, но в особом патриархально цензурированном виде.

Следующая попытка брачного союза была отмечена тем, что первым слова приветствия: «Ах, какая прекрасная девушка!» произносит Изанаки, после чего порождения становятся легитимными. Изанаки и Изанами рождают острова японского архипелага, которые мыслятся божественными живыми существами. Это важная деталь: здесь мы имеем дело с такой сакрализацией пространства, что само оно становится *плотью или телом божества*, что получит свое продолжение к культе «синтай», 神体 — «тела божества» (ками, 神[3]) как одной из главных реликвий синтоистских святилищ.

Затем Изанаки и Изанами порождают богиню солнца Аматэрасу, которую отправляют по небесному столпу на Небо в страну Такамано хара, божество Луны — Тукуёми-но микото и Сусаноо, «божество гневливое и неистовое», у которого была привычка непрестанно рыдать. О Сусаноо говорится, что он был склонен к разрушению; его

[1] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. С. 117 – 118.

[2] Там же. С. 119.

[3] Японское слово «ками», означающее божество, передается иероглифами 示, «бог» и 申, «молния». В китайском это сочетание произносится «шен».

называли также «дурным по природе», и Изанами/Изанаки решили отправить его в Страну Корней (Нэ-но куни). По другой версии мифа, все трое, Аматэрасу, Тукуёми и Сусаноо, родились позднее от одного Изанаки, после того, как он омывался от путешествия в страну мертвых Ёми.

Первый сбой в отношениях четы — попытка Изанами установить матриархальный порядок в приветствии жениха. Второй — в порождении Пируко, дитя, не способного ходить (как следствие). Третий — порождение Сусаноо, который «злой по природе». В некоторых версиях мифа это свойство, так же как и рождение пиявки Пируко, есть следствие все того же приветствия Изанами, произнесенного ею первой.

После этого первая пара порождает острова и божеств весьма успешно, пока дело не доходит до божества огня — Кагутути. Это четвертый и на сей раз фатальный сбой. Рождая Кагутути, Изанами обожгла лоно и умерла. Расстроенный Изанаки разрубил сына на три части и похоронил Изанами. В этом можно увидеть конфликт Изанами как Великой Матери, связанной с примордиальной тьмой, водой и холодом, и божеством огня. Показательно, что он обжигает ей лоно, что указывает на конфликтность радикальной мужественности огненного начала и с женским началом Изанами.

После смерти и похорон Изанами спускается в страну Ёми, куда вслед за любимой супругой спускается и Изанаки, желающий ее спасти. Когда он находит Изанаки, оказывается, что она уже вкусила яств подземного мира Ёмотукуни и не может вернуться[1]. При этом Изанаки нарушает ее просьбу не смотреть на нее, и украдкой зажигает факел, сделанный из Мужского Столпа своей расчески. Он видит гниющее тело, исполненное тлена, нечистот, язв и сидящих на нем божеств Грома[2]. Тогда Изанаки восклицает: «Я сам того не ведая, попал в страну уродства и скверны»[3] и убегает. Изанами пускает за ним в погоню Уродливых женщин страны Ёми, от которых Изанаки с трудом спасается, а затем бросается на его преследование сама. К этому времени Изанаки уже преградил скалой вход, ведущий в страну мертвых на склоне холма — Ёму-то-пирасака. Изанами (говоря уже с той стороны скалы, из мира тьмы и смерти)

[1] Этот спуск Изанаки имеет явные параллели в греческом мифе об Орфее и Эвридике, с одной стороны, и с темой вкушения плода граната Персефоной в царстве Аида в истории с Деметрой в цикле Элевсинских мистерий, с другой. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

[2] Божество Грома или бог Грозы в некоторых контекстах выступают как гештальт Титана и связаны с гипохтоническими областями. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

[3] Нихон Сёки. Анналы Японии. С. 124.

обещает своему возлюбленному супругу отныне душить по тысячи человек в день из страны Изанаки, но тот дает обет возлюбленной супруге в ответ посылать роженицам полторы тысячи детей. Затем Изанаки сбрасывает с себя все одежды, осквернённые страной смерти, из которых рождаются новые боги, и совершает омовение. В результате омовения снова появляются Аматэрасу (из левого глаза), Тукуёми (из правого глаза), а Сусаноо из ноздрей, то есть вторая версия появления высших божеств. Здесь женское начало выступает посмертно — в виде загрязненных адом и подземными областями одежд Изанаки.

Весь этот эпизод — четвертый сбой, смерть Изанами и все, что за ней последовало, вся серия крайне проблематичных и конфликтных ситуаций — свидетельствует о совершенном *расстройстве метафизики пола* в структуре японской мифологии. Мужской огонь оказывается в полном антагонизме с водной стихией Великой Матери Изанами, причем в этом сюжете дважды: первый раз рождение божества огня ведет к смерти Изанами, второй раз — зажженный Изанаки огонь обнаруживает истинную природу страны смерти и умершей Изанами, с которой эта страна отождествляется, в конце концов, то есть истинную природу самой Изанами, что влечет за собой бегство Изанаки, его преследование старухами ада, уродливыми ведьмами страны Ёми, а затем и самой Изанами, как квинтэссенцией Ёми. Так Изанаки обнаруживает, что был влюблен в ад, стихию грязи, гниения и смерти. Очищаясь от страны смерти, он очищается от Изанами.

Такое отношение к смерти является константой японской культуры: смерть мыслится как гниение, мерзость и грязь. Поэтому японцы в древности постоянно передвигали свои населенные пункты, стараясь расположить их как можно дальше от кладбищ, представлявшихся им выражением чисто негативного начала. Смерть и женщина отождествляются в этом сюжете с катастрофой, аномалией и глубинной дисгармоничной *нечистотой*. Такое понимание женского начала отражает панический ужас перед лицом Великой Матери, получившей в Изанами яркое и чудовищное воплощение. Поэтому *ночь, женщина, смерть превращаются в грандиозную ипостась японского ужаса и зла*. А мужское патриархальное начало, хотя и мыслится достаточно могущественным, чтобы спастись от страны Ёми и запечатать вход в нее, оказывается в положении беглеца и находится принципиально на том же самом уровне, что и его женская антитеза. То, что проглядывало с самого начала мифа, — в неуместном приветствии Изанами, — достигает своей кульминации в его финале: женское божество превращается в чудовище и становит-

ся смертью. Именно по этой смерти и тоскует плачущий феминоид Сусаноо, взывающий к Стране Корней и осуществляющий серию десакрализационных антиномистских актов. При этом камень, отделяющий мир живых от мира мертвых, оказывается посредине между Ямато и Идзумо, предопределяя контуры сакральной географии Японии — мужского Востока и женского Запада.

В мифе об Изанаки-но микото/Изанами-но микото мы видим в лице Изанами атакующую гипохтоническую женственность, лишь относительно и вполне обратимо укрощенную патриархатом, находящуюся в целом в прямой оппозиции к мужскому началу, а это есть явный признак Великой Матери ее Логоса. В лице Изанаки описана противостоящая ей упорядоченная солярная мужественность, однако довольно неуверенная в себе, колеблющаяся и подчас становящаяся зависимой от обстоятельств, что резко контрастирует с аполлоническим началом, и скорее напоминает *титаническую* мужественность западно-семитских (и отчасти южно-семитских) мужских божеств из круга Ва'ала[1]. Если вспомнить другие матриархальные, водные и гипохтонические особенности в структуре ранних мифов Ямато, о которых мы уже говорили, то это впечатление только усилится. Можно заметить, что мы явно близки здесь к ноологии черного Логоса, а мужское начало — формально солярное и небесное (Изанаки, Нинигги-но микото и сам первый Император Дзимму) — напоминает круг Аполлона весьма слабо и отдаленно, а Логос Диониса вообще не напоминает. Поэтому на первый взгляд складывается впечатление, что общая структура японского мифа — по крайней мере, в его наиболее архаических формах и при максимальной отстраненности от китайского влияния, которое при этом было огромным — имеет ярко выраженную матриархальную доминанту из круга Логоса Кибелы в сочетании с патриархатом, обладающим рядом титанических признаков (что структурно близко к западно- и южно-семитской ноологической схеме, и чрезвычайно далеко от туранских и китайских культурных и метафизических парадигм). В ядре китайской культуры мы обнаружили Дао и Желтого Диониса. В архаическом (как минимум) ядре японской культуры, в Синто и сакральном комплексе, с ним сопряженном, имеется очень много признаков Логоса Кибелы. И если это замечание является верным, то, вероятно, существует определенная связь между этим черным Логосом гниющей богини и тихоокеанским (австронезийским) культурным кругом, так или иначе сопряженным с малайскими народами, с горизонтом Южного Китая и имеющим определенное отношение к тем проявлениям Ло-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

эса Великой Матери, которые мы встречали в гондваническом (австронезийско-дравидском) сечении индийской культуры[1]. Впрочем, о конца разобраться в этой непростой проблеме мы сможем, видио, лишь после специального анализа Тихоокеанской цивилизации.

Онтология Стрелы и «сакральный позитивизм» Синто

Следует обратить внимание еще на одну особенность Синто. учевая структура ноологии этой метафизической картины мира редполагает исхождение (начало), но не предполагает *ни конца, и возврата.* Синто представляет мир как упруго летящую стрелу, ущенную могущественной божественной рукой, у полета которой сть *траектория* (это и есть сам мир), но нет цели. Если она возвращается, то только для того, чтобы поразить того, кто ее послал. Это писано в сюжете, где иллюстрируется японская поговорка: «Бойся ернувшейся стрелы». Вся эта история имеет важное значение для онимания онтологии и космологии Синто. Она изложена во второй лаве «Нихон Сёки»[2], которая повествует об организации земного ира или Средней Страны Тростниковых Равнин. Небесные Боги — частности, один из трех высших богов Синто — Така-мимусупи-но икото, Бог Священного Творения, приходящийся дедом Нинигио микото, Божественному Внуку, основателю рода японских Импеаторов и, в свою очередь, деду Дзимму, создателю Ямато, решают порядочить землю, полную богов-светлячков и темных духов, горящих трав и растений, перемешанных между собой при отсутствии сакрального порядка. Для этого они посылают разных богов, аждый из которых остается на земле и не оправдывает их надежд. этом важная деталь онтологии Синто: *отправленное не возвращается*, что, в свою очередь, создает коллизию и потребность отправять снова и снова. Удачным посланником (также не вернувшимся а Небо) будет только Небесный Внук Нинигi-но микото, но и он не озвращается. Таким образом, между собой сопоставляются первые неправильные» не-возвращения (причем каждый из не вернувшихся объявляет себя «Правителем Средней Страны Тростниковых авнин»[3], и это ставится ему в вину) и последнее — «правильное» неозвращение Нинигi-но микото, который, однако, также объявляет ебя «Правителем Средней Страны Тростниковых Равнин». Но то, то орицается в первых случаях, напротив, приветствуется в по-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[2] Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. С. 147 – 176.

[3] Там же. С. 147 – 148.

следнем. Из этого можно сделать важный вывод: отправленное не возвращается и не должно возвращаться, только оно должно не-возвращаться «правильным» образом, а не «не-правильным». Что такое «правильное» и «не-правильное» не-возвращение, и пытается донести миф путем сложных символических фигур, значение которых не всегда ясно читается.

В любом случае в истории с третьим посланцем «Молодым Богом» Амэ-вакапико, которому дается Олений Лук (Амэ-но кано-юми) и Небесная Крылатая Стрела (Амэ-но папа-я[1]), указывается на то, что все дело не в не-возвращении, а именно в неправильном не-возвращении. Для этого излагается история с неправильным возвращением (Стрелы). Эта Стрела становится центром дальнейшего рассказа.

Амэ-вакапико, как и предыдущие посланцы, обосновывается на Земле, заводит семью и не подает знаков пославшим его богам. Чтобы узнать его судьбу, боги посылают фазана. Амэ-вакапико убивает фазана Небесной Крылатой Стрелой, которая пронзает фазану грудь и сквозь нее летит на Небо. Верховное Божество Така-мимусупи-но микото узнает Стрелу, данную Амэ-вакапико, и полагая, что тот борется на Земле с темными богами хаоса, снова отправляет ему ее, считая, что в разгар боя она ему будет нужна. Стрела, вернувшись, попадает к грудь Амэ-вакапико и тут же убивает его. Хроники поясняют:

> Отсюда и произошла поговорка: «Бойся вернувшейся стрелы»[2].

Это выражение «каэрия», «возвращающаяся стрела» имеет фундаментальное значение, т.к. стрела вообще не должна возвращаться. И хотя позднее «Нихон Сёки» истолковывает неудачу миссии посланных богов как неисполнение божественного поручения, как прообраз неподчинения Императору и его катастрофические последствия, с точки зрения онтологии Синто, важнее всего именно сам символизм Стрелы, *летящей в одну сторону*. Но использована она должна быть по назначению — чтобы убивать врагов и устанавливать синтоистский имперский порядок. Ее направление в сторону врагов и темных духов, а не в сторону божественной женщины-фазана, посланницы Неба.

Это можно назвать «*онтологией Стрелы*», предопределяющей саму структуру синтоистского мировоззрения и, соответственно, японского цивилизационного кода. Правильный путь — путь богов (дословно это и есть смысл выражения Синто 神道) — это траектория

[1] В слове «папа-я» читается значение не только стрела, но и змея, что можно прочесть как «стрела для уничтожения змей».

[2] Нихон-Сёки. Анналы Японии. С. 148.

Стрелы, летящей сверху вниз, с Неба на Землю и *сквозь* нее. Это — воинственно-космогонический аккорд, имеющий структуру Луча, т.е. направленный *только в одну сторону*. Это — расходящаяся и поэтому заведомо проблематичная, драматическая траектория. С этим связано и число божеств, ками в японской религии. Ками не просто много, их *неисчислимо много*, т.к. они и есть лучи Неба, расходящиеся и не собирающиеся. У них есть только одна перспектива — дробиться и расщепляться на еще большее число божеств и подбожеств, духов, призраков, теней. Онтология Синто есть сакральность, т.е. мир создан из гирлянды ками, при этом ками, боги, не просто живут внутри феноменов и вещей, не просто символизируются, не просто служат образами парадигмальных эйдосов (такого дуализма внешнее/внутреннее изначальное Синто не знает), но они суть сами феномены и вещи, схваченные в их собственном и естественном измерении[1]. Мир есть сплошное поле расходящейся божественности, развернутой по лучевой оси — сверху вниз. При этом у такой картины *нет момента возврата*. Отсюда и демонизация смерти и отсутствие в японской религии представления о душе или перевоплощении. «Возвращающаяся стрела» есть *зло* Синто. Поэтому попытка Изанаки вернуть умершую Изанами сама по себе есть источник зла, а когда это возвращение намечается, оно превращается в погоню за спасающимся бегством мужчиной безобразных старух женского мира мрака, а затем и самой Изанами, открывшей свою чудовищную гниющую посмертно сущность. Изанаки в стране Ёми воочию убедился, что такое «возвращающаяся стрела».

Такая «онтология Стрелы» или «лучевая божественность» создает уникальную и чисто японскую феноменологию, которую можно условно назвать «сакральным позитивизмом» или «сакральным номинализмом». Бесчисленное количество богов показывает, что структура японского представления о божественном не ставит перед собой задачи сведения множественности к единству, эйдетического упрощения многообразия мира (табуирование возврата Стрелы). Богов ровно столько, сколько вещей и явлений, и каждая вещь есть коагулированный ками. Следовательно, целью благочестивого синтоиста является не восхождение от конкретного феномена к обобщающему истоку — виду, роду и т.д., но обнаружение сакральности, ками, причем индивидуального (атомарного) ками в самой вещи, контакт с ним, постижение его имени, его пробуждение и его освобождение, но не от вещи, а от *скованности* внутри этой вещи. Отсюда специфические

[1] В японском языке есть специальный термин «ёрисиро», дословно «место нисхождения» или «яси-ро», «священное место». Оно же и есть «синтай», буквально «тело божества». В роли ёрисиро чаще всего выступает дерево.

техники синтоистского созерцания *камней* и сама идея сада камней. Камни считаются наиболее безжизненными и статичными, «материальными» явлениями мира. Идея сада, по крайней мере, за пределами японской культуры, напротив, предполагает динамику органического роста, цветения, созревания, т.е. растительной жизни. Сад камней есть парадокс, т.к. его созерцание предполагает жизнь там, где ее, на первый взгляд, не может быть, рост там, где он по определению отсутствует. Но для Синто камни не просто камни, они камни-ками, камне-боги, притаившиеся, *замершие боги, обернувшиеся камнями*. Причем каждый из них предельно индивидуален, обладает присущими только ему чертами характера, именем, пристрастиями, настроениями, желаниями. Созерцающий камни входит с ними в общение, в свою очередь, пробуждаясь от оцепенения, обнаруживая ками в самом себе — того, кто и созерцает сад камней, говорит с ними, делится мыслями и чувствами, иногда спорит и ссорится.

Такая структура «онтологии Стрелы» во многом *противоположна* «онтологии дуновений», определяющей китайскую традицию. В случае японского Синто во всем космогоническом процессе доминирует *необратимость*, в китайском Логосе — напротив, *обратимость*. В японском Логосе происходит индивидуация, фиксация каждого момента, его закрепление в божественной атомарности индивидуального ками, в китайском — любая вещь и любое явление суть лишь моменты превращений, т.е. не имеют никакой *не-игровой* идентичности, будучи снятыми в пульсирующем ритме Инь/Ян. Все ряды феноменов в китайском Логосе заведомо сошлись, т.к. они никогда и не расходились дальше той критической черты, где одно становится строго отличным от другого; в японском Логосе эти ряды, напротив, постоянно все дальше и дальше расходятся, минуя *запретную черту разрыва*, и так вплоть до самых мельчайших частиц и пылинок, к которым японская культура испытывает особое пристрастие[1].

Здесь важно привести особый японский термин онигами (鬼神), который в одном слове заключает одновременно представление о божестве (ками) и о злом духе (моно). Как высшие сущности, ками, так и низшие, включая духов-моно, совмещаются в понятии онигами как в ярком и емком выражении собственно японского понимания сакральности, как индивидуального насыщенного присутствием и могуществом атома[2].

---

[1] Это находит свое выражение как в предельно нюансированных ритуалах чайной церемонии, так и в особой склонности японцев к микроэлектронике и микромиру в целом: там, на грани наблюдаемых микровеличин, обитают ками божественных атомов.

[2] *Nakamura Teiri.* Tanuki to sono sekai. Tokyo: Asahi Shinbuhshya, 1990.

Глава 3. Фазы японского историала

Японская секвенция

Японская история традиционно делится на секвенцию периодов, каждый из которых имеет нечто отличное от предыдущих, хотя определенные константы во внутренней и внешней политике, а также культурные и религиозные тенденции подчас переходят из одного периода в другой, образуя сложный и многомерный узор японского историала.

Прежде чем изложить схему конвенциональной периодизации, выделим те наиболее длительные тенденции, которые в той или иной мере действуют практически на всем протяжении японского историала, представляя собой константную гармонию или аккомпанемент, на фоне которого развертывается более конкретная и переменчивая мелодия.

1. С самого начала японской истории вплоть до самых последних веков государство стремится максимально *централизировать* территории островов японского архипелага, установить единое правление на всем пространстве. Между самой ранней стадией государства Ямато на востоке Хонсю до современного японского государства тянется непрерывная линия, оформляемая в каждый период в разнообразных типах правления, преобладающих кланах, династических спорах, феодальных усобицах и эпопеях покорения как собственно японских регионов, так и земель, находящихся за пределами архипелага. Этот вектор можно назвать устойчивым и последовательным *вектором японской интеграции*.
2. В ходе централизации ядро централистской Японии (Ямато и Идзумо) *противостоит периферийным областям*, населенным автохтонными этносами Японии — малайско-полинезийской группы (преимущественно на юге — Кюсю) и айнской группы (преимущественно на севере — Хоккайдо), что порождает определенное этносоциологическое напряжение.
3. Отношения с Китаем как с основным источником культуры, письменности, права, религии, идеологии, науки, геополитической легитимации и силового фактора составляют фунда-

ментальный и чаще всего основополагающий момент всей структуры японской идентичности: *Китай для японцев является главной фигурой «значимого другого»*, перед лицом которого развертывается узор собственно японской цивилизации. В этом отношении константой японской истории является китаефильская партия (позитивное отношение к Китаю) наряду с китаефобской (настаивающей на равноправии японской культуры с китайской, на ее оригинальности и даже на ее превосходстве). Оба этих отношения к Китаю только подчеркивают его принципиальное значение для Японии в целом. Китай мыслится при этом как выражение *универсального образца*, который одними принимается, а другими отвергается.

4. Частным случаем принципиальной японской дилеммы — китайское (как универсальное) vs японское — является линия напряжения в религиозной сфере *между буддизмом* (в его исключительно китайской версии) и *синто*, которые, тем не менее, изначально слиты друг с другом — как китайская письменность (с учетом всей иероглифической семантики и символики) и японский язык. Так или иначе, в чистых случаях буддизм и синто противопоставляются друг с другом с опорой на выявление в них двух самостоятельных мифологических, философских и метафизических ядер. В несколько ослабленном виде тот же дуализм можно увидеть в конфуцианской и автохтонной традиции правовых толкований и этических систем.
5. Геополитической константой японской внешней политики является активная *вовлеченность в вопросы баланса сил на Корейском полуострове*, где Япония традиционно выступает союзницей южнокорейских государств (Пэкчэ) в их противостоянии северокорейским — Когурё и Силла. С точки зрения регионального мифа Идзумо, мир был создан богами через «притягивание земель» (кунихики), и в этом смысле пространство Южной Кореи мыслилось японцами как символическая часть Японии, притягиваемая японским архипелагом. Возможно, сказались и древние воспоминания о миграции на острова японского архипелага выходцев из Кореи.

Эти константы неизменны, и их можно легко проследить практически на всех периодах. Теперь перечислим эти периоды.

1. *Мифический период*, отраженный в «Кодзики»[1] и особенно в «Нихон Сёки»[2], а также различных региональных хрониках

[1] Кодзики. Мифы Древней Японии.

[2] Нихон Сёки. Анналы Японии.

(фудоки[1]) — например, в Идзумо-фудоки[2], где описываются локальные мифы и исторические предания земли Идзумо. Он охватывает символический период от 667 года до Р.Х. до V века по Р.Х., когда начинается исторически фиксируемый период японской истории Ямато, хотя в самих хрониках легендарные эпохи от исторических вообще никак не отделяются — период Ямато рассматривается в них как одно сплошное и непрерывное повествование.

2. *Период Ямато* с 400 по 538 по Р.Х., где хроникальные сведения о Ямато и его правителях принято считать достоверными.
3. *Период Асука* приходится на временной промежуток с 538 по 710 год, когда столица Ямато находилась в городе Асука (современная префектура Нара). Здесь происходит оформление японской государственности, систематизация законов, широкое и централизованное распространение китайской культуры и буддистского учения среди японской аристократии. Редактируются «Кодзики», «Нихон Сёки», а также общие и региональные фудоки. В это время Ямато объединено под единоличной властью Императора. Асука — эпоха прямого императорского правления. Она завершается переносом столицы в Хэйдзи (современный город Нара).
4. *Период Нара* с 710 по 794 год, отмеченный резким усилением китайского влияния.
5. *Период Хайян* (Хайян — древнее название Киото) с 794 по 1185 год; он знаменовался резким усилением аристократического рода Фудзивара и его преобладанием в японской политике.
6. Длительный *период сёгуната* (1185 – 1868), когда верховная власть принадлежала тем или иным самурайским родам, а Императоры, хотя и сохраняли высший статус правителей, выступали как символические фигуры (кроме тех периодов, когда они пытались низвергнуть власть самураев). В этой эпохе принято выделять три внутренних цикла:
   a. эпоха *Камакура* (1185 – 1333);
   b. сёгунат *Муромати* (1333 – 1600), состоящий, в свою очередь, из двух частей —
      I. сёгунат Муромати (1333 – 1568) или Намбоку-те и
      II. сёгунат Адзути-Момояма (1568 – 1600) или Сэнгоку Дзидай;
   c. эпоха *Эдо* (1600 – 1868) — сёгунат Такугава.

[1] Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн).
[2] Идзумо-фудоки. М.: Наука, 1966.

7. После Реставрации Мэйдзи с 1868 по 1945 год Япония переживала сложный период, где *восстановление императорской власти* во всем ее объеме и окончание доминации самураев сёгунов сопровождались *модернизацией*, резким ростом *западных* влияний и принудительным открытием Японии для западного мира. Это, в частности, привело к вовлечению Японии в политику колониальной конкуренции со странами Запада в Тихоокеанском регионе и стало стимулом к развитию оригинальной японской геополитики (地政学 — тисэйгаку), чьим выражением стала идея Японской зоны мира и процветания в Тихом океане, т.е. версия Pax Nipponica.
8. После поражения во Второй мировой войне от союзников (США и СССР) Япония оказалась *в зоне влияния США*, которые установили над страной *внешнее управление*, что создало впервые в японской истории прецедент полного подчинения страны политическому центру, находящемуся за ее пределами. В этом колониальном состоянии Япония продолжает оставаться вплоть до настоящего времени. Внешнее управление затрагивает военную, политическую, культурную и религиозную сферы, где преобладают привнесенные победителями нормативы, жестко установленные после демилитаризации Японии.

Рассмотрим кратко эти периоды, чтобы яснее представить себе структуру японского Логоса в его исторических выражениях, стараясь выявить в каждом из этих периодов формы проявления и организации тех константных тенденций и напряжений, которые мы перечислили.

Трансформация китайского кода в японском контексте

При том, что на японские сакральные хроники «Нихон Сёки» или «Идзумо-фудоки» китайская культура оказала огромное, если не решающее влияние, процесс заимствования китайских моделей происходит исключительно с точки зрения формы, а не содержания. Этим предопределяются важнейшие структурные особенности древнейших японских источников, описывающих древность.

Вся китайская культура построена на онтофеноменологической *диалектике перемен*. Любое явление или любая сущность есть момент вечности, сменяемый другим моментом, продолжающим первый и отрицающим его одновременно (энантиодромия). Именно это придает китайской онтологии утонченную легкость и составляет ее основу. Применительно к рассмотрению циклов истории это выра-

жается в теории Небесного Мандата, обладание которым делает династию легитимной, с сакральной точки зрения, но его исчерпание делает столь же легитимной смену династии и приход к власти новой — с доминацией новой добродетели, нового символизма, нового порядка, нового цвета и т.д. Вечность в Китае открывается через хоровод становления, снимающий любую попытку зафиксировать *слишком надолго* сущность вещи, существа или явления. *Все есть момент*, и именно между моментом и Дао устанавливается надежная метафизическая связь, обеспечивающая вещи действительность. Именно преходящесть и есть здесь главный аргумент вечности. В даосизме это становится главным и эксплицитно описанным ключом ко всей китайской метафизике; в конфуцианстве выражается в более ритуализированной и этизированной форме «исправления имен» и постоянного совершенствования; в буддизме на этом строится онтология Татхагатагарбхи. В Японии этот подход подвергается фундаментальной ревизии в пользу неизменной фиксации момента как эссенции. *То, что в китайском Логосе момент, то в японском Логосе сущность.* Именно это становится основой герменевтической решетки японской культуры, оперирующей с китайским или китаизированным тезаурусом идей, концепций, учений и представлений, но толкующей все это в особом намного более константном и неизменном ключе.

Это наглядно видно в истории с Изанаки и Изанами, которые, вероятно, представляют собой японскую синтоистскую версию рассмотрения китайской теории соотношения двух начал, Инь/Ян, мужского и женского. Легкая динамичная и увлекательная игра китайской пары превращается в японском контексте в необратимую и неотвратимую драму, каждый шаг которой только обостряет дистанцию между расходящимися рядами. Отношения между мужским и женским началами становятся в японском контексте *неразрешимой проблемой*, неинтегрируемым уравнением. Эта горизонтальная эквиполентность восходит до уровня антагонизма, который *не уравновешивается, а фиксируется* в образе камня, положенного Изанаки на границе со страной смерти и мрака Ёми, отождествленной с владениями Изанами. И хотя переходы между ними сохраняются (человек и другие существа рождаются и умирают), а отношения между полами не устраняются (заключаются браки), фундаментальная оппозиция метафизического гендера сохраняется в нерешенном состоянии. Следовательно, метафизика Синто подрывает сами семантические основы китайской культуры и заимствованных из нее элементов.

Применительно к истории династии японских Императоров эта герменевтическая работа ярко проявляется в отказе японцев от ки-

тайской теории Небесного Мандата. Для японцев *только одна династия* — Ямато — имеет право на легитимность — та, что ведет свое начало от Аматэрасу и ее потомка Дзимму. Небесный Мандат на власть дается раз и навсегда и не может быть отобран назад. Даже в поздние эпохи доминации самурайских родов (сёгунат) никому из реальных правителей страны в голову не приходило объявить императорским свой род. Императорский род в Японии один. Это утверждение ведет напрямую к интериоризации той диалектической цепочки противоречий, которая в случае Китая развертывается в последовательные и сменяющие друг друга династические циклы, составляющие узор китайского историала — постоянно и непрерывно длящейся «Книги Перемен». В Японии вся проблематика интериоризируется, а не экстериоризируется, помещается внутрь, а не на границу, в Средний Мир. Тем самым онтология дуновений полностью сменяется на другую намного более плотную онтологию с *неизменным* центром тяжести. При этом мы не встречаем в Японии аполлонизма солярного толка, который поместил бы сущность в область идеальных образцов (как в неоплатонизме) и разрядил бы тем самым тяжесть материальности. В этом смысле японская онтологическая топика остается столь же феноменологической, как и китайская, без какой-либо вертикальной оси эйдетических цепочек — парадигма/икона, оригинал/копия[1]. Император *не символизирует* собой небесное Божество, не олицетворяет его, не замещает его, он *есть* небесное Божество в его вполне конкретном феноменологическом воплощении. Но эта феноменология, в отличие на сей раз от китайской, не оторвана от материальных корней, но, напротив, укоренена в плоти. Это своего рода *материалистическая феноменология*, хотя японская философия, естественно, не знает ни идеи материи, ни какого бы то ни было ее аналога. Идеи материи в Японии нет, но сама материя, материальность есть. Возможно, именно это запечатлено во влечении Сусаноо в Страну Корней и в его тоске и рыданиях, которые символически как раз сопряжены с материальным аспектом и гипохтоническими мирами Великой Матери.

Поэтому и династия Дзимму рассматривается как укорененная в структуре материальности, хотя весьма особой и сакрализированной. Дзимму мыслится как родственник Хонсю, причем в самом прямом смысле, т.к. и острова японского архипелага, и императорский род являются прямыми потомками божественной пары Изанаки/Изанами, не просто их творениями, но их брачными *порождениями*. Сакрализация Японии как божественной страны и сакрализация

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

Императоров, Тэнно, как властителей этой страны, восходит к одному и тому же феноменологическому и семантическому корню.

Эта специфика предопределяет структуру повествования о легендарных периодах японской истории и ранних этапах династии: основная мысль, преобладающая в хрониках, заключается в подчеркивании прямой и фиксированной, неизменной и необратимой *укорененности правителей Японии в структуре Божества*. Императорский род и Империя Ямато — суть божественный луч, направленный с Неба вовне с мощью и напряжением летящей стрелы, брошенного копья. И японская история от этого становится строго линейной, структурированной по линии «от» «к», что и предопределяет парадигму японского историала. Бог-Император есть исторический посыл, но этот посыл не символичен, а вполне конкретен и в каком-то смысле «материален». Эта материальность подчеркнута в ткацком мастерстве Аматэрасу: женское ткачество традиционно сопряжено с воспроизводством телесных форм, обеспечивающих непрерывность материальной феноменологии. Но именно к Аматэрасу (солнечной ткачихе) и восходит напрямую род Дзимму. Иными словами, мы имеем дело с не аполлонической солярностью, но с ее *матриархальным дублем*. Это и предопределяет саму структуру легендарной части японской хроники, повествующей о том, как правители единой и единственной династии осуществляют объединение земель Японии под своим началом. Император, как живой Бог, испускает свои лучи к периферии, добиваясь от населения остальных земель покорности и признания его главенства. При этом символизм японского луча распространяется и за пределы японского архипелага — в частности, на Южную Корею, владения которой в эпоху существования там государств Пэкчэ (существовавшего с 18 года до Р.Х. по 660 год по Р.Х. на основе конфедерации южно-корейских княжеств Махан) японские Императоры в VI и VII веках считали своей вассальной или полувассальной территорией. Позднее, уже в XX веке, с этим была связана легитимация оккупации Кореи Японией.

Если официальная версия легендарной истории периода Ямато, запечатленная в «Нихон Сёки» и других текстах, повествует почти исключительно о подвигах правящей династии, браках, потомстве, завоеваниях и т.д., то косвенный материал, в том числе и археологический (период курганных захоронений Кофун), свидетельствует о наличии среди народов ямато отдельных кланов, вожди которых были одновременно жрецами (прото-Синто) и осуществляли ритуальные обряды, направленные к ками, к богам, считавшимся основателями их родов. При этом в определенных случаях можно предположить, что жены предводителей кланов — и некоторые ранние Импе-

ратрицы правящей династии — выполняли функцию великих жриц синтоистского культа, воспроизводя модель южной правительницы Химуку, зафиксированную в китайской хронике «Вэйчжи».

Одновременно культура Кофун имеет ярко выраженный воинско-кочевой характер и является общей для Японии круга Ямато и ряда царств Центральной и Южной Кореи, что и обусловливает тесные связи между этими странами и народами, видимо, изначально относящимися к общему культурному кругу. При этом в Корее также существуют значительные этносоциологические различия между более континентальными регионами распространения культуры Кофун и береговыми зонами, населенными народами с ярко выраженными матриархальными чертами, скорее всего, того же австронезийского происхождения, как и в случае Японии, что сближает эти общества еще на одном уровне. Все это позволяет говорить об определенном единстве между Японией и Кореей на раннем этапе японской истории и геополитически рассматривать Японское море как «внутреннее озеро» культуры Кофун. При этом регион Южной Кореи (конфедерация княжеств Махан — Пэкчэ и Силла) имел целый ряд существенных отличий как от Северной Кореи (Когуре), так и от соседнего могущественного и доминирующего в цивилизационном отношении Китая.

Китайское влияние на Корею было, тем не менее, огромным и подчас определяющим, и это же, вероятно, относилось к ранней эпохе Ямато. При этом по географической и геософской логике китайские влияния достигали Японию через корейское социокультурное пространство, что можно рассматривать как промежуточное поле между зоной чисто китайского Логоса и Логоса японского. Корея занимает в этой структуре промежуточное положение: смягчая китайское влияние при дальнейшей передаче его японцам, с одной стороны, и воспринимая обратный строго японский луч Ямато (по меньшей мере, в геополитическом смысле), с другой. Важно, что китайский буддизм распространялся в Японии часто через корейские школы.

Период Ямато: от легенды к истории

«Нихон Сёки» сообщает о шестнадцати Императорах Японии от Дзимму (711 — 585 до Р.Х.) до Нинтоку (257 — 399), правивших в самую древнюю эпоху (период Яёй), при этом большинство историков считает, что речь идет либо о целиком вымышленной реконструкции, либо об описании событий гораздо более поздних эпох, помещенных в иные хронологические границы с тем, чтобы показать древность рода японских Императоров и установить соответствия

с 60-летним циклическим летоисчислением, заимствованным японцами из Китая.

С исторически достоверной хронологией (исчисляемой при сопоставлении дат и событий с другими хрониками — в первую очередь китайской) повествование «Нихон Сёки» начинает приблизительно совпадать с периода правления семнадцатого Императора Ритю (336 — 405), а с двадцатого Императора Анко (401 — 456) соответствия японских исторических хроник с другими, контемпоральными им текстами становятся устойчивой чертой. Так, сын Императора Анко Юряку (418 — 479) упоминается с теми же датами правления в японских и корейских хрониках.

Еще в легендарный период японские хроники отмечают усиление аристократического рода Сога, который не имел прямого отношения к императорской ветви, но играл видную роль еще при дворах Императоров Сэйму (83 — 191), Тюая (149 — 200), Одзина (210 — 310) и Нинтоку. Позднее отличительной чертой Сога станет их подчеркнутая ориентация на китайскую культуру (а также на буддизм как религию).

В эпоху исторического Ямато клан Сога еще более усиливает свое влияние. В V — VI веках члены клана Сога стали во главе обширной диаспоры китайских и корейских переселенцев в Японию, которые были относительно ограничены в правах перед лицом коренных Ямато, сформировав вокруг себя действенный и могущественный полюс китаефильского влияния. Свое влияние при императорском дворе Сога укрепляли тем, что поставляли невест из своего клана Императорам.

Период исторического Ямато заканчивается вместе с Императором Сэнка (467 — 539), правившим с 536 по 549 год, после чего Япония вступает в период Асука.

Асука: борьба кланов

Период Асука (539 — 715) назван так по его столице. На этом этапе Япония окончательно оформляет свою имперскую идентичность, упорядочивает и централизирует не только политическую власть, но и культуру, своды законов, этику, религиозные культы и хозяйственную деятельность.

Эта эпоха начинается с правления Императора Киммэй (509 — 571). «Нихон Сёки» упоминает, что именно при Киммэе в Японию из Кореи начинает проникать буддизм, хотя, скорее всего, его распространение начинается несколькими веками раньше. Следующие четыре правителя Японии Бидацу (538 — 585), Ёмэй (540 — 587),

Сосюн (520 – 592) и первая в истории Ямато женщина-Императрица Суйко (554 – 628) были сыновьями и дочерью Киммэя, и их правление приходилось на период ожесточенного противостояния клана Сога и клана Мононобэ. При Императоре Киммэе в Японию из Кореи была торжественно доставлена статуя Будды, и с этого момента буддизм начинает активно распространяться в верхах японской аристократии, что поддерживает клан Сога и чему противодействует клан Мононобэ. Мононобэ в отличие от Сога воплощают в себе ортодоксальную японскую идентичность, выступают против китаизации культуры, буддизма, конфуцианства, за строгое следование автохтонной японской традиции синто.

Так как в центре японского общества стоит Император, то оба клана сражаются между собой за влияние на него: эти две тенденции показательны — Сога стремятся включить Ямато в поле китайской буддистской культуры, Мононобэ настаивают на верности Синто.

Результирующий вектор противоположных влияний на Императора проявляется в том, что между обоими направлениями — буддизмом и Синто — постепенно начинается синкретическое взаимопроникновение. Буддизм вбирает в себя японские божества, а буддистские теории и фигуры, а также теории и ритуалы проникают в структуры Синто. При этом существуют как сторонники чистого буддизма, так и сторонники чистого Синто.

К последним относится Император Бидацу, о правлении которого сохранилось мало достоверных сведений. Можно предположить, что при нем укрепились позиции клана Мононобэ. Его брат Ёмэй, правивший после него, напротив, покровительствовал буддизму, а следовательно, находился под приоритетным влиянием клана Сога, что, вероятно, связано с тем, что его матерью была Китаси-химэ из этого клана.

После смерти Емэя конфликт между Сога и Мононобэ достиг апогея: Мононобэ поддержали претензии на престол принца Анахобэ, еще одного сына Киммэя, Сога сделали ставку на Сосюна и его сводную сестру Суйко. Это вызвало вооруженный конфликт между двумя партиями, и в 587 году Сога-но Умако нанес решающее поражение предводителю клана Мононобэ Мононобэ-но Мория в битве при Сигисане. После этого сопротивление китаизации резко спало, а клан Мононобэ потерял свое значение.

Клан Сога после этого настолько усилился, что мог себе позволить убить Императора Сосюна, который начал выходить из-под опеки клана, и возвести на трон впервые женщину — Императрицу Суйко. Суйко была родной сестрой Ёмэя, сводной Бидацу (за которого она вышла замуж) и племянницей Сога-но Умако, чья сестра Китаси-химэ была женой Императора Киммэя. Таким образом, клан

Сога получил в Японии всю полноту власти. Суйко превратила буддизм практически в официальную религию Ямато, хотя и сохранила Синто и его обряды, особенно во всем, что касалось сакральности императорской власти. Так, в 594 году она издала эдикт о «Процветании Трех Сокровищ»[1], провозглашающий первостепенное значение буддизма в Японии.

Власть Сога продолжилась и при следующих властителях Японии: принце-регенте Сётоку (574—622) и Императоре Дземэй (593—641). В этот период буддизм и конфуцианство процветают, распространяясь по Японии при активной поддержке центральной власти. В период династических споров Сога слишком явно продемонстрировали свое могущество тем, что глава их клана Сога-но Ирука (?—645) убил сына Сётоку принца Ямасиро-но Оэ, что вызвало недовольство как других родов Японии, так и ряда представителей самого клана Сога. В конце концов, Сога-но Ирука по плану, составленному основателем клана Фудзивара Накатоми-но Камако (614—669), был убит, а его отец Сога-но Эмиси покончил с собой. Тем самым прямая доминация рода Сога завершилась, хотя его представители еще долго занимали важные позиции в Японии.

Линия Сога важна тем, что мы видим в ней явную волю к включению Японии в структуру китайской цивилизации, что можно рассматривать как попытку разрешить внутренние конфликты внутри японской идентичности, сопряженные со сложной и «неинтегрируемой» структурой синтоистского мировоззрения. Но при всех успехах китаизации Японии можно заметить, что легче всего шло распространение буддизма и конфуцианства, тогда как даосизм как код китайской цивилизации довольно широко распространенный и в Корее, столь близкой Японии, большого успеха не имеет, и метафизика материальных сущностей, «онтология корней», воплощенная в Синто, остается доминирующей в самом центре японской культуры — в императорском культе. Поэтому все усилия клана Сога достигли своих целей лишь отчасти: в результате образовалась японизированная, «синтоизированная» версия буддизма и конфуцианства как своего рода специфический синтез, сохраняющий самостоятельность и дифференциальный зазор между двумя ядрами — китайским и собственно японским.

Покровительство буддизму, однако, не прервалось и после падения клана Сога.

При Императоре Тэндзи (626—671) официальным титулом верховного правителя и одновременно верховного жреца религии Син-

[1] Имеются в виду три буддистских сокровища: Будда, Дхарма и Сангха.

то стал «Тэнно», т.е. «Небесный Государь», в чем китайская теория «Небесного Императора» и «Сына Неба» соединялась с синтоистской идеей божественной генеалогии японских царей. Под китайским влиянием Тэндзи провозгласил эпоху «Великих Реформ», Тайка. Эти реформы предусматривали разделение Японии на 8 провинций, а чиновников на 19 разрядов, по китайскому образцу.

Завершается период Асука правлением Императрицы Гэммэй (661—721), дочери Тэндзи, при которой создаются первые версии «Кодзики» и «Нихон Сёки».

Таким образом, в период Асука полностью определяются основные параметры японского историала.

Нара: наступление буддизма

Следующий период называется Нара (710—794) по имени новой столицы. В это время в официальных документах страна перестает называться Ямато и окончательно избирает имя Нихон, Япония.

Здесь мы видим следующие отличительные особенности:

- укрепление буддизма до такой степени, что его лидеры начинают претендовать на прямое политическое влияние;
- введение системы государственных экзаменов для чиновников, заимствованной в китайском конфуцианстве;
- углубление китаизации и проникновение китайских цивилизационных установок не только в аристократию и государственное чиновничество, но и в народную культуру;
- возвышение аристократического клана Фудзивара[1], апогей могущества которого приходится на следующий период Хайян (Киото), но становится заметным уже в эпоху Нара (параллельно Фудзивара усилились и другие аристократические семьи Японии — Отомо, Татибана, Саэки, Тадзихи).

Сорок пятый Император Сёму (701—756) официально принял буддизм и сделал его государственной религией. Он основал величественный буддистский храм Тодай-дзи. Позиции буддистских монастырей и отдельных активных монахов стремительно усилились, что было подготовлено предыдущим периодом. При этом Сёму в 749 году после двадцати пяти лет правления официально отказался от престола и ушел в буддистский монастырь, отдав трон дочери Кокэн (718—770). Также в буддистские монахини ушла супруга Сёму Императрица Комё (701—760). Этот случай показывает, насколько

[1] Основателем клана Фудзивара был Накатоми-но Камако, происходивший из клана синтоистских жрецов; позднее, однако, он принял буддизм. Датой возвышения Фудзивара считается 645 год.

буддистские обычаи утвердились в Японии. Так как Император был средостением всей политической жизни, то такое влияние буддизма на него и его семью заведомо превращало буддистских монахов и учителей в самостоятельную могущественную политическую силу, способную влиять на центральные проблемы в государстве и эффективно противостоять другим центрам влияния — в частности, аристократическим кланам и в первую очередь выходцам из клана Фудзивара, набиравшим силу.

Важно отметить то обстоятельство, что Нара становится столицей Японии именно тогда, когда в стране крепко утверждается буддизм. Дело в том, что специфика японского отношения к смерти в духе Синто является строго и необратимо *негативной*. Смерть есть нечистота, гниение и грязь. Все, связанное с ней, только оскверняет и человека, и мир. Поэтому тела покойников в Японии в древности сбрасывали в общую яму, расположенную как можно дальше от поселения, тогда как поминальные святилища располагали ближе, но не на могилах, а на специально выбранном месте. Это приводило к тому, что месторасположение населенных пунктов постоянно менялось, т.к. считалось, что трупы, накапливаясь в общих ямах, постепенно обступают жилища живых, заставляя их бежать от скверны. Это касалось и крупных поселений, столиц, вынужденных время от времени менять местоположение. Такой принцип сохранился и в отношении многих святилищ: так синтоистские храмы раз в двадцать лет меняют свое местонахождение, как, например, главное синтоистское святилище Исэ.

Приход буддизма изменил эту ситуацию, т. к. для буддистских монахов, верящих в перевоплощение и пустотность потока дхарм (мадхьямика), трупы не являются чем-то заведомо оскверняющим (так обстоит дело и в Индии, и в Китае), а следовательно, они спокойно брали на себя обряды погребения, утверждая при этом, что не просто хоронят тело достойным образом, но и своими обрядами очищают дух усопшего, готовя к новому воплощению или к переходу в иные миры. Это позволило зафиксировать столицу на одном месте.

Правление Императрицы Кокэн знаменует собой кульминацию буддистского могущества. При ней была осуществлена попытка прямого захвата власти буддистами с отменой династической преемственности. Это важнейшее событие, показывающее, насколько далеко японская элита, следуя за китаизацией общества, ушла от исконно японских устоев, связанных с непрерывностью династической власти священного рода Тэнно. Для китайцев, руководствовавшихся теорией Небесного Мандата, не было ничего необычного в том, чтобы сменить династию. А буддистские монахи в Индии признавали статус «священного монарха», чаркравартина за любым правителем, покро-

вительствовавшим буддистской вере. Поэтому буддистский монах школы Хоссо Докё (700—772), излечивший императрицу Кокэн от болезни и ставший ее фаворитом, всерьез вознамерился занять императорский трон Японии. Он провозгласил, что синтоистский бог войны, покровитель морей и риса Хатиман, определил его в качестве истинного правителя Японии. Но пророчество из святилища на юге Японии (остров Кюсю) опровергло это утверждение, настаивая на том, что трон Тэнно должны занимать лишь прямые потомки Дзимму. После этой дерзкой попытки радикально изменить саму основу политической системы Японии род Фудзивара активизировал свою деятельность, в ходе чего буддистские монахи были смещены со своих постов, а при следующем и последнем Императоре эпохи Нара Конине (709—782) самого Докё выслали из столицы. Параллельно этому происходит новое смещение в сторону синтоизма как религии, сохраняющей японское ядро всей культуры.

С геополитической точки зрения, в эту эпоху устанавливаются прочные союзно-вассальные (со стороны Японии) отношения с Танской династией Китая, продолжаются традиционные конфликты с корейским государством Силла, идет упорная борьба за покорение айнов (эмиси), периодически поднимающих восстания на севере Японии.

Хайян: от Фудзивара к самураям

Следующая эпоха Хайян (с 794 по 1185 год) начинается с переноса столицы вначале в Нагаоку, а затем в Хайян (современный Киото) Императором Камму (737—806). Этим шагом сам Император и поддерживавшая его японская клановая аристократия (в первую очередь клан Фудзивара) стремятся ослабить влияние буддистов на Императоров, т.к. Нара как столица оказалась полностью окружена буддистскими монастырями, служащими очагами совершенно специфического культурного влияния. Камму, правление которого в политическом смысле было не очень удачным (засухи, проигранные войны, восстания и т.д.), ограничивает законодательным образом число буддистских монахов и строительство новых монастырей, но вместе с тем продолжает интересоваться буддизмом, быть может, пытаясь найти иные версии. Для этой цели он посылает двух доверенных монахов Кукая (774—835) и Сайтё (767—822) в Китай.

Все то, что было основными векторами в период Нара, в целом продолжается и в период Хайян, кроме некоторого изменения отношения к буддизму, которое, хотя в целом и остается позитивным и благожелательным, после истории с Докё вызывает опасения у правителей и аристократических родов всякий раз, когда влияние

буддистских монахов простирается слишком далеко. Правда, к концу периода Хайян роль буддизма снова возрастает, но уже в новом качестве, что связано с особой практикой «Императоров-затворников» (система инсэй, 院政).

При этом могущество клана Фудзивара становится на сей раз преобладающим и, по сути, оказывается в руках этого чрезвычайно возвысившегося семейства. Это создает определенный дуализм: с одной стороны, группа аристократического семейства Фудзивара, с другой — Императоры.

Одним из первых Императоров, попытавшихся изменить этот баланс сил в пользу Императора, был Сандзё (976 — 1017), который не был связан с Фудзивара родственными узами (в отличие от многих других Императоров) и повел политику эмансипации от их контроля. Однако скоро стало понятно, что, занимая строго ритуализированное положение во главе государства и исполняя обязанности верховного жреца Синто, Император имеет чрезвычайно мало полномочий для того, чтобы изменить что-то в сложившейся системе отношений. Такое положение дел постепенно привело к особой практике «Императоров-затворников» (инсэй), начало которой в период Хайян положил семьдесят второй Император Сирикава (1053 — 1129), продолживший линию Сандзё. Она состояла в том, что Император отрекался от престола в пользу своего легитимного преемника и удалялся в буддистский монастырь, но сохранял при этом фактически существенный объем действительной власти (что давал ему статус верховного Императора): контроль над частью войск (императорской гвардией), право вмешиваться в законодательную деятельность и т.д. Этому же примеру Сирикава последовали Императоры Тоба (1103 — 1156) и Го-Сирикава (1127 — 1192).

Важнейшим социологическим явлением эпохи Хайян является формирование сословия *самураев*, 侍 (ранее называвшихся буси, 武士)[1]. Самураями как профессиональными воинами становились представители побочных или слабых ветвей аристократических родов, а также выходцы из активных групп населения различного социального происхождения. Изначально самураи представляли собой конных воинов, вооруженных преимущественно луком и стрелами, занятых участием в походах против эмиси (айнов), усмирением бунтов и противодействи-

[1] Феномен самураев можно соотнести с казачеством в русской истории на первом этапе, а затем, когда самураи стали выполнять функцию гвардии японских Императоров, ослабевших в эпоху позднего Хайян и часто становившихся Императорами-затворниками, с опричниной в период правления Ивана Грозного. Удаление Ивана Грозного в Александровскую слободу и учреждение там опричнины в чем-то напоминает японскую практику инсэй.

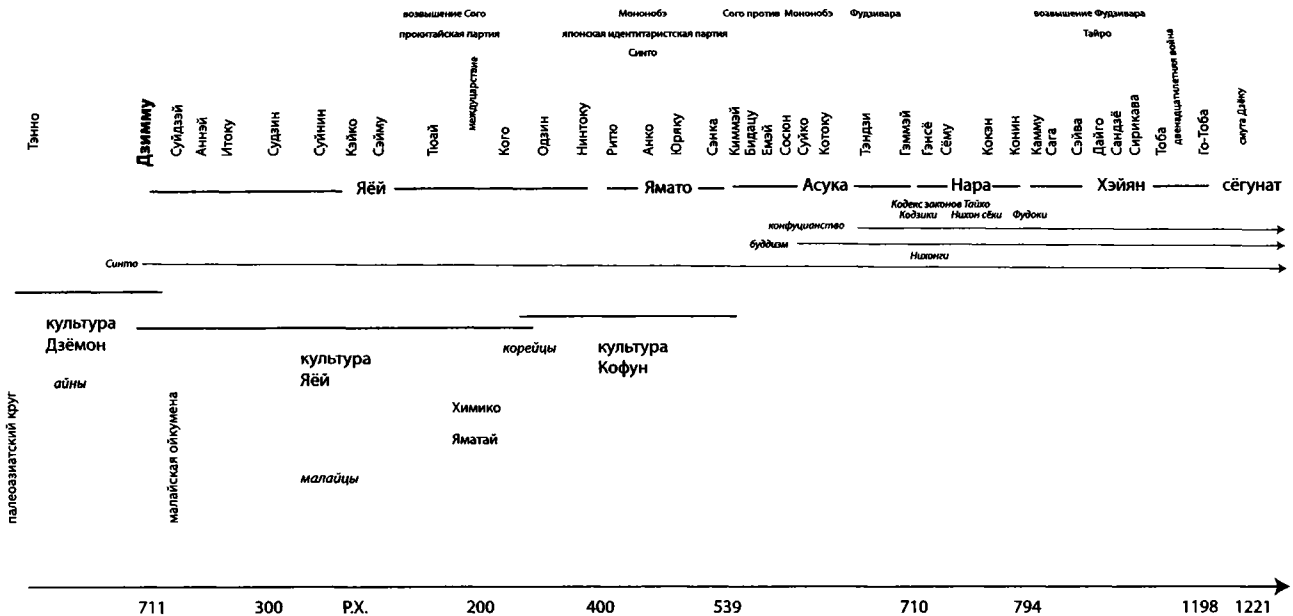
ем разбойникам[1]. При этом они выступали преимущественно именно как внутренние войска, и их истоки уходят во времена изоляции Японии от участия в политических вопросах соседних (в первую очередь западных, по отношению к Японии, стран — Кореи). Постепенно роль самураев неуклонно растет по мере того, как представители высших аристократических родов Японии все меньше уделяют внимания военному делу, считая его чем-то недостойным для их высокого статуса.

Так, в частности, из самураев на позднем этапе эпохи Хайян формируется преимущественно гвардия Императоров-затворников, призванная уравновесить всевластие аристократических родов, в первую очередь Фудзивара (кроме того, в XII веке возвысились кланы Тайра и Минамото, способные подчас проводить свою политику автономно). Самураи оказываются важным элементом социальной организации Японии как раз в тот момент, когда формальная легитимность императорской власти начинает постепенно утрачивать свое доминирующее значение перед лицом клановой аристократии, опирающейся на силу, и буддистского монашества, опирающегося на самостоятельную религиозную идеологию, становящуюся все более популярной. Из этого процесса постепенно складываются предпосылки следующего этапа, связанного с сёгунатом и с захватом власти крупными самурайскими родами.

В частности, роль самураев стала очевидной в момент восстания Тайра-но Масакадо (? — 940) и Фудзивара-но Сумитомо (? — 941), опиравшихся как раз на самурайские отряды (военные дома), а Тайра-но Масакадо даже (впервые в японской истории) объявил себя Императором и учредил свой двор. Причем подавить мятеж удалось верным Тэнно полководцам Тайре-но Садамори, Фудзиваре-но Хидэсато и Минамоте-но Цунэтомо также с опорой на самурайские формирования. С этого момента принято отсчитывать «эру самураев» в Японии. В период «двенадцатилетней войны» (1051 — 1063) против центральной власти выступил другой самурайский военный дом Абэ, который, по одной из версий, был потомком айнов (эмиси) и основателем крупнейшего самурайского рода.

Конец эпохи Хайян в контексте японской историографии завершает собой цикл Древних времен, называемый Кодай. Он включает в себя все периоды от эпохи Яёй, начатой Дзимму, через эры Ямато, Асука, Нара и заканчивая последним Императором эры Хайян Го-Тоба (1180 — 1239). Вслед за этим следуют японские Средние века, напрямую связанные с правлением сёгунов.

[1] При этом ряд представителей этих групп, против которых самураи призваны бороться, как часто бывает в пограничных социальных средах, сами при определенных обстоятельствах становятся самураями, переходя на сторону вчерашних противников.



Японский историал (первая фаза — Кодэй)

Глава 4. Буддизм в Японии: первый этап

Шесть школ Нара: буддизм и следы Диониса

Буддизм проникает в Японию начиная с периода Асука, а в периоды Нара и Хайян начинает играть огромную, если не решающую роль не только в религиозном, но и в политическом контексте. К японскому буддизму следует присмотреться более внимательно, тем более что он — наряду с Синто, а подчас и в неразрывном синтезе с ним — формирует одну из важнейших составляющих японской идентичности.

Каким был буддизм, проникший в Японию на самом раннем этапе, сегодня достоверно определить трудно. Китайские источники сообщают о появлении буддизма в Японии еще в V веке (из Афганистана), а согласно официальным японским хроникам, это событие происходит в VI веке. Но полноценно в философские и религиозные школы буддизм оформляется в период Нара. Принято говорить о «шести школах эпохи Нара» (Нанто Рокюсю):

1. Санрон, 三論 (мадхьямика).
2. Дзёдзицу, 成実 (саутрантика/сатьясиддхи).
3. Куся, 倶舎 (абхидхарма).
4. Хоссо, 法相 (йогачара).
5. Кэгон, 華厳 (китайская школа Хуайан).
6. Риссю, 律 (виная).

Судя по ряду источников, первой оформленной школой буддизма была мадхьямика и, несколько шире, философия Нагарджуны, существенно переработанная в Китае и Корее. Это датируется 625 годом, а японская школа, исповедующая эту версию буддизма, получила название Санрон. Она была основана корейским монахом Экваном с опорой на китайскую школу Саньлунь. Вместе с мадхьямикой пришла принципиальная для этого течения идея пустоты (шуньята). Мы неоднократно видели, как буддистские религиозные термины по-разному толкуются в зависимости от контекстов и школ, даже в Индии, где Махаяна постепенно приобретала все более и более адвайтистские и онтологические черты[1]. В Китае же мадхьямика сразу пришла

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

в контексте Татхагатагарбхи и при этом наложилась на даосскую метафизику легкости, что, в конце концов, придало ей совершенно особый характер.

В контексте японского Логоса и мадхьямика, и центральная для нее идея пустоты должны были рассматриваться как радикальное новаторство. В структуре Синто и ранних мифах нет не только никакого аналога буддистско-даосской пустоте, но, напротив, и темные и светлые стороны феноменального мира, обращены к своим корням, к тяжелой конкретике, не вызывающей, однако, ничего специфически страдательного, что могло бы подтолкнуть к поиску спасения, избавления, нирваны, и, соответственно, обосновать мадхьямическую диалектику. Пустота — совершенно неяпонская во всех смыслах категория, и само ее введение, скорее всего, представлялось японцам неожиданным откровением. И феномены, и боги, и духи, и призраки Японии предельно конкретны и весомы. Учение о том, что это конвенция, а не-конкретность, не-феноменальность есть нечто аутентичное (то есть первое начало мадхьямики), совершенно непонятно и революционно для японца. Следующие за этим адвайтические ступени (вторая — недвойственное понимание различия между конвенциональной экзистенцией и нон-конвенциональной пустотностью, третья — условность самого различения между феноменальным и пустотным и аутентичность различения между дуальностью и недуальностью; и наконец четвертая — конвенциональность всех дистинкций) тем более нерелевантны, если с самого начала мы имеем дело с различием, которое в архаических пластах японской культуры не имеет даже приблизительного аналога. И тем не менее каким-то образом японское сознание сконструировало свою «*японскую пустоту*», поскольку в противном случае не только мадхьямики, но и буддизма вообще на японской почве появится не могло.

Если мы рассмотрим иероглиф, означающий в китайском и японском «пустоту», то получим — 空, что по-японски читается либо «ку», либо «сора», и дополнительно к понятию пустоты, впадины, пещеры, углубления, ямы, добавляется значение «Небо» — сора. Но если «пустота» как онтологическая и космологическая категория, действительно, представляет собой трудные и совершенно неяпонские абстракции, то небо и разряженность воздуха, а также чистота воды или дыхания вполне могут иметь мифо-онтологическое содержание и в контексте Синто. В этом случае мы получаем нечто обратное по отношению к Стране Корней, т.е. Страну Облаков, Страну Прозрачности, Страну Чистоты и, в конце концов, Тэн (天), Небо в сугубо синтоистском и японском смысле.

С учетом этой поправки, мадхьямика и ее диалектика приобретают смысл, причем не ступенчатый, а последний, четвертый (в последовательности фаз движения буддисткой мысли в сторону адвайтизма Татхагатагарбхи): обращение к Небу и небесным богам (ками), не потревоженным ни «грехами» Сусаноо, ни смертью Изанами, ни другими формами загрязнения; чистая ткань солярной пряжи Аматэрасу может выступать как основа такой недуальной пустоты, солнечным дыханием живых имперских богов. Таким образом, пустота постепенно приобретает смысл и место в структуре японской идентичности.

Сама по себе школа Санрон не сохранилась, но ее учение было воспринято школами Хоссо, Кэгон, Сингон, Дзэн и Ничирэн. Тем не менее важно то, что именно она была первой, поскольку это самая важная и основополагающая ступень Махаяны, и диахронический порядок прихода ветвей буддистского учения в Японию прямо отражает саму структуру его метафизических уровней.

К Эквану также принято возводить и другую школу — Дзёдзицу. Иногда ее относят к саутрантике, где главным принципом является признание действительности экзистенции. Саутрантика отражает взгляды раннего буддизма Тхеравады или начальных ступеней, привлекаемых Татхагатагарбхой для иллюстрации более сложных и изысканных доктрин. В Японии она рассматривалась как течение внутри Санрон. Действительно, прежде чем утверждать пустотность феноменов, необходимо было постулировать, что такое феномены, хотя то обстоятельство, что Дзёдзицу появляется несколько позднее Санрон, указывает на то, что в отличие от Индии, где мадхьямика развертывалась, отталкиваясь от саутрантики, и от Китая, где эта последовательность осмыслялась как чисто логические слои буддистского учения (под которым понималась исключительно Махаяна), в Японии этот порядок — и хронологический, и логический — нарушен. Более сложная и парадоксальная мадхьямика оказывается известной несколько ранее, чем более простая и доступная саутрантика. Второй момент, вызывающий удивление, состоит в том, что эта теория, ближе всего стоящая к «наивному материализму», хотя и взятому с этически и аскетически отрицательным знаком (в духе шраманы), не была воспринята в японской культуре с энтузиазмом, и довольно быстро японцы утратили к ней интерес. Позднее она совсем исчезла. А вместе с тем онтоматериальный настрой раннего Синто более всего соответствовал бы, на первый взгляд, именно саутрантике, которая вполне гармонирует с прямолинейностью сакрально-феноменологической онтологии, тяготеющей к Логосу Великой Матери. Это может быть объяснено тем, что учение Дзёдзицу не просто отражает индийскую

традицию Тхеравады, но основано на учении индийского буддиста Харивармана (250—350), которое в Китае было своеобразно перетолковано вплоть до того, что одни видели в нем аутентичную саутрантику, а другие, напротив, изложение шуньявады, то есть основу махаянистской метафизики. Если принять ту версию, что Дзёдицу все же находится ближе к Махаяне, то обращение к принципу саутантрики о действительности экзистенции как раз и будет выступать пропедевтическим элементом для более внятного разъяснении сущности «шуньяты» — пустоты.

Следующая школа Куся строила свое учение на классической и общебуддистской абхидхарме, выступая, скорее, как введение к буддистской философии и метафизике — пояснение трех благородных истин, Восьмиричного пути и т.д. Ее принес в Японию монах Досё (638—700), учившийся в китайской школе Дзюйшэ и находившийся под влиянием корейской ветви этого направления. Позднее она так или иначе слилась с другими школами, а как самостоятельное направление сохранилась в школе Хоссо. Здесь мы снова отклоняемся от иерархии слоев Махаяны и видим обращение к основам буддистской философии в ее начальных стадиях — общих для Хинаяны и Махаяны, но на преодолении которых в направлении недвойственности Махаяна основана.

Далее идет школа Хоссо, построенная вокруг виджняна-вады (йогачары) и основанная на том, что экзистенция есть не что иное, «как только сознание». В Японию это течение, так же как и Санрон, пришло из корейского культурного контекста (школа Попсон), а в Корею из Китая (школа Фасян). Основателем Хоссо, как и Куся, был Досё. Это школа акцентировала трансиндивидуальный субъект (алая-виджняна) как истоковую инстанцию, вокруг которой происходит развертывание окружающего мира (дхарм). Эта идея также совершенно чужда культуре Синто, не знающей субъекта и строго выделенной точки сознания. И эта школа постепенно сошла на нет, будучи представленной лишь небольшими специализированными группами.

Кэгон представляет собой проекцию китайской традиции Хуаянь. Это направление буддизма Экаяны (Единой Колесницы) представляло собой вершину махаянской метафизики Татхагатагарбхи, в ее совершенном недвойственном изложении. Это учение было синтезировано с даосским Логосом, обосновывая в буддистском контексте онтологию динамических перемен. Это — еще одно течение, которое качественно чуждо японской культуре, но составляет глубинное и органичное измерение буддизма китайского (и корейского).

Импульс к активному изучению школы Кэгон дал настоятель величественного храма Тодай-дзи в Наре, буддистский наставник Ро-

бэн (689—773), пригласивший в 736 году в Японию корейского учителя школы Хуаян (по-корейски Хваом) из государства Силла Симсанга (? — 740), в Японии известного как Син-сё, который и заложил основу школы Кэгон при покровительстве Императора Сёму. Сам Робэн стал вторым патриархом Кэгон в Японии. Позднее в эпоху сёгуната наставник Меэ (1173—1232) добавил к учению Кэгон элементы буддистского тантризма (Ваджраяны). Школа Кэгон существует в Японии до сих пор в храме Тодай-дзи.

Последняя школа эпохи Нара Риссю, основанная в Японии китайским наставником Цзяньчжэнем (688—763) в 753 году, перенесла на японскую почву принципы монашеской организации буддистской сангхи — аскетическую традицию Винаи, которая содержала более формальные правила буддистского монашества, общежития, моральных и ритуальных принципов, нежели философию и метафизику. И эта школа постепенно исчезла как нечто самостоятельное, войдя составной частью в общую культуру японского буддизма.

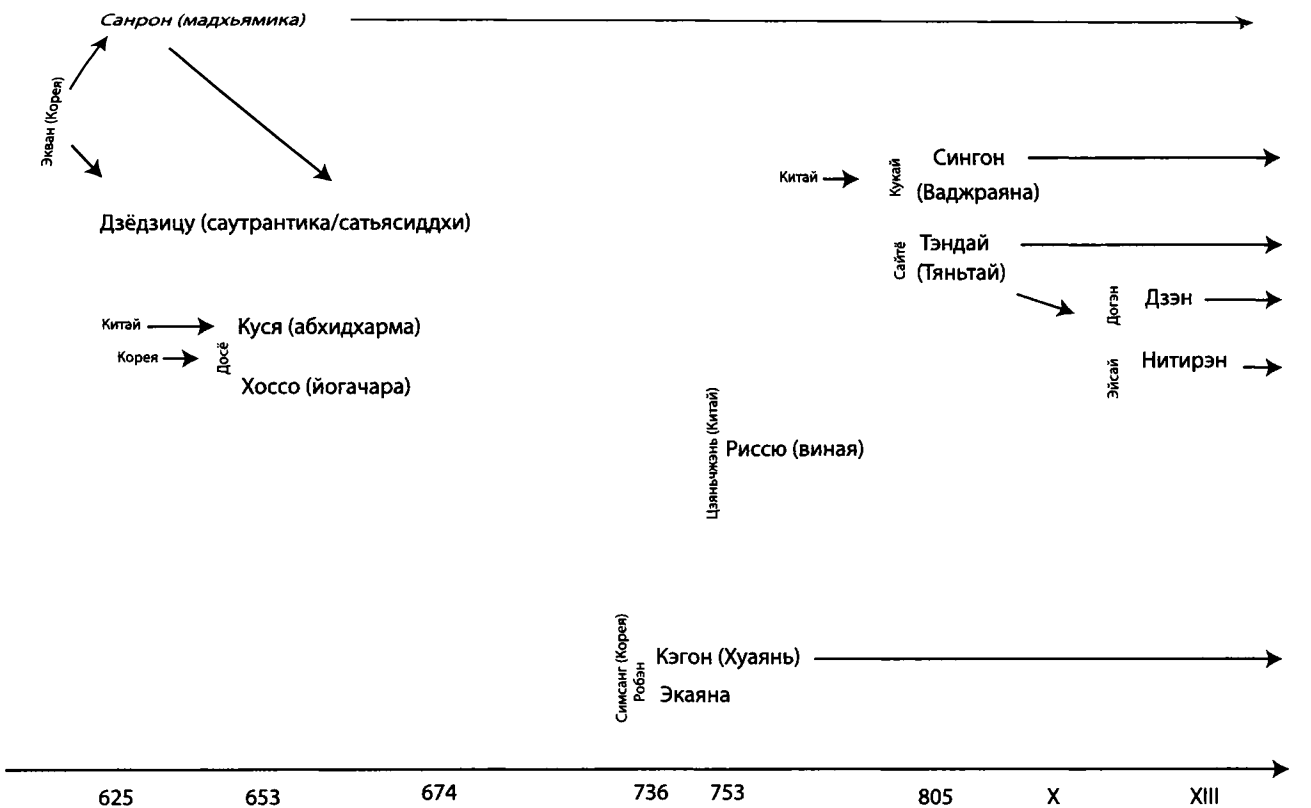
Шесть школ Нара могут быть структурированы не по дате их появления, как мы их расположили ранее, но по их функции в контексте метафизики Махаяны:

1. Риссю (виная).
2. Куся (абхидхарма).
3. Дзёдзицу (саутрантика/сатьясиддхи).
4. Санрон (мадхьямика).
5. Хоссо (йогачара).
6. Кэгон (китайская школа Хуаянь).

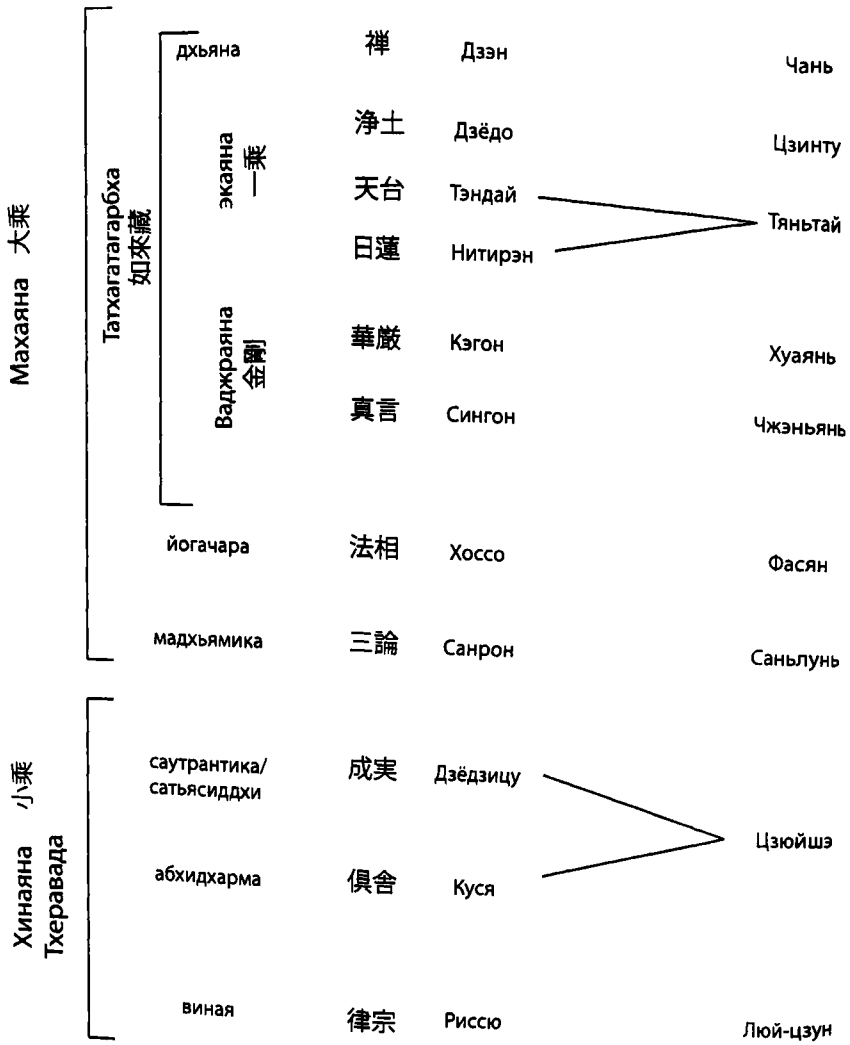
Эта последовательность идет от Хинаяны к Махаяне, от Тхеравады к Татхагатагарбхе, от меонтологического буддизма к буддизму недуальному и онтологическому. В любом случае, в школе Кэгон мы получаем самую законченную и полную версию наиболее фундаментального махаянического буддизма (включающего в себя как основные принципы Санрон, так и Хоссо — в качестве принципиальных и качественно важных элементов своего учения).

Показательно, что Император Сему, при котором буддизм стал государственной религией и был построен главный буддистский храм Японии Тодай-дзи, особым образом покровительствовал именно школе Кэгон, самой глубокой и полноценной форме махаянического буддизма, представляющего собой его наиболее концентрированную и фундаментальную голограмму. Можно сказать, что буддизм Кэгон — буддизм императорский, синтезирующий и совершенный.

Правление Сему венчает собой историю покровительства буддизму со стороны Императоров. Храм Тодай-дзи до сих пор остается главным центром буддизма в Японии и был таковым на протяжении



Диахроническая последовательность появления школ буддизма в Японии



Синхроническая модель школ буддизма в Японии

всей истории после своего создания. А школа Кэгон является пиком махаянической адвайта-онтологии и Экаяной, Единой Колесницей.

Если мы признаем, что метафизика школы Кэгон была адекватно осознана японской философской интеллектуальной элитой, аристократией и особенно царствующей династией, мы получем ясное свидетельство действительного переноса китайского Логоса в его элитарном буддистском выражении на японскую почву. При этом вместе с Логосом передавался весь спектр потенциальной (и отчасти актуальной) философии, который мог быть развернут вокруг метафизического ядра традиции Хуаянь. В этом случае мы имеем дело уже не просто с имитационным копированием китайской культуры, но с углубленным погружением в ее сущность. И, по крайней мере, так часть японского общества, которая была включена в осмысление буддизма Кэгон, а также двух чрезвычайно значимых и необходимых для его корректного понимания махаянских школ — Хоссо и Санрон, никак не может быть названа «имитаторами», поскольку на такой интеллектуальной высоте (глубине) никакие формальные методы подражания не возможны, и главное не необходимы. Значит, метафизика Татхагатагарбхи в ее китайско-даосском измерении желтого дионисийского Логоса была глубинно внедрена в Японию начиная с эпохи шести школ Нары, а следовательно, это ядро присутствует в японской цивилизации в качестве одной из составляющих. А из этого, в свою очередь, следует и то, что диалог с Синто от лица столь полноценной метафизически школы, как Кэгон (а именно этот диалог и даже синтетическое переплетение буддизма и Синто составляет особенность японской религиозной культуры), не мог не оставить следа в структурах японского Логоса. Это значит, ни больше ни меньше, как фиксацию следов *пребывания Диониса в Японии*, стране, где, судя по ранним памятникам Синто, его присутствие было весьма проблематично, а условия для его пребывания далеко не самые благоприятные.

Эпоха Хайэн: две школы тайного буддизма

Позднее в эпоху Хайян к шести буддистским школам эпохи Нара добавились еще две:

1) школа Сингон, основанная монахом Кукаем, и
2) школа Тэндай (китайская Тяньтай), основанная монахом Сайтё.

Вместе эти два направления считаются выражением «внутреннего (эзотерического) буддизма» Японии — миккё, 密教, дословно «тайное учение».

Первый Император периода Хайян Камму (737—806), будучи крайне озабочен ростом буддизма и даже решивший по этой причине перенести столицу из Нары в современный город Киото, столицу Императоров в будущей эпохе сёгуната, тем не менее, проявил к буддизму живой интерес и отправил двух доверенных лиц в Китай для того, чтобы привести в Японию новые буддистские течения и идеи. Одним из этих монахов был Сайтё (767—822), выходец из *китайской* семьи и монах школы *Кэгон*, прошедший обучение в Тодайдзи. В Китае он знакомится с учением школы Тяньтай, представляющей собой еще версию Татхагатагарбхи с ее недуальной онтологией, и вернувшись в Японию, основывает школу Тэндай близ новой столицы Киото, на горе Хиэй. Здесь все предельно органично и внятно: и китайское происхождение, и покровительство Императора (т.к. речь идет об императорском буддизме), и школа Кэгон (вершина буддистской метафизики).

Другим монахом, также посланным Императором Камму в Китай, был Кукай. Когда он вернулся, то при поддержке сына Камму Императора Сага (785—842) был назначен настоятелем храма Тодайдзи (то есть «главным представителем буддизма» в Японии) и основал школу Сингон, в основе которой лежало тантрическое учение Ваджраяна (по-китайски ми-цзун). Кукай основал монастырь Конгобу-дзи на горе Коясан. Известно, что Кукай тесно дружил с Сайтё, и во время пребывания в Китае и позднее они вместе переводили буддистские трактаты и изучали буддистскую метафизику, но при этом Кукай отказался передавать Сайтё полноценное ваджраянское посвящение, позволяющее достичь боддхи (пробуждения) в течение одной жизни, что привело к охлаждению и разрыву в их отношениях. При этом буддисты школы Сингон считают Кукая[1], добровольно ушедшего в самадхи (он перестал принимать пищу и пить в возрасте 61 года), где он и пребывает до сих пор в ожидании прихода Будды будущих времен, Майтрейи, полноценным бодхисаттвой.

В глазах Кукая Ваджраяна представляет собой кульминацию Татхагатагарбхи, последнюю из возможных метафизических надстроек над предельным недуальным онтологизмом полноценной Махаяны. Поэтому сам Кукай рассматривал учение школы Кэгон как ту высшую плоскость, на которой основывается Ваджраяна.

В центре буддизма Ваджраяны стоит фигура Будды Вайрочаны, одного из пяти Будд, который располагается в центре остальных четырех. Это прямо напоминает китайскую модель пяти элементов

[1] Имя Кукай состоит из двух иероглифов 空海, где 空 — ку, означает Небо, воздух, а также пустоту, шуньяту среди китайских иероглифов (!), а 海 — кай, море.

и китайскую метафизику Желтого Диониса. Последователи Ваджраяны настаивают на том, чтобы на основании метафизических теорий и практик йогачары, мадхьямики и высшей метафизики учения о Дхармовом Теле Будды (Татхагатагарбхи) построить метод ускоренной (мгновенной) недуальной реализации центрального содержательного ядра, олицетворяемого фигурой Будды Вайрочаны. Здесь мы уже имеем дело с самим Желтым Дионисом, органично объединяющим китайскую метафизику и наивысший махаянический буддизм. Таким образом, онтологический буддизм Махаяны в школе Сингон Кукая идет еще выше, дальше и глубже, чем Кэгон, устанавливая прямой метафизический жест, способный реализовать (молниеносно — отсюда ваджра как молния) предельный имманентно-трансцендентный Абсолют. Императорский буддизм достигает здесь своего пика.

Показательно, что Император Хэйдзэй (773–824), старший сын Камму, добровольно отказавшийся от престола и ушедший в буддистский монастырь, обратился к Кукаю с просьбой о посвящении в тантрический буддизм (кандзе), и в 822 году Кукай исполнил эту просьбу.

В текстах Кукая содержится иерархизированный список на сей раз восьми школ буддизма в Японии, где к шести школам Нара добавляются еще две — Тэндай и Сингон. Последовательность перечисления этих школ полностью оправдана с метафизической точки зрения[1]:

1. Риссю.
2. Куся.
3. Дзедзицу.
4. Хоссо.
5. Санрон.
6. Тэндай.
7. Кэгон.
8. Сингон.

Три первые школы — Хинаяна. Три вторые — Махаяна, усложняющаяся в сторону Татхагатагарбхи. Седьмая — сама Татхагатагарбха. Восьмая — кульминация всего, Ваджраяна, не просто голограмма всего буддизма, но сокровенное ядро этой голограммы, ее «святая святых».

Школа Сингон с эпохи жизни Кукая не только не исчезла, но оказалась чрезвычайно устойчивой и жизнеспособной. В настоящее время — при всем ее внутреннем, «эзотерическом» характере — она насчитывает около 16 000 000 последователей во всем мире, 13 000 храмов и монастырей и 45 ответвлений.

[1] *Kukai.* Precepts for an Imperor/ White D.G. (ed.). Tantra in pratice. Delhi: Motilal Basardas Publishers, 2001. P. 160.

Буддизм интерпретирует Синто: Рёбу и Санно

В высшей степени показательно, что именно Кукай, прекрасно разбиравшийся в китайской культуре и изучавший санскритские тексты Махаяны и Ваджраяны на языке оригинала, заложил основы прямого и прозрачного диалога двух религий Японии — буддизма и Синто, подобно тому как даосы в Китае осмысляли единство трех религий. В результате он построил теорию Рёбу-Синто, 両部神道, означающую дословно «двоякий путь богов». Раз основой онтологии является недуальное Дхармовое Тело Будды, которое можно реализовать при жизни, то сакральность мира[1] (а это и есть для японцев ткань Синто — боги, ками, духи, силы и т.д.) и сакральность человека (как жреца/монаха/философа) возводимы напрямую к этому телу. Мир состоит из Будд и бодхисаттв, которые и есть ками-боги синтоистского пантеона. Так, Махавайрочана — тантрический ваджраянский Дионис, Будда Центра и дословно «Великое Сияющее Светило» — отождествляется с Аматэрасу, которая становится по логике Ваджраяны Праджней Вайрочаны, его паредрой и супругой. Рёбу-Синто есть *двоякий путь богов* в том смысле, что к одному и тому же (недвойственному) выводу можно прийти, двигаясь по параллельным траекториям — буддистской (Сингон) и синтоистской. Ками есть «нирманакая» («превращенные тела») будд и бодхисаттв, они столь же действительны, как сама действительность, столь же историчны, как Будда Шакьямуни или сама история. Но поскольку в практической Татхагатагарбхе Сингона внешнее недуально по отношению к внутреннему, и нижнее Тело Будды есть его Высшее Дхармовое Тело, то буддист идет в направлении Синто без всяких умолчаний или прагматических замыслов: сущностное в боге-ками — природа Будды, небесная пустота (ку/сора), но феноменальное в Будде — это конкретность ками, это экзистирующая сакральность; и сущностное совпадает с феноменологическим, как мужской метод (молния, ваджра) соединяется в брачных объятиях с женской праджней (колоколом) вплоть до экстатической неразделимости.

Само слово «синто» состоит из двух иероглифов 神道. Первый иероглиф 神 — «син», бог; второй 道 — «то», путь (тот же иероглиф в китайском означает Дао). 両部 — ребу, дословно значит «состоящее из двух частей». Все вместе дает нам и дуальность (подлежащую

[1] Тотальная сакральность мира проявляется в Японии через множественность богов (ками), которые мыслятся как бесконечность; каждая вещь, в конечном счете, есть ками. С этим, вероятно, связаны такие характерные явления, как сады камней или восприятие японцами стрекотания цикад как темперированной музыки. См.: *Леви-Строс К.* Обратная сторона Луны. М.: Текст, 2013.

снятию в недуальности — «символических объятиях»), и божественность, и недуальность (путь как Дао), что и составляет сущность высшего онтологического буддистского тантризма.

Позднее (в XII — XIV веках) на основании Рёбу-Синто сложилось другое течение — синкретическое буддистско-синтоистское учение сюгэндо, 修験道[1], задачей которого была реализация тождества человека и ками (бога), хотя его последователи и возводят его к более раннему легендарному учителю Эн-но Гедзя, предположительно жившему в VII веке (то есть до Кукая).

В высшей степени показательно, что не только Кукай, основатель Сингона, искал пути метафизического диалога буддистского и японского Логоса, но и в школе Тэндай, основанной в Японии его другом Сайтё, в эпоху Хайян было разработано параллельное учение — Санно-Синто (山王神道). Оно двигалось в том же направлении, что и Рёбу-Синто, утверждая, что у любого сакрального предмета (а в японской Вселенной все, что есть, сакрально, т.е. является богом/ками или его местопребыванием — как сами японцы являются потомками богов, живущими на земле, в свою очередь, являющейся потомком тех же богов) есть внешняя и внутренняя сторона: внешняя есть ками (бог), внутренняя — будда, но они суть одно, т.к. метафизика школы Тэндай основана на принципе недвойственной (единой) мысли (экачитта) обо всем, в том числе о внешнем и внутреннем. К школе Санно-Синто принадлежали как буддистские монахи, так и синтоистские жрецы. На горе Хиэй, где располагался центр школы Тэндай со времен Сайтё, почитали семь ками — семь звезд Большой Медведицы.

Еще Сайтё отождествил синтоистское божество горы Хиэй Ооямакуй с Санно, богом китайской горы Тяньтай, где он почерпнул основы развиваемого им учения. По поздним (возможно, апокрифическим) источникам эпохи Камакуры, однажды Сайтё увидел во сне трех Будд (Шакьямуни, Бхайваджагуру и Амитабху) в виде трех сияющих кругов. Каждый из этих Будд, покровителей школы Тэндай, был воплощением одного их трех ликов бога Ооямакуй/Санно. В честь этого сновидения было построено святилище Хиэ-тайся у подножия

[1] В настоящее время в Японии центральный храм школы сюгэндо (направления Тодзан) располагается на территории монастыря школы Сингон Дайго-дзи в Киото. Последователей сюгэндо делят на две группы — сюгэндзя и ямабуси, дословно монах-отшельник. В качестве ямабуси иногда выступают персонажи японской мифологии и легенд, например, Сайто Мусасибо Бэнкэй и божество Содзебо, повелитель длинноносых духов тэнгу, обитающих в горах. См.: *Blacker C.* The Catalpa Bow. UK: Japan Library, 1999; *Hartmut O.* Rotermund. Die Yamabushi: Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter. Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co., 1968; *Miyake Hitoshi.* The Mandala of the Mountain: Shugendō and Folk Religion. Tokyo: Keio University Press, 2005.

горы Хиэй, состоящее из трех сегментов. Так и само слово «Санно» 山王 пишется в виде двух иероглифов, слагающихся из трех черт, связанных четвертой, но расположенных, соответственно, вертикально и горизонтально. В самой этой графике легко увидеть две триады — синтоистскую и буддистскую, рассмотренные недуально.

Позднее, уже в период Эдо, знаменитый монах Тэнкай (1536–1643) из школы Тэндай систематизировал Санно-Синто, выдвинув такое толкование триады: Ооямакуй/Санно, Аматэрасу и Будда Дайнити (то есть Махавайрочана) составляют нераздельную тройственность. Он же придал учению Санно-Синто наиболее развернутый вид.

Метафизический диалог «внутреннего буддизма» (миккио) с Синто является уникальным явлением, потому что в нем (по крайней мере, со стороны буддистов) участвуют те метафизики и интеллектуалы, кто прекрасно осознают особенность буддистской философии — как в ее индийских, так и в китайских выражениях. Эти интеллектуалы получили наивысшее образование, проделали длительные путешествия, исследовали и переводили множество сложнейших философских текстов, занимались аскетической практикой, готовили учеников, писали собственные тексты, оказывали влияние на политические процессы и культуру Империи. И именно они, вооруженные колоссальным теоретическим аппаратом, обращаются к религии Синто с тем, чтобы соединить дионисийский Логос махаянического буддизма с синтоистским Логосом, тяготеющим к неразрешимой эквиполентности, несводимости, ко внутреннему расколу, к неснимаемой конфликтности между мужским и женским, небесным и подземным, а также к преобладающему влиянию Логоса Великой Матери или титанической «псевдомужественности». Тем самым они не останавливаются на обретенной в буддизме дионисийской истине, но возвращаются к центру своей собственной, японской традиции, религии и веры и стремятся обнаружить в ней высшее небесное, солнечное глубинно божественное и метафизическое измерение, которое там, безусловно, содержится. Таким образом, не только и не столько японская традиция перетолковывает буддизм, сколько высший тип японцев, осуществляя головокружительный бросок к предельным высотам недуальной буддистской онтологии (дионисийского толка), вновь возвращаются к своим истокам, восстанавливая японскую пустоту в ее высшем небесном качестве. Тем самым они возвращают божественность к ее обожающему истоку, не позволяя ей раствориться в сгущенной феноменологии, отравляемой Страной Корней и болезнетворным плачем Сусаноо[1].

[1] Миф Синто сообщает, что когда Сусаноо плакал и вздыхал по Стране Корней (Нэ-но куни), жизнь замирала, деревья теряли листву, цветы увядали, люди умирали, власть темных богов и злых духов многократно усиливалась.

Глава 5. Эпоха сёгунов

Сёгунат Камакура

Эпоха Хайян завершается периодом правления восемьдесят второго Императора Го-Тоба (1180—1239), правившего вплоть до 1198 года, когда он в 19-летнем возрасте был вынужден отречься от престола. В первые годы его правления действительная власть в значительной степени находилась в руках его деда — Императора-затворника Го-Сиракавы (1127—1192). В момент смерти Го-Сиракавы ему было только 12 лет, и править самостоятельно он не мог. Этим воспользовался могущественный клан Минамото, особенно возвысившийся в эпоху Хайян, который состоял из членов младших ветвей императорского дома и высшей японской аристократии. Другое название клана — Гэндзи (源氏). Тремя другими могущественными кланами, столь же знатного происхождения и связями с правящей династией Тэнно, были кланы Тайра (главный противник и конкурент Минамото), Фудзивара (чье могущество было к этому времени в прошлом) и Татибана.

Глава клана Минамото Минамото-но Ёритомо (1147—1199) заставил юного Императора отречься[1] и установил новую модель правления, в которой вся действительная власть переходила в руки сёгуна, т.е. высшего светского правителя, не имеющего ни статуса Императора, ни его сакральной божественной природы, ни роли первосвященника Синто. Эта система власти, ранее не известная в Японии, получила название сёгунат (将軍) или бакуфу (幕府). Формально титул Императора сохранялся, династическая преемственность императорского рода по-прежнему соблюдалась, но никакой фактической власти в руках Императора больше не было. Столица переносилась туда, где располагался центр сёгуната и где находился сёгун, а местопребывание Императора (прежняя столица Киото) получило статус сакральной или религиозной столицы.

В контексте японской традиции введение сёгуната можно рассматривать как *государственный переворот*, радикально меняющий всю структуру японской цивилизации, где сакральный и религиоз-

[1] После отречения Го-Тоба также стал Императором-затворником.

ный статус Тэнно был слит с действенной властью как выражение самой природы сакрального могущество, которое, будучи сакральным, не могло не быть могуществом, а любое могущество воплощало в себе сакральность. Разведение функций сёгуна и Тэнно означало глубинный раскол в синтоистском мировоззрении. Не менее болезненно это должно было бы восприниматься и махаянским буддизмом — особенно такими школами, как Сингон и Тэндай, которые, как мы видели, тяготели к универсальному синтезу между китайской Махаяной (включая Экаяну Кэгона, экачитту Тэндая и Ваджраяну Сингона) и собственно японской синтоистской императорской сакральной традицией.

В 1221 году Император-затворник Го-Тоба попытался вернуть действительную власть в руки Императора с опорой на ряд самурайских семейств, противостоящих клану Минамото. Вместе с тем другие самурайские рода, напротив, поддержали сёгунат. Этот эпизод получил в японской истории название Смута Дзёкю. Он наглядно продемонстрировал, что в новых условиях самураи, ранее бывшие относительно периферийным феноменом, сложившимся лишь в эпоху Хайян, стали одной из главных и решающих сил в Японии. Поэтому весь период сёгуната принято называть «*самурайской эпохой*», хотя сёгунами были не самураи (представлявшие, напротив, кланы, далекие от высшей аристократии), но выходцы из имперской элиты и младших ветвей самого императорского рода. Попытка Го-Тоба вернуть власть окончилась неудачей и окончательной победой Минамото и сёгуната. После чего он был сослан на остров Оки и там умер.

Параллельно сёгуну в эпоху сёгуната Камакуры после Смуты Дзёкю возвышается еще одна фигура — сиккэна, 執権, который становился регентом при сёгуне, что повторяло двоевластие, ранее строившееся вокруг Императора. Сиккэном при первом сёгуне Камакуры Минамото-но Ёритомо стал самурай Ходзё Токимаса (1138 – 1215), который был предводителем войск сёгуната, нанесших поражение сторонникам Императора-затворника и взявший штурмом Киото. Ходзё принадлежали к могущественному клану Тайро. Позднее род Ходзё (и соответственно Тайро) поставил теперь уже сёгунов под свой контроль, так как сиккэны из этого рода правили во время периода малолетства сёгунов, а затем сменяли их по своему усмотрению. Картина с регентством над Императорами со стороны высшей аристократии позднего периода Хайян в точности повторялась, только теперь речь шла о контроле над сёгуном аристократического рода со стороны самурайского клана сиккэнов (Ходзё/Тайро). Функцию сиккэнов род Ходзё сохранял с 1199

по 1333 год — до конца всего периода Камакуры, когда власть была сосредоточена в их руках. Через несколько поколений Ходзё свергли Минамото и сделали сёгунами людей из клана Фудзивара, но истинная власть оставалась в их руках. Представители Минамото и Фудзивара были существенно потеснены или признали верховенство дома Тайро.

При всей радикальности реформ сёгуната, называемого часто эпохой самурайского правления, так как именно самураи были той социальной группой, на которую опирались и сёгуны, и сиккэны, императорская власть номинально сохранилась, и Императоры в Киото сменяли друг друга в соответствии с династическими правилами и требованиями Синто, которые были заложены на прежних периодах японской истории и, в частности, в период Хайян. Кроме того, род сиккэнов Тайро считался самурайским.

Геополитическая повестка дня в эпоху сёгуната остается в целом прежней. Также вопрос стоит о сохранении японских провинций в подчинении центральной власти, о покорении айнов и других племен, упорно отказывающихся от полноценной интеграции в японское общество (ареал их обитания, однако, постоянно сужается), о развитии союзных отношений с Кореей и о культурных взаимодействиях с Китаем. Новым среди этого традиционного спектра задач является захват Китая монголами Хубилай-хана и установление там монгольской династии Юань. Монгольские войска, полностью покорив Китай, продолжают двигаться на восток, угрожая Корее, с которой у сёгуната традиционно сложились союзные отношения. Узнав о монгольской угрозе и о планах Хубилай-хана по захвату Японии, бакуфу начинает готовиться к обороне, и успешно отбивает две попытки войск Хубилая высадиться в Японии и покорить ее — в 1274 и 1281 годах. Монгольские армии сталкиваются с ожесточенным сопротивлением самураев, и одновременно дважды их флотилия оказывается в эпицентре поднявшейся бури, оба раза уничтожающей значительную часть монгольских кораблей. Японцы пребывали в полной уверенности, что в рядах самурайской армии, защищающей Японию, сражаются боги и стихии, их родственники. Отсюда пошло название «камикадзе» (神風), дословно, «ветер богов», участие которого в отражении вторжения войск Хубилая мыслилось как воинская заслуга перед отечеством и пример эффективности, мужественности и мощи, которому должны подражать «добрые самураи».

Монгольская угроза настроила бакуфу на оборонный лад, что привело к сокращению иностранных контактов (в том числе и с Китаем) и к определенной закрытости.

Синто интерпретирует буддизм: Ватараи и Ёсида

В поздний период сёгуната Камакуры мы встречаем интересное явление в религиозной сфере, когда в метафизический диалог с буддистскими школами, идущими навстречу Синто (Тэндай и Сингон), со своей стороны включаются синтоисты. Одним из самых ранних примеров этого ответного жеста является разработка теории жрецами Внешнего Храма главного синтоистского святилища Исэ — Ватараи Синто. Основы этой теории заложил синтоистский жрец Ватараи Юки-тада (1236 – 1305). В период сёгуната на новом уровне ставится вопрос о японской идентичности, и Ватараи Синто предлагает свою версию обоснования того, что Япония является синкоку, 神国 — «страной божеств». В ответ на запрос Императора он составляет текст «Исэ нисе котайдзингу синмэй хисе» («Тайные записи об именах богов двух императорских великих храмов в Исэ»). В основе этой версии Синто стоит идея о том, что почитаемая жрецами Внешнего Храма Исэ богиня Тоеукэ является не менее значимой, чем почитаемая во Внутреннем Храме Аматэрасу, так как истинная идентичность Тоеукэ совпадает с первым появившимся после разделения на Небо и Землю божеством по имени Амэ-но Минакануси. Подобного рода трансформации и отождествления глубоко противоречили самой сущности Синто, ориентированной на необратимость Стрелы, поэтому обоснование нового статуса богини пищи Тоеукэ, святилище которой находилось во Внешнем Храме Исэ, требовало обращения к метафизике совсем иного рода, и в данном случае «внутренний буддизм» Кукая и Сайтё, склонных к установлению буддистско-синтоистских соответствий, открывал колоссальные герменевтические возможности. То, чего невозможно было доказать в рамках Синто, становилось теоретически возможным с помощью обращения к буддистским эквивалентам — Праджне (обобщенно применимой к любому женскому существу) и тантрическому Будде-Вайрочане, символизирующему Небесный Центр. Но в данном случае важно, что сторонники Ватараи Синто для решения вполне конкретной и узкой задачи, связанной со статусами синтоистских божеств в общей иерархии, предложили рассматривать будд и бодхисаттв как синонимы исконно японских богов. Тем самым решалась поставленная Императором (и отчасти сёгунами) задача обоснования божественной природы Японии и японцев (синкоку) на новом историческом витке.

Позднее толкование буддизма в оптике Синто продолжил синтоистский жрец Урабэ Ёсида Канэтомо (1415 – 1511). Ёсида Канэтомо утверждал, что описание этого учения передавалось в его роду от бога, считавшегося первопредком — Амэ-но коянэ, а тот получил их от

божества созвездия Большой Медведицы. Он выдвинул идею о том, что в религии Синто существует особое метафизическое измерение, связанное с почитанием изначального божества Тайгэнсонсин (иначе Куни-но Токо-тати-но микото или Амэ-но Минакануси).

Если в буддистских традициях Рёбу-Синто и Санно-Синто буддисты отождествили японских божеств ками с буддами, признав за ками статус внешнего выражения внутренней сущности (то есть собственно будд), то теория Канэтомо, получившая название «симбон буцуяку»,神本仏迹, утверждала это тождество в обратной перспективе. Само название «симбон буцуяку» означает дословно — «ками — истоки, будды — проявления», то есть здесь сущностью выступали ками, а проявлениями — будды. Высшее синтоистское божество Тайгэнсонсин было высшим ками и высшей сущностью, а высший Будда выступал как его самое совершенное и полное проявление.

Учение Есиды Канэтомо стало известно как «Ёсида-Синто» или «Юйицу Согэн Синто» (唯神道), Единственное Изначальное Синто.

В 1485 году Ёсида Канэтомо при поддержке сёгуна и Императора построил особое святилище — Палаты Великого Основания (Тайгэнкю), посвященного 3132 ками Японии[1]. Это святилище было объявлено главным в Японии. В нем чудесным образом оказались и «божественные тела» (синтай) Аматэрасу и Тоёукэ, которые ранее хранились в тайном храме Исэ, главном святилище Ватараи-Синто. Ёсида Канэтомо был провозглашен «Синто тёдзё», главным жрецом Синто, а его потомки стали наследственными носителями этого титула, который признавался сёгунами и Императорами вплоть до конца XVII века, до первых десятилетий эпохи Эдо.

Эпоха Муромати: Асикага, раздробленность, возрождение

В конце периода Камакуры накопившиеся проблемы расшатали власть клана Ходзё, вызвав широкую оппозицию со стороны других самурайских домов. Точкой притяжения для оппозиции сёгунату Камакуры стал законный девяносто шестой Император Го-Дайго (1288 — 1339), от имени которого поднявшиеся против Камакуры самураи отважились на восстание. Первая атака императорских сил на Камакуру была отбита лояльным сёгунам военачальником самураем Асикага Такаудзи (1305 — 1358), который позднее перешел на сторону Императора вместо того, чтобы брать штурмом Киото.

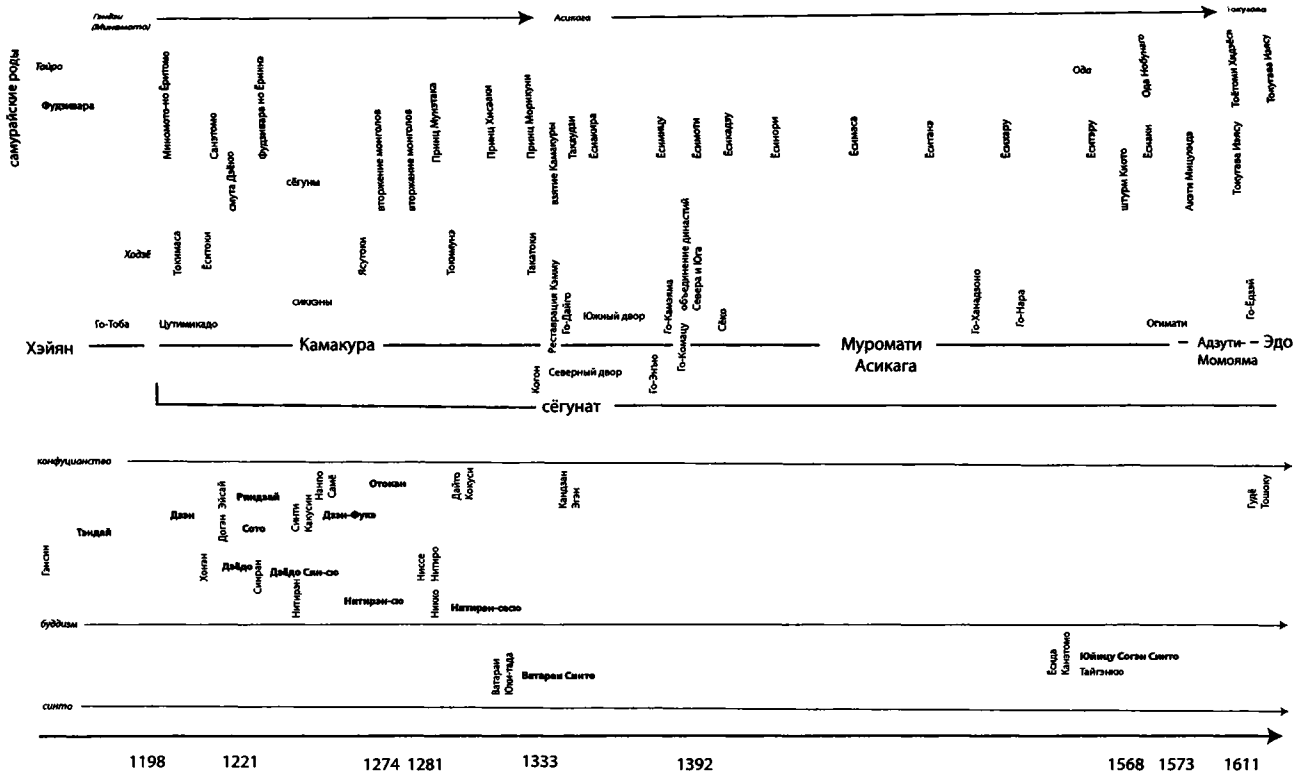
[1] Это число богов/ками 3132 является символическим, так как подчеркивает их неисчислимую множественность.

Другой верный Императору полководец самурай Нитта Ёсисада (1301 – 1338) со второй попытки взял Камакуру, что положило конец первому периоду сёгуната. 870 самураев клана Ходзё, включая трех регентов, совершили сэппуку, добровольное ритуальное самоубийство в своем семейном храме Тосо-дзи.

Единоличное и более или менее централизированное правление легитимного Императора длилось недолго — всего три года. Когда он попытался восстановить при дворе власть аристократических семей (реставрация Кэмму), это вызвало отторжение большинства самурайских родов, что снова создало предпосылки для внутриусобного конфликта. В 1336 году ключевой военачальник всей истории свержения сёгуната Камакуры — самурай Асикага Такаудзи снова захватил единоличную власть и с опорой на самурайские дома выдвинул ряд подконтрольных ему фигур из династического рода (Когон, Коме и т.д.), которых Император Го-Дайго, а затем его наследники, переместившиеся из Киото в город Ёсино (близ города Нара), отказывались признавать легитимными. Так сложилось двоевластие — Северного и Южного двора. Северный двор оказался под полным контролем Асикаги и группы сплотившихся вокруг него самураев. В результате этого противостояния двух дворов и двух партий единство Японии было расшатано, региональные князья и крупные самурайские дома резко усилились, и в стране наступило междуцарствие. Этот период получил название эпоха Муромати, по названию улицы в Киото, где род Асикага основал центральную ставку своего сёгуната, сохранявшего доминирующее положение в японской политике с 1336 по 1573 год.

Две императорские ветви соединились лишь на 100-м Императоре (если считать по линии Южного двора) или 101-м, если по линии Северного, Го-Комацу[1] (1377 – 1433) в 1392 году, когда южный Император Го-Камеяма (ок. 1347 – 1424) передал ему символические регалии. Но так как соединение династий проходило под эгидой Северного двора, находившегося под контролем сёгунов Асикага, то в нарушении изначального договора о чередовании династических функций между Северным и Южным дворами, после отречения Го-Комацу со второй половины XV века происходит постепенная утрата сёгунами династии Асикага контроля над Японией, что вело к децентрализации государственной власти. Страна становится неуправляемой, в каждой отдельной провинции правит тот или иной самурайский дом, находящийся чаще всего в войне с другими домами.

[1] Его отец Император Го-Энъю (1359 – 1393) правил как Император-затворник под опекой клана Асикага.



Японский историал (вторая фаза — Тюсэй)

Как раз в этот период возникает течение Ёсида-Синто, основанное Канэтомо.

На фоне полного распада сёгуната Асикага в XVI веке в провинции Овари поднимается самурайский род Ода, глава которого Ода Нобунаго (1534—1582) побеждает своих противников и, заключив союз со свергнутым последним сёгуном Асикага Ёсиаки (1537—1597), берет в 1568 году штурмом Киото. Идеей, провозглашенной Ода Нобунаго, является возрождение единства Японии, что привлекает к нему многие самурайские рода, а также народные массы. Позднее между Асикага Ёсиаки и Ода Нобунага возникает конфликт, в результате которого Нобунаго обыл вынужден воевать против коалиции сёгуната, победил ее, и в 1573 году сёгунат Асикага был окончательно свергнут. Ода Нобунаго не смог воплотить в жизнь свою идею восстановления центральной власти в Японии, так как в 1582 году в храме Хонно-дзи его предательски атаковал его собственный генерал Акэти Мицухидэ (1528—1582), и Ода Нобунаго вынужден был совершить сэппуку.

После его смерти дело централизации продолжил его сподвижник, самурай невысокого происхождения Тоётоми Хидэёси (1537—1598). Он, заручившись поддержкой Императора, существенно укрепил государственную власть и даже совершил военный поход в Корею, значительную часть которой он покорил, вступив в затяжную войну на море с объединенным корейско-китайским флотом. Лишь после его смерти японцам пришлось оставить завоеванные в Корее территории. Тоётоми Хидэёси, сумевший объединить Японию после долгого периода раздробленности и безвластия, не смог, однако, обеспечить правления своим потомкам, свергнутым родом Токугава, который и основал следующий сёгунат — Эдо бакуфу. Эпоху новой централизации Японии при Ода Нобунаго и Тоётоми Хидэёси принято называть периодом Адзути-Момояма.

Глава 6. Второй этап японского буддизма: триумф школы Дзэн

Дзёдо: спасение в Другом

В эпоху сёгуната Камакуры в Японии складывается еще три ярких и самобытных направления буддизма, окончательно формирующих структуру этой религии:

1. Дзёдо, 浄土, школа Чистой Земли (культ Амитабхи), развивавшееся монахами Гэнсин (942 — 1017) и Хонэн (1133 — 1212).
2. Нитирэн, 日蓮 — оригинальное развитие буддизма Татхагатагарбхи (полностью основанного на изучении «Лотосовой сутры») монаха Нитирэна (1222 — 1282) на базе школы Тэндай.
3. Дзэн, 禅, основанное монахами Эйсай (1141 — 1215) и Доген (1200 — 1253).

Интерес к учению о Будде Амитабхи (по-японски Амида), дарующем своим приверженцам способность возродиться в блаженной райской стране, созданной им специально для жаждущих пробуждения и обращающихся за помощью в его достижении к нему, впервые проявился среди монахов школы Тэндай. Как и все остальные версии буддизма, эта школа пришла в Японию из Китая (школа Цзинту-цзун). Одним из первых проповедников этого учения был монах Гэнсин (942 — 1017), живший еще в эпоху Хайян. Он и сформулировал основные принципы и догмы «амидаизма». Особое почитание Амида/Амитабхи оставалось в его случае в контексте учения Татхагатагарбхи, составлявшего сущность школы Тэндай, хотя Гэнсин одним из первых в Японии привлек внимание к фигуре именно этого Будды Западного Предела.

Но настоящее рождение амидаизма произошло в период Камакуры, когда буддистский монах Хонэн (1133 — 1212), проходивший обучение и посвящение в главном центре школы Тэндай на горе Хиэй, на основании тестов Гэнсина и переводов китайских трактатов создал школу Дзёдо, школу Чистой Земли. Хонэн учит, что собственными силами (дзирики) просветления (бодхи/сатори — 悟り) в «темные времена» достичь едва ли возможно, и поэтому следует искать опоры вовне — в «силах Другого» (тарики). Это течение являлось

чисто бхактическим по форме культа и ориентации, так как в его основе была простая и сильная вера в Будду, «помятование о Будде» (нэмбуцу) через непрерывное повторение сакральной формулы: «Наму Амида-буцу», 南無阿弥陀仏. Но метафизически оно основывалось на учении Татхагатагарбхи, что видно и в его происхождении из Тэндай.

Важнейшей особенностью школы Дзёдо было ее обращение к широким кругам Японии далеко за пределами классических монастырских общин. Раз предпосылкой пробуждения становились «силы Другого» (тарики), то акцент с личной аскезы и усилий переносился на искренность, чистоту и силу веры *в Другого* — в благого Амида-буцу. А это вполне уравнивало отшельника и мирянина. Поэтому именно амидаизм распространяется в Японии на различные слои населения и становится популярным среди самураев и крестьян. Возрождение в стране Чистой Земли виделось для многих как награда за тяжелое положение в этой жизни и перенесенные страдания, став одной из версий эсхатологических учений, довольно не характерных для Японии в целом. Вместе с тем ожидание лучшего перерождения, простота доктрины и практики, сводящейся исключительно к нэмбутсу, надежда на Другого и высокий уровень эмоционального напряжения придавали этой школе определенный «революционный потенциал», присущий большинству эсхатологий. Быстро растущая популярность и угроза превращения эсхатологии в предпосылку к народной революции стали причиной гонений на Хонэна со стороны ортодоксальной школы Тэндай, а также японских властей. Так, Император Го-Тоба в 1207 году официально запретил исключительную практику нэмбутсу (основу метода Дзёдо) и принял решение об изгнании Хонэна, правда, в 1212 году это решение было отменено, и Хонэн с учениками получил разрешение вернуться в Киото, где число его сторонников только продолжало расти.

Так, ученик Хонэна монах Синран (1173 — 1263), высланный вместе с ним из Киото в 1207 году, основал отдельное направление Дзёдо Син-сю, Истинная Вера Чистой Земли, где Амида-буцу выступал как личный спаситель каждого конкретного человека, так как он обещал в своем 18-м обете не уходить в нирвану, пока не будет спасено последнее живое существо на земле. При этом не столько нэмбуцу, остававшееся главной практикой, сколько искренняя вера была, по учению Синрана, главным путем к пробуждению и спасению. В такой ситуации соблюдение основных принципов винаи, правил буддистского монашества, становилось не принципиальным, и по учению Синрана, монахи вполне могли есть мясо, жениться, совершать довольно предосудительные поступки и т.д., что не вменялось им

з вину, если их вера в Амида-буцу была достаточно сильной и искрен-ней. Сам Синран также женился на даме Ёсинни и имел от нее шесть детей.

Течение Синрана распространилось по всей Японии и в XV веке послужило идеологической основой для ряда крестьянских восста-ний. Для японских властей оно представляло серьезный вызов.

Постепенно направление Дзёдо Син-сю стало одним из главен-ствующих в японском буддизме, и в настоящее время этой школе принадлежит в Японии более 21,5 тысячи храмов.

Нитирэн-буддизм

Другой влиятельной школой буддизма, сформировавшейся в эпоху Камакуры, было течение известное под именем Нитирэн-сю, ведущее свое начало от буддистского монаха Нитирэна (1222—1282). Изначально Нитирэн был последователем школы Тэндай, где в центре внимания была идея «Единого Ума» Будды (экочитта) и Ло-тосовая Сутра. Как и другие школы японского буддизма, в основу своего учения Нитирэн положил онтологию Татхагатагарбхи, т.е. идею о Трех Телах Будды. Но Нитирэн придал этой довольно слож-ной и изысканной метафизике девоциональный характер, и в этом он следовал тому же пути, что и амидаизм, делая это религиозное направление доступным и понятным широким народным массам, так как его практика не требовала жесткой монашеской дисципли-ны и строгой аскезы и могла быть вполне совместимой с обычными жизненными занятиями. Как в культе Чистой Земли все строилось вокруг нэмбуцу, постоянного повторения славословий в честь Буд-ды Амитабхи, так и Нитирэн предложил не только читать и изучать Лотосовую Сутру, но и непрерывно прославлять ее, повторяя фор-мулу «Нам ёхо рэнгэ кё» (南無妙法蓮華経 — «Поклоняюсь Лотосовой Сутре Благой Дхармы»).

В истории японского буддизма, а также до определенной степени и китайского буддизма Нитирэн является исключением в том, что он с самого начала проповедует свое учение как «единственно истин-ное», жестко критикуя другие направления буддизма и указывая на то, что они не просто содержат частичную или второстепенную истину, но вообще никуда не ведут и являются неистинными. В этом Нитирэн проявил эксклюзивизм и догматизм, свойственные мно-гим проповедникам других религий, но чрезвычайно редко встре-чающиеся в Японии, Китае и других обществах Дальнего Востока, где даже ожесточенные полемики между школами не предполагают чаще всего полного отвержения идей и взглядов противников. Всем

тем, кто отказывался принимать учение Нитирэна о верховенстве Лотосовой Сутры, он предлагал лишь один выход: «смиряйся и подчиняйся» (сакубуку), запрещая последователям даже сидеть вместе с буддистами других толков («еретиками»). При этом представители течения часто открыто отказывались подчиняться государственной власти, если их требования в чем-то противоречили принципам школы.

Сторонники Нитирэна видели в нем воплощение бодхисаттвы Дзёге или в некоторых случаях явление самого Высшего Будды.

При жизни Нитирэн неоднократно подвергался гонениям и даже был приговорен в смертной казни, позднее замененной на ссылку. Вернувшись из ссылки, он основал на горе Минобу свою школу, позднее превращенную его учениками в храм Куондзи.

После смерти Нитирэна между его последователями произошел раскол, что выразилось в создании нескольких направлений, враждующих между собой не меньше, чем с представителями других течений. Один из учеников Нитирэна Никко (1246—1333) основал школу у горы Фудзияма, где позднее был возведен главный храм этой ветви религии Тайсэки-дзи. Она была названа школой Фудзи или Нитирэн-сесю. Другие ученики, Ниссе (ок. 1221—1323) и Нитиро (1245—1320), обвинили Никко и его последователей в том, что они полностью исказили изначальное учение Нитирэна и основали альтернативные ветви. Они, так же как и основатель этого течения, выражали твердую приверженность своим принципам и за отказ участвовать в государственном богослужении вместе с представителями других буддистских течений позднее в эпоху сёгуната Эдо были подвергнуты прямым и жестким репрессиям.

В 1669 году течение Фудзу-фусе-ха было поставлено вне закона, а его лидеры казнены или отправлены в ссылки, тогда как простые верующие вынуждены были скрываться. Лишь в 1876 году запрет был снят.

Структура течения Нитирэн-сю была во многом схожа с амидаизмом, так как обращена к той же самой социальной среде — преимущественно простолюдинам и имела весьма схожий девоциональный (бхактистский) характер. Кроме того, обе школы основывались на метафизике Татхагатагарбхи, что обеспечивало им связь с глубинным онтологизмом Махаяны. Поэтому именно эти два направления буддизма стали более всего конкурировать между собой в борьбе за максимально широкую паству. Последователи Нитирэна считали проповедническую деятельность одной из главных задач по всеобщему пробуждению и поэтому уделяли распространению учения первостепенное внимание, стараясь сделать его максимально до-

ступным и понятным. Другие линии обращались либо к избранным монахам, либо к аристократии. Полностью к народу были обращены лишь амидаисты и последователи Нитирэна, что и предопределило особенно напряженные отношения между ними.

Популярность Нитирэн-сю стала постепенно настолько значительной, что именно это течение в буддизме получило наиболее широкое распространение и за счет своей демократической (и отчасти этноцентрической) ориентации приобрело огромное число сторонников и последователей.С амидаистами последователей школы Нитирэн сближает и то, что они часто оказывались идейными вдохновителями крестьянских восстаний.

Дзэн-буддизм школы Риндзай

Самой популярной и известной школой японского буддизма стал Дзэн-буддизм, подчас отождествляющийся с самим духом японской культуры и более всех остальных версий японской религии известный за рубежом (в первую очередь благодаря стараниям Дайсэтсу Тэйтаро Судзуки (1870—1966), посвятившему изложению дзэн-буддистских теорий и практик западным читателям всю свою жизнь). Слово «Дзэн», 禅 — японская передача китайского «чань», которое, в свою очередь, есть китайское произношение санскритского слова «дхьяна», «размышление», «созерцание». Как мы видели, согласно китайской традиции, учение Чань принес в Китай двадцать восьмой патриарх этой школы Бодхидхарма из Индии (начало VI века). Она восходила к «цветочной проповеди» Будды, воспринятой среди всех его учеников лишь Махакашьяпой, первым патриархом. Это учение считалось самым внутренним из внутренних учений Махаяны и в Китае тесно переплелось с метафизикой даосизма, представляя собой кульминацию буддистско-даосского синтеза. Это учение, передававшееся «от сердца к сердцу», в Китае приобрело особую популярность в форме Южной школы, настаивавшей на мгновенном пробуждении, т.е. на реализации природы Будды (китайское «у», 悟, японское «сатори», 悟り) в пределах одной жизни. В этой наиболее радикальной форме Чань-буддизм и был принесен в Японию, где стал кульминацией буддистской метафизической традиции с существенным добавлением даосизма, в целом мало распространенным (по меньшей мере, в чистом виде) в японской религиозной и философской культуре.

В Японию эта традиция попадает на рубеже XII—XIII веков, также в эпоху сёгуната Камакуры. Ее первыми апологетами и проповедниками становятся два буддистских монаха Эйсай (1141—1215),

представлявший наиболее радикальное направление Риндзай[1], и Догэн (1200 – 1253), развивавший более умеренное направление Сото[2].

Основатель школы Риндзай происходил из рода синтоистских жрецов, учился в монастыре Энряку-дзи, главном центре школы Тэндай. Он предпринял две поездки в Китай, к источнику учения школы Тэндай — китайской школе Тяньтай, где он не только углубил познания в догматике и практиках Экаяны, но и познакомился с носителями традиции Чань, в частности, с наставником Сюйань Хуанчанем (ок. 1125 – 1195) из школы Линьцзи. С 1191 года Эйсай начал проповедовать Дзэн-буддизм в Японии, заложив основу этой традиции, бурно развивавшейся в последующие эпохи.

Одним из главных практических методов духовной реализации Дзэн-буддизма школы Риндзай стали коаны, призванные способствовать «короткому замыканию» сознания, обретению сатори (бодхи или самбодхи на санскрите, «у» на китайском — «всецелому пробуждению») и мгновенному познанию собственной природы (недуальной по отношению к природе Будды — кэнсё, 見性)[3]. Школа быстро становится популярной, а заложенные в ней острые парадоксы и нарочитый антиномизм вызывают реакцию со стороны классического буддизма Тэндай и Императора. Тем не менее в 1195 году Эйсай основывает в городе Хаката первый в Японии дзэн-буддистский монастырь Сефукудзи. Несмотря на свой парадоксальный настрой и обращение к радикальному и уже поэтому эксклюзивному опыту озарения (сатори), Эйсай рассматривает учение Дзэн как путь укрепления японской идентичности и своего рода потенциальную государственную идеологию. Это им было явно описано в тексте «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны»[4] (興禅護国論), где под «защитой страны» понимается укрепление духовной идентичности и сакрализация государства, Императора, а также воинского сословия. Таким образом, Эйсай с самого начала связывает школу Дзэн с воинской кастой. Эти идеи находят благо-

---

[1] В Китае оно называлось по имени его основателя школой Линьцзи Исюаня (800 – 866) — Линьцзи. Это учение утверждало, что каждый человек обладает природой Будды, и, чтобы быть не отличимым от Будды, достаточно это понять. Но понять это рациональным путем невозможно, следовательно, учил Линьцзи, истинное понимание не отличается от непонимания. В этой школе большую роль играл метод гун-ань (в японском коан), представлявший собой парадоксальные высказывания, призванные спровоцировать мгновенное пробуждение.

[2] В Китае оно называлось школа Цаодун; основана монахом Дуньшанем Лянцзе в IX веке. Школа проповедовала сидячую медитацию (поза Лотоса) и формы «тихого озарения».

[3] *Evola J.* La dottrina dels risveglio. Roma: Mediterranee, 1995.

[4] *Эйсай.* Кодзэн гококу-рон/ Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993.

датную почву в Камакуре среди самурайского окружения сёгунов и сиккэнов. И именно здесь, а не в императорском Киото, где преобладает ортодоксальная школа Тэндай, Дзэн-буддизм превращается в доминирующее духовное мировоззрение и идеологическую базу самураев и режима бакуфу. Кроме методов коанов, школа Риндзай призывает последователей активно заниматься боевыми искусствами, сакральный символизм которых становится основой для описания всей дзэн-буддистской метафизики и психологических и экзистенциальных практик. В центре этих практик стоит *опыт смерти* как базовый момент пробуждения высшего тождества между наличием и отсутствием, экзистированием и неизменной природой Будды.

В эпоху сёгуната Камакуры, а также в последующие периоды — вплоть до последнего сёгуната Токугава — самурайское сословие признавало школу Риндзай высшим горизонтом духовной культуры и квинтэссенцией самурайской идентичности[1], и именно на ней был намного позднее основан самурайский кодекс бусидо, 武士道[2].

В 1200 году Эйсай уже в Камакуре основал еще один дзэн-буддистский монастырь Дзюфукудзи, а в 1202 году — при активной протекции сёгуна Минамото-но Ёрииэ — монастырь Кэнниндзи в столице Киото. Показательно, что сёгун настолько высоко оценил дзэн-буддистскую традицию, что поставил в 1206 году Эйсая во главе главного буддистского святилища Тодай-дзи.

Важно обратить внимание на то, что именно Эйсай был основателем в Японии китайской традиции ритуального чаепития, для чего он положил начало выращиванию чайных культур и проведению чайных церемоний, которые носили изначально сакральный и посвятительный характер, иллюстрируя — наряду с боевыми искусствами — основные метафизические положения Дзэн-буддизма. Заваривать, подавать и пить чай следовало столь же внимательно и сосредоточенно, обращая внимание на каждую символическую деталь, внешний жест и соответствующее ему внутреннее движение сознания, как и в случае боевого поединка.

Спустя несколько десятилетий другой буддистский монах Нанпо Самё (1235 – 1308) повторил маршрут Эйсая, отправившись в Китай для изучения школы Линьцзи. Вернувшись, он основал в 1267 году другую ветвь этой традиции, получившую название Отокан (應燈關). Центром этого направления Риндзай стал Киото, где учили второй и третий патриархи — Дайто Кокуси (1282 – 1337), основавший храм Дайтоку-дзи, и Кандзан Эгэн (1277 – 1360), основавший там же храм

[1] Вторая основополагающая школа японского Дзэн-буддизма — Сото — была более распространена среди крестьян, ремесленников и широких народных масс.

[2] Кодекс бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве. М.: Эксмо, 2008.

Мёсин-дзи. Это течение Дзэн-буддизма ставило акцент на практике созерцания изначальной природы человека, которая существует, существовала и будет существовать вне зависимости от его наличия или отсутствия, жизни или смерти. Концентрация на этой инстанции считается кратчайшим путем к полному пробуждению, делающему человека абсолютно свободным и независимым ни от каких внешних обстоятельств или индивидуальных ограничений. Тому, кто знает свое лицо до рождения и после смерти, ничто не может принести ни вреда, ни пользы, поскольку в нем полностью реализуется абсолютное начало (Радикальный Субъект[1]) в своей самотождественности и устойчивости. Передача посвящения здесь, так же как и во всех направлениях Дзэн-буддизма, осуществляется «от сердца к сердцу», через сосредоточение и неподвижность, лаконичность подчас парадоксальных наставлений учителя, овладение военными практиками и коаны.

К этой ветви принадлежал поздний реформатор Дзэн-буддизма Хакуин Экаку (1686–1768), который в период сёгуната Эдо возродил традицию Дзэн в Японии, пришедшую к тому времени в упадок. Именно к Экаку восходит подавляющее большинство современных дзэн-буддистских школ и течений.

Учитель Нансэн: сделать мир непонятным

В школе Риндзай одним из наиболее почитаемых текстов был сборник «Мумонкан»[2] (по-китайски «Уменгуан»), дословно «Проход без дверей» или «Застава без дверей»[3]. Само название заключает в себе противоречие, так как указывает на то, что является *одновременно и проходом, и препятствием*. Аналогичный образ мы встречаем в средневековой алхимической литературе — «Открытый вход в закрытый дворец короля»[4]. «Мумонкан» представляет собой длинную цепочку неясных парадоксов, призванных замкнуть сознание. Одним из главных персонажей является учитель Нансэн, который излагает строго апофатический характер учения Риндзай. Имя Нансэн — это произнесение на японский лад китайского имени

[1] *Дугин А.Г.* Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

[2] Мумонкан. Застава без ворот. СПб.: Евразия, 2000.

[3] Автором этого текста, чрезвычайно популярного в Японии и основополагающего для Дзэн-буддизма в целом, был китайский наставник Чань-буддизма Умен Хуикай (1183–1260), ученик мастера Юэлина Шигуана (1143–1217).

[4] Philaletha Illustratus, Sive Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. Francofurti ad Moenum: Sumpt. Joh. Philipp. Andreae, 1706.

Нань-цюань (748—834), знаменитого ученика Ма-цзу Дало-и (709—788) из Южной школы китайского Чань-буддизма.

В одной из глав ему приписывают следующую историю:

> Нансэн сказал собравшимся монахам: «Будды трех миров — мы ничего не знаем об их существовании. Мы знаем лишь о существовании кошек и быков»[1].

Это выглядит не просто абсурдным замечанием со всех точек зрения (почему Нансэн говорит только о существовании кошек и быков, а не других вещей и существ, и почему мы знаем о них, и что знаем), но и прямым вызовом буддистской метафизике Махаяны и особенно Татхагатагарбхи, которая и лежит в основе традиции Дзэн. Следовательно, Нансэн опровергает сущность буддизма. При этом он делает это не извне, а *изнутри* буддизма, призывая осуществить своего рода имплозию сознания, уже фундаментально и напряженно ангажированного в структуры сосредоточения на Буддах трех миров, на трех телах Будды. Нансэн сбивает буддистских учеников с того пути, который им указан, поскольку, следуя по пути, указанному извне, достичь истины невозможно. Поэтому на определенном этапе пробуждения то, что служило опорой ранее (вера в три тела Будды), должно быть отвергнуто как результат внешнего знания, и в ходе головокружительного падения буддист, как впервые выброшенный из гнезда птенец, либо учится летать самостоятельно, либо разбивается насмерть. Если его природа есть природа Будды, он обязательно взлетит, даже если его бросить в бездну.

Другим жестом низвержения в бездну учителем можно считать следующий эпизод:

Монах спросил у Нансэна:	南泉和尚、因僧問云、還有不與人說底法麼。
— Есть ли истина[2], о которой никто не говорил?	
— Есть, — ответил Нансэн.	泉云、有。
— В чем суть истины, о которой никто до сих пор не говорил? — спросил монах.	僧云、如何是不與人說底法。
— Это не ум[3], не Будда, это не вещи, — ответил Нэнсин[4].	泉云、不是心、不是佛、不是物。

[1] Мумонкан. Застава без ворот. С. 202.

[2] Дословно: Есть ли дхарма, о которой... и т. д.

[3] 心 — xīn можно перевести с китайского и как «ум», и как «сердце».

[4] Мумонкан. Застава без ворот. С. 202.

Апофатический ответ Нансэна вполне конкретен: он отвергает три базовые онтологии — две махаянские (йогачару и Татхагатагарбху) и одну хинаянскую (саутантика). Эти три онтологии в целом исчерпывают онтологический набор буддизма. Нансэн призывает сделать еще один шаг внутрь — в направлении, в котором категорически нет и не может быть никакого пути[1]. Это и есть «застава без дверей», проникновение через отсутствующий вход. Двигаясь от вещей к уму и природе Будды, буддист Махаяны постигает абсолютное во все более чистой форме. В школах Тэндай, Кэгон и Сингон эти учения о вскрытии абсолютного достигают своей кульминации. Но Дзэн предлагает сделать еще один шаг, когда, казалось бы, все возможные (и даже невозможные) шаги уже сделаны. Это взрыв внутрь, имплозия, приводящая к особому сверхонтологическому горизонту, открывающемуся только внутри специфического дзэн-буддистского контекста.

О Нансэне приводятся следующие стихи:

Слишком добрый Нансэн	無門曰、南泉被者一問、直得揣
Потерял здравый смысл;	盡家私、郎當不少。
Но какой эффект оказывают его не-слова!	叮嚀損君德
Голубой океан может меняться;	無言眞有功
Но Нансэн сделал все более непонятным[2].	任從滄海變 終不爲君通

Это весьма характерный пассаж для школы Риндзай. Здесь указывается на целый ряд фундаментальных черт этой метафизики.

Во-первых, Нансэн называется «слишком добрым». «Добрый» надо понимать не только в смысле «щедрый», но скорее, широкий и открытый, достигающий последних границ и, не колеблясь, выходящий за них (отсюда слишком).

Во-вторых, потеря здравого смысла есть однозначная добродетель дзэн-буддистского монаха, поскольку именно этот смысл есть источник заблуждений, и самое важное для последовательного практиканта Дзэна — найти его следы даже на самых высоких и глубоких уровнях реализации Абсолюта (природы Будды). Если даже микроскопическая частица здравого смысла (ортодоксального сознания) сохранится на горизонте истинного метафизического созерцания, она способна опрокинуть все, низвергнув существо в бездну неведения и непросветленности. Отсюда подозрительность

[1] Учитель Нансэна Басо (японское произношение имения Мацзу), о котором также много говорится в «Мумонкане», готовит эту формулу Нансэна своими предваряющими коанами. В одном месте на вопрос: Кто Будда? Он отвечает: «Будда — это ум» (Мумонкан. Застава без ворот. С. 222), в другом, «Будда — это не ум» (Мумонкан. Застава без ворот. С. 235).

[2] Мумонкан. Застава без ворот. С. 206.

к любым формам дискурса, который заведомо несет в себе нечто от «здравого смысла». Говорить бессмыслицу не так просто, как может показаться: это высшее искусство, так как сам язык (речь) несет в себе смысл, составляющий его основу. Поэтому Мумон в «Мумонкане», комментируя фигуру и значение Нансэна, подчеркивает:

Говорить слишком много — значит портить истину;	叮嚀損君德
Ничто не сравнится с молчанием;	無言眞有功
Пусть горы станут морем;	任從滄海變
Я воздержусь от замечаний[1].	終不爲君通

В-третьих, высказывания Нансэна именуются довольно точно — не-слова, ме-логосы. Не-слово, ме-логос не просто молчание или семантически замкнутое само на себя абсурдное высказывание. Это — речь, передающая *ортодоксальную сущность молчания*, речь *как* молчание или молчание, ставшее речью, но не прекращающее быть молчанием. Ме-логос есть момент вспышки, удар молнии, эпифания апофатического. И в этом обретении не-слова состоит сущность пути Риндзай.

В-четвертых, наиболее важная сторона дзэн-буддистского мастерства Нансэна открыта в последней строке: «Нансэн сделал все более непонятным». Это самое великое из деяний, деяние в его трансцендентном и абсолютном измерении. *Только непонятное есть*, как только мы что-то понимаем, мы снимаем это, это перестает нас интересовать. *Сделать мир непонятным, сделать непонятным все вообще, то же самое, что сотворить мир*, сделать все таким, чтобы оно было живым и постоянно ускользающим от могущественной работы ума, непрерывно все постигнутое превращающей в «уже постигнутое», а следовательно, более не вызывающее интереса. В этом смысле верно тонкое замечание Ницше:

> Разъяснившаяся вещь перестает интересовать нас. — Что имел в виду тот бог, который давал совет: «познай самого себя»! Может быть, это значило: «перестань интересоваться собою» (...)[2].

Понимая все, мы утрачиваем способность *удивляться*, а именно удивление (по Платону и Аристотелю) лежит в основе философии. Нансэн как архетип учителя Дзэн-буддизма возвращает способность удивляться, выводит мир из-под гнета рассудка и своими не-словами конституирует живое ритмически вибрирующее бытие

---

[1] *Wú Mén Guān*. The Barrier That Has No Gate. Huntington Beach, CA: Before Thought Publications, 2010. P. 71 — 72.

[2] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 293.

в его недвойственном энантиодромическом выражении. Причем все это происходит в самом ядре махаянской метафизики, как ее предельное измерение, венчающее собой и Татхагатагарбху, и даже тантрическую практику Ваджраяны.

Поэтому Дзэн-буддизм можно назвать последним и наивысшим этажом японского буддизма в целом, а школу Риндзай — его наиболее концентрированным и развитым выражением.

Параллельной основной школе Риндзай дзэн-буддистской традицией была школа Дзэн-Фукэ, также восходящая к Линьцзи, но через его ученика Джэнчжоу Пухуа (770 — 840), по-японски Фукэ. В Японию эту традицию принес непосредственно из Китая монах Синти Какусин (1207 — 1298), иначе известный как Мухон. Она существовала в Японии с XIII до второй половины XIX века, когда наряду со многими другими буддистскими течениями и школами была закрыта декларацией правительства в 1871 году — в период Реставрации Мэйдзи, восстановившей главенство Синто. Согласно легенде, Пухуа использовал для пробуждения людей колокольчик, в который он звонил, ходя по городу. Японские последователи дзэн-буддистской школы Фукэ, монахи-комусо, практиковавшие странничество, использовали для этой же цели бамбуковые флейты сякухати.

В целом школа Дзэн-буддизма Риндзай-сю процветала вплоть до среднего периода эпохи Эдо, т.е. до конца XVII века, хотя в середине XVIII века она снова была возрождена дзэн-буддистским проповедником и реформатором Хакуином Экаку (1686 — 1769).

Сегодня в Японии более 6000 храмов школы Риндзай-сю.

Дзэн-буддизм школы Сото: просто сидеть

Второй основополагающей школой японского Дзэн-буддизма стало направление Сото-сю[1] (曹洞宗), основанное монахом Догэном (1200 — 1253). Догэн привез традицию из Китая, где много лет изучал традицию школы Цаодун, основанную там учителем Чань Шитоу Сицянем (700 — 790) и его последователем Дуншань Лянцзе (807 — 869). Догэн получил посвящение в традицию от китайского наставника школы Цаодун Тянь-тун Чжу-циня (1162 — 1228).

Догэн изложил основы своего учения в книге «Принципы Дзадзэн»[2] (坐禪儀), а главным его трудом стала книга «Собогэндзо»[3] («Глаз сокро-

[1] *Bodiford W.M.* Soto Zen in Medieval Japan. Holoulu: University of Hawaii Press, 2008.

[2] *Догэн.* Рациональный Дзэн: Ум Догэна-дзэндзи. Первая книга Сото Дзэн. М.: Либрис, 1999.

[3] *Догэн.* Путь к пробуждению: Основные труды наставника дзэн Догэна. СПб.: Евразия, 2001.

вищ истинной дхармы»), где он развернуто излагает метафизические и онтологические начала Сото в форме коанов, хотя сам он предпочитал называть краткие истории и исторические эпизоды косоку или иннэн, поскольку для Догэна коан сам по себе отражал высшую и последнюю истину и представлял собой структуру особой онтологии[1]. Это вытекало из его главного тезиса о тождестве метода и просветления.

В основе школы Сото наряду с классическими для Чань коанами лежали три базовых предписания, связанных между собой:

1) просто сидеть (сикантадза, 只管打坐);

2) тихое просветление и

3) отбрасывание тела и ума (синдзин-дацураку).

Сото иногда по своей главной практике называет Дзадзэн, т.е. Дзэн, где требуется «просто сидеть».

Термин «сикантадза» означает приблизительно: ничего другого, кроме как сидеть. «Просто» здесь имеет важное значение, как и определение «тихое» в просветлении. Цель этой школы Дзэн — погасить всю активность, включая активность, направленную на достижение главных буддистских целей — бодхи, просветления, постижения природы Будды, созерцания своего лица до зачатия и т.д. Как и в школе Риндзай, цель заключается в том, чтобы избавиться от постулирующей преграды деятельности разума, который не только создает мир вокруг нас, но и убивает его своей *холодной волей к постижению*. В Сото подчеркивается, что это характерно не только для всей деятельности буддистского монаха, но и для его отношения к концентрации, созерцанию и поиску пробуждения и просветления. Буддистский монах сидит «не просто». Будучи спокойным и умиротворенным внешне, его сознание волевым образом атакует структуры сознания. Он предельно активен на уровне воли и мышления, стремясь проникнуть в высшие регионы онтологии, гарантированные ему метафизикой экачитты и Татхагатагарбхи. «Не простое» сидение сопровождается не тихим просветлением, а бурным, грохочущим, ослепляющим, испепеляющим (особенно в образных секвенциях Ваджраяны/Сингона).

Идея «тихости» и «простоты» была особенно подчеркнута ранним китайским мастером Цаодун Хоньжи Женьцюэ (1091 — 1157), от которого она перешла к Догэну. Согласно Догэну, сделавшему сикантадза основой метафизики своего направления, *дзэн-буддист может достичь пробуждения, только перестав к нему стремиться*, активно стяжать его, *остановившись* на пути к Будде и просветлению. Жаждущий просветления никогда его не получит, так как можно получить только то, что уже имеешь. Отсюда парадоксальный принцип Сото:

[1] *Догэн*. Избранные произведения. М.: Серебряные нити, 2002.

надо «просто сидеть» в полной открытости и бдительности, прямо и непосредственно отражая действительность жизни. Скрытая истина выражает себя в полностью открытом. Самое необычное проступает в самом обычном. Только отсутствие всякого усилия дает искомый результат, который никто больше не ищет. Озарения сподобляется тот, кто безразличен к нему и не помнит о нем.

Таким образом, монах готовит себя к тому, что может случиться или нет, но чего *точно не произойдет*, если он будет желать этого слишком сильно. Это иллюстрирует знаменитый коан про монахиню Тёно.

> Когда монахиня Тёно училась Дзен у Букко из Энгаку, она долгое время не могла вкусить от плодов медитации.
>
> Наконец, однажды лунной ночью она несла воду в старом ведре, обвязанном бамбуком.
>
> Бамбук разорвался и дно ведра отвалилось,—и в этот момент Тёно стала свободной!
>
> В память об этом она написала поэму:
>
> И так, и сяк, старалась я спасти старое ведро;
> Пока бамбуковая веревка не ослабла и не порвалась;
> Пока, наконец, дно не вылетело.
> Нет больше воды в ведре!
> Нет больше луны в воде![1]

Не успех в предприятии, но отстраненность от какого бы то ни было ожидания, есть просветление. Тело есть ведро, вода в нем — сознание, Будда — луна, отражающаяся в воде. Ни первое, ни второе, ни третье не являются целью. Но эти отрицания — не первое, не второе, не третье — становятся не-словами, ме-логосами, несущими колоссальную метафизическую нагрузку в онтологии Дзадзэна. «Тихое просветление» создает свой мир действительного, открывающийся ненароком, спонтанно, только тогда, когда о нем забывают, на него не рассчитывают, когда его не ищут, к нему не стремятся, в нем разочаровываются и отчаиваются его достичь.

Учение Догэна утверждает также, что «просветление и путь к просветлению (метод) есть одно и то же» (сусо-итто сусо-итине). Согласно Догэну, практика и пробуждение есть одно и то же, Дзадзэн и повседневная жизнь есть одно и то же.

Важно подчеркнуть некоторые идеи Догэна, чрезвычайно близкие к философии Хайдеггера. Так, он провозглашает доктрину Удзи (有時), что буквально означает Бытие-Время, согласно которой все, что

[1] *Reps Paul, Senzaki Nyogen.* Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-zen Writings. North Clarendon: Tuttle Publishing, 1998. P. 48.

есть в мире, есть время. Вещи и существа не находятся во времени, но являются его моментами, объединенные единством пробуждения.

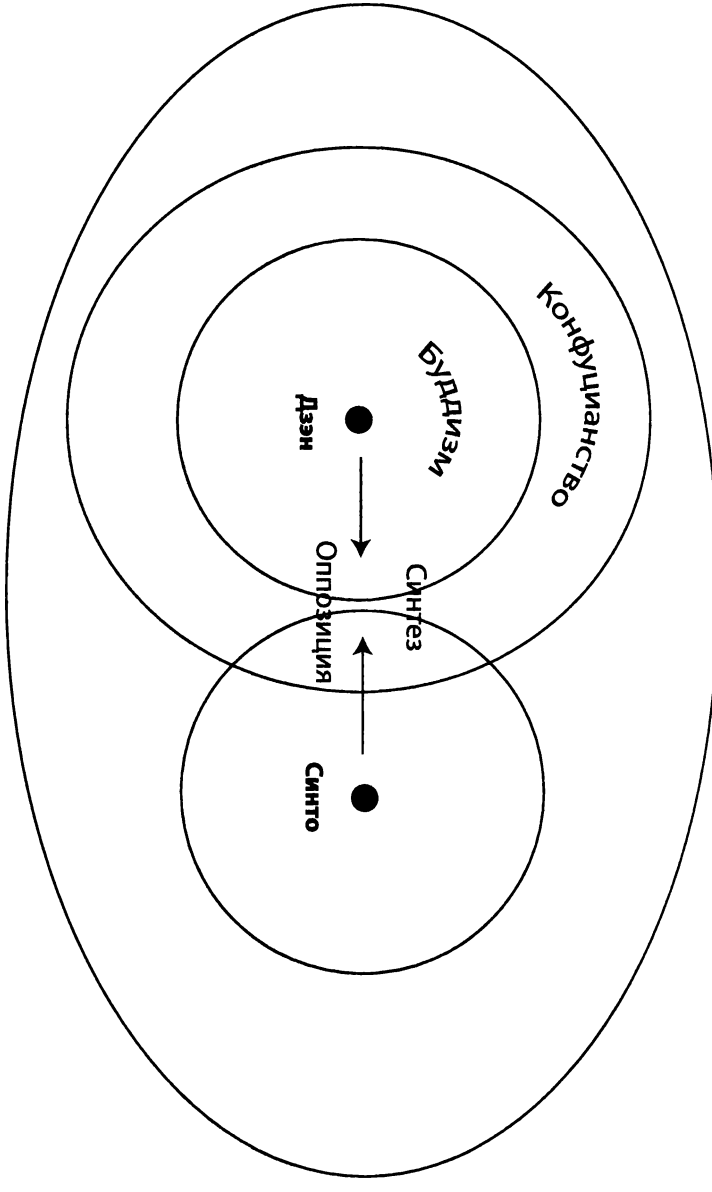
Догэн обращал внимание больше не на самурайские практики, как Риндзай, но на спокойное созерцание и ведение простых человеческих дел. Самое профанное и привычное открывается как самое священное и удивительное. Поэтому формула «просто сидеть» продлевается: «просто заваривать чай», «просто сажать рис», «просто смотреть на гору», «просто слушать стрекотание цикад», «просто дышать» и т.д. — как в случае с монахиней Тёно, решающим стало «просто падение ведра», рутинное выполнение каждодневных обязанностей. Не острота парадоксального разрыва, как в Дзэн-буддизме Риндзай, но мягкость и незаметность подступающего «тихого просветления» становится в Сото основой пути. Это отражено в резкой критике Догэном практик Риндзай, что и предопределило оппозицию двух течений в Дзэн-буддизме: сторонники Риндзай в ответ выдвинули тезис — «что толку просто сидеть», который, однако, был, в свою очередь, достаточно парадоксален, так как давал (ложно) понять, что толк может быть в чем-то ином.

Догэн был изгнан из школы Тэндай, где его учение показалось слишком необычным и подрывающим основы буддизма Татхагатагарбхи. Тогда он основал собственную небольшую школу Каннондори ин, в городе Удзи на юге от Киото, а позднее храм Косо-хориндзи, а также храм Эхэйдзи, который до сих пор остается центром школы Сото.

Буддизм в структуре японского Логоса

В структуре японского Логоса Дзэн-буддизм становится еще одной — последней — ступенью особой онтологии, воплощающей в себе недуальность индуистской традиции и легкость китайской метафизики с ее фундаментальной концепцией Желтого Центра. В Китае, как мы видели ранее, Чань есть не просто кульминация махаянического буддизма и онтологии Татхагатагарбхи, но еще один шаг в сторону собственно китайского Логоса, полнее и яснее всего выраженного в даосизме. Мы говорили, что в Японии даосизм получил незначительное распространение, особенно в сравнении с другими аспектами китайской культуры — конфуцианством и буддизмом. В случае школ Дзэн-буддизма мы имеем дело с квинтэссенцией китайского духа и буддистско-даосским синтезом. Следовательно, именно в дзэн-буддистских школах Японии полнее и ярче всего выразился наиболее глубинный китайско-японский синтез, который претендовал на то, чтобы быть полноценным ядром и полюсом японской культуры.

Так мы получили фигуру двухфокусного эллипса.



Структура японского эллипса

Эта ноологическая фигура окончательно формируется в эпоху сёгуната Камакуры, когда вместе с разработкой дзэн-буддистских учений и школ китайская буддистско-даосская метафизическая модель онтологии, основанной на Логосе Диониса, получает в Японии финальное воплощение, выступая в качестве последнего и высшего этажа всех предыдущих махаянических традиций собственно буддизма и как квинтэссенция всей китайской традиции в широком смысле (включая конфуцианство, Инь/Ян-онтологию, учение о пяти элементах и т.д.). Дзэн-буддизм в такой перспективе может быть взят как ядро японской идентичности, но только с учетом того, что эта идентичность будет описана как эллипс с двумя фокусами, где сам Дзэн-буддизм берется как один из них. К нему в той или иной степени может быть сведено (в его высших метафизических аспектах) все богатство японского буддизма и, шире, всего китайского влияния, прямо или косвенно насыщенного чаньско-даосскими элементами, восходящими к общей и более древней китайской культурной матрице.

Но есть еще и другой полюс, воплощенный в том, что можно назвать условно «чистым Синто», и что императорская власть попытается восстановить в эпоху Реставрации Мэйдзи, после крушения сёгуната Токугавы. Это — второй фокус японской идентичности, качественно и фундаментально отличный от первого.

Таким образом, внутри японской цивилизации мы можем констатировать две метафизики: одну восходящую к китайско-буддистской парадигме, к онтологии дуновений и Желтому Логосу Диониса, и другую — укорененную в изначальном Синто и представляющую собой неустойчивую, но насыщенную сакральность с чрезвычайно сильными элементами Великой Матери и ее Логоса, а также с моментами прямого титанизма. В целом второй полюс японского эллипса — Синто — нельзя свести целиком и полностью к черному Логосу, это было бы большой натяжкой. В мифологии, обрядах и метафизике Синто есть целый ряд структурных элементов, которые не могут быть интерпретированы столь однозначно и явно входят в круг солярных и патриархальных традиций. При этом в Синто практически полностью отсутствует фигура собственно Диониса или его аналог: строгая горизонтальная эквиполентность не оставляет места для легкой синтетичности фигуры абсолютного Центра. Вместе с этим нельзя обнаружить и следов строгого аполлонизма: такого мужского вертикального начала, которое организовало бы мир по иерархической оси, упорядочивая небесные образцы (эйдосы) и земные феномены (копии). Скорее, Вселенная Синто напоминает процесс взрыва Логоса, расщепленного на множество мельчайших

атомов, которые постепенно оседают, двигаясь необратимо и линейно (хотя и рассеивая подобно дождю вокруг священные брызги), но лишь в одном направлении — в Страну Корней. Логос Синто взорван, его небесные истоки трагически обращены к падению в бездну. Эта лучевая онтология трагична и ориентирована лишь строго сверху вниз — как своего рода бытие-в-падении.

В такой структуре ноологии есть целый ряд безусловных признаков метафизики Великой Матери, Логоса Кибелы, но, с другой стороны, этот Логос Кибелы знает и могущество роста, материалистический оптимизм материальной эвиденциальности наличия. Такой «оптимизм» чужд Синто — особенно после того, как Изанаки посещает Страну Корней в поисках Изанами, и всего того, что за этим принципиальным эпизодом последовало. Поэтому полностью отнести второй фокус «японского эллипса», который мы обозначили как Синто, к чистому Логосу Кибелы было бы не вполне корректно.

Эта неоднозначность в определении структуры второго фокуса «японского эллипса», не имеющего в себе практически никаких дионисийских, мало аполлонических и достаточно много матриархально-кибелических черт, проявилась и во внутрияпонском диалоге с китайско-буддистским фокусом (в ядре которого находится Дзэн). То в оригинальной японской культуре, что было солярно-мужским, шло навстречу китайской традиции, а следовательно, буддизму и, в первую очередь, Дзэн-буддизму. Это касается и широкого заимствования всего китайского (ноологически дионисийского), и буддистско-синтоистских обобщающих форм, а также особой «дионисийской» интерпретации синтоизма на основе дзэн-буддистской герменевтики. Это процесс, который мы видим с самых первых эпох японской истории, где с самого начала отбросить китайское влияние просто невозможно, поскольку оно дает о себе знать повсюду и во всем. Поэтому можно сделать допущение, что аполлоно-дионисийские элементы собственно японского Логоса, безусловно, присущие и Синто, с самого начала были открыты к восприятию китайских (а также континентальных корейских) влияний, частично смешавшись с ними (что и предопределило синтез японско-китайской культуры), частично перейдя на сторону того, что мы условно и синхронически назвали «Дзэн-полюсом», частично реинтерпретировав само Синто и широкий комплекс связанных с ним теорий, обрядов, сюжетов, практик, политических и религиозных установлений и т.д. в «солярном» ключе. В этом смысле сближение с Синто буддистов в форме Рёбу-Синто и Санно-Синто и симметричное движение в обратном направлении — в форме Ватараи-Синто и Ёсида-Синто — в высшей степени показательны.

Но кроме этого движения навстречу и тяготения к синтезу, основанному на близости всего того, что обладало солнечно-дионисийским ноологическим содержанием, были и тенденции отторжения, что проявлялось в попытках некоторых синтоистских традиционалистов отбросить буддизм и китайские влияния в целом (кульминацией чего стала Реставрация Мэйдзи), а со стороны буддистов (в частности, истории с попыткой узурпации императорской власти буддистом Докё или амидаистов и сторонников Нитирэн-сю) установить прямую доминацию над собственно японским (синтоистским) цивилизационным укладом.

Глава 7. От Эдо к Мэйдзи: Япония и модернизация

Эпоха Эдо: сёгунат и стратегия закрытости

Следующий сёгунат Токугава сохранял власть над Японией на протяжении всего периода Эдо с 1603 по 1868 год. Эта эпоха была названа по имени города Эдо (современный Токио), где располагалась столица.

В битве при Сэкигахара в 1600 году между двумя группами вассалов покойного Тоётоми Хидэёси, боровшимися за власть, победу одержал представитель рода Токугава Токугава Иэясу (1543–1616), ставший основателем нового сёгуната. Еще до провозглашения сёгуном он подчинил себе многие крупные самурайские рода, а став верховным правителем, продолжил укрепление центральной власти, ни на мгновение не теряя бдительности и жестко подавляя любой мятеж при малейших проявлениях признаков такового. Так, власть оказалась в руках у рода Токугава.

Токугава Иэясу осуществил качественные реформы японского общества. Он лишил Императоров самой возможности захвата власти, сделав сёгуна официальным главой государства, хотя за Императором все равно сохранились высшие почетные функции, что обеспечивало преемственность (как правовую, так и религиозную) даже в этот специфический период. Окончательно сложившийся к эпохе Эдо класс самураев был объявлен высшим сословием и наделен правовыми привилегиями. Помимо самураев, свободными сословиями считались крестьяне, ремесленники и купцы. Кроме них, были введены отдельные категории для тех, кто не принадлежит ни к одному из сословий: эта (парии)[1], хини (нищие) и бродячие артисты.

На это время приходится расцвет самураев, так как их стиль, идеология, психология, этика, философия, занятия и привычки ста-

[1] Позднее они стали называться буракумины и занимались забоем скота, выделкой кож, а также были мусорщиками. Поскольку все эти занятия считались «нечистыми», принадлежащие к касте буракуминов должны были проживать в отдельных от остальных жителей Японии местах и им было запрещено вступать в брак с представителями иных сословий.

ли нормативной основой благородного человека, образцом и примером для всех остальных социальных групп Японии. В этот период процветают воинские искусства, активно распространяется самурайский кодекс бусидо, дословно — «путь воина», основанный на тонкой адаптации ряда буддистских (и отчасти синтоистских) идей к воинской этике.

Позднее к четырем сословиям добавились высшие аристократы, входящие в императорские советы (кугэ), и жрецы святилищ.

В этот период в Японии активно распространяется конфуцианское учение, настаивающее на строгом упорядочивании этического и обрядового кодекса, включая детальный регламент отношений между различными сословиями, полами, возрастами, профессиями, группами населения и т.д. Особенно высоко почиталось учение конфуцианца Чжу Си (1130 — 1200), ставившее во главу угла верность, дисциплину и повиновение власти, а от правителей требовавшее честности и справедливости, умеренности и гуманности при ведении государственных дел.

Сёгуны Токугава активно способствовали распространению адаптированных к Японии конфуцианских правил, включив их доскональное знание в обязательное для благородных слоев образование. Так, в середине XVII века пятый сёгун Токугава Цунаёси (1646 — 1709) опубликовал «Закон о сострадании живым существам», делающий ряд конфуцианских правил (запрет выгонять из дома стариков, убивать животных — даже собак и насекомых и т.д.) официальными законами государства, за нарушение которых полагалось наказание. При нем же был возведен особый храм в честь Конфуция (Юсимасэйдо). Позднее, правда, при следующих сёгунах Токугава в силу небольшой популярности среди воинственных японцев и чрезмерности некоторых наказаний (за убийство собаки полагалась ссылка), «Закон о сострадании» был отменен.

С конца XVIII века у берегов Японии стали появляться корабли иностранных западных государств. Клан сёгунов Токугава крайне недоверчиво относился к иностранным державам, особенно к появившимся в этот период в Тихоокеанском регионе и на Дальнем Востоке западным колонизаторам, торговцам и миссионерам, так или иначе стремившимся подчинить местные общества политически, экономически и идеологически (религия, в первую очередь протестантизм, играла здесь прагматическую роль подрыва локальной идентичности и создания предпосылок для дальнейшей модернизации и европеизации, что, с чисто догматической точки зрения, концептуально конфликтовало с секулярно-атеистическим и научно-материалистическим мировоззрением, устанавливающимся в Евро-

пе эпохи Модерна). Это привело к стратегии закрытости Японии для внешних влияний и к сохранению традиционных социально-религиозных устоев и японской идентичности, хотя и менявшейся со временем, но остававшейся в границах базовых парадигм, предопределяющих преемственность и постоянство глубинных структур. Такая политика получила название политики «сакоку» (鎖国), буквально «страна на цепи». Так, в 1825 году сёгун издал указ, требовавший открывать стрельбу по любому западному кораблю, который появится вблизи японских берегов.

Кокугаку: учение об Отечестве и Фукко Синто

Этот процесс нашел свое отражение в философии *кокугаку*, 国学, т.е. учения об Отечестве, активным инициатором которого был выдающийся японский интеллектуал Хирата Ацутанэ (1776–1843), призывавший к возрождению синтоистской метафизики, этики, религии и философии и жестко противостоявший не только западным, но и китайским влияниям. Ацутанэ считается одним из четырех самых ярких мыслителей эпохи Эдо, провозгласивших необходимость обращения к традиции и консерватизму, воплощенному для них в Синто, остальные трое — Када-но Адзумамаро (1668–1736), Камо-но Мабути (1697–1769) и учитель Ацутанэ Мотоори Норинага (1730–1801). Это течение получило название «Фукко Синто», дословно «Возрожденное Синто».

Камо-но Мабути и Мотоори Норинага предприняли попытку заново расшифровать смысл древних памятников Синто — «Кодзики», «Нихон Сёки», хроник фудоки и священных гимнов норито, чтобы выявить наиболее архаический, лишенный инокультурных напластований, *чисто японский* смысл. Это требовало огромных филологических, философских и систематизаторских усилий, которые и были проделаны сторонниками Фукко Синто. Это направление продолжил и Ацутанэ, который придал выводам предыдущих исследователей-традиционалистов окончательную форму, став основоположником *японского традиционализма*.

Учеником и последователем Ацутанэ был крупный японский мистик-синтоист Хонда Тикаацу (1822–1889), добавивший к теоретическим исследованиям предшественников методы практического активного синтоизма, включающего контакты с богами/ками и иными существами синтоистского пантеона — в частности, с духами лисы (кицунэ), барсука (тануки) и т.д. Ему принадлежат такие труды, как «Наука о духах» (Рэйгаку), включающая в себя разделы тинкон (исследование внутреннего мира), кисин (контакты с ками)

и футомани (синтоистские практики гадания и прорицания), «Раскрытие божественных принципов "Кодзики"» («Кодзики синрикай») и т.д. Свои методы Хонда Тикаацу основывает на древнейших практиках императорского Синто, где в качестве посредника с миром ками выступала Императрица, Император играл на флейте или ином сакральном инструменте, а премьер-министр задавал вопросы Императрице после того, как в нее входили ками. Эта практика указывает на архаическую традицию женского жречества, элементы которого сохранились в народной культуре.

Оборонная идеология

В экономике последних десятилетий самурайского правительства с каждым новым сёгуном сменялись основные векторы реформ: то поощрялась свободная торговля и ростовщичество, то, напротив, издавались указы, отменяющие долговые обязательства разоренных крестьян и мелких самураев, оказавшихся в ростовщических сетях, что снимало напряжение, но лишь на время — до следующей волны реформ.

В начале XIX века прошла череда неурожайных годов, начался массовый голод. Вначале сёгуны не прореагировали на это, продолжая настаивать на поставках зерна в столицу и его скупке торговцами, что обострило ситуацию. В 1837 году в Осаке вспыхнуло восстание, во главе которого встал мелкий самурай Осио Хэйхатиро (1796—1837), оно было легко подавлено, но показало, что ситуация становится критической. После этого был взят курс на перевод торговли под государственный контроль и целевую помощь крестьянским хозяйствам. Спасать ситуацию предлагалось через обращение к экономии, а не через освобождение спекулятивных практик. Для этого были изданы «Законы о сбережениях» и введены запреты на массовые гулянья.

В то же время сторонники кокугаку обосновывали курс на сохранение и укрепление культурной идентичности японского общества. Перед лицом все более вероятной угрозы вторжения иностранных держав и принудительного открытия Японии постепенно на первый план выходила проблема оборонной стратегии в военной, промышленной, политической и экономической сферах, способной эффективно эту идентичность защитить. Так зарождается самостоятельная японская геополитика (тисэйгаку). В этом направлении японский стратег Хаяси Сихэй (1738—1793) в «Беседах о войсках морских держав»[1] советовал сёгунам укрепить город Эдо для воз-

[1] *Lederer F.* (Hrsg.) Diskurs über die Wehrhaftigkeit einer Seenation. Kaikoku Heidan von Hayashi Shihei. München: Iudicium, 2003.

можной защиты от иностранного вторжения с берега. В качестве врагов он более всего опасался вторжения Китая или России. При этом предлагалось в экономике делать ставку на собственные силы и совершенствование налоговой системы.

Аналогичные взгляды высказывал и теоретик консервативной стратегии обороны Японии от внешних вызовов конфуцианский философ Аидзава Сэйсисай (1782—1863). Аидзава Сэйсисай развил теорию, утверждающую, что Японские острова находятся на возвышенности, тогда как другие континенты — в частности, Америка — расположены ниже ее уровня. Эти географические представления отражали идею классического японского этноцентризма, но на сей раз в сочетании с элементами европейской науки Нового времени. Аидзава Сэйсисай написал ряд географических работ и книг, посвященных японской истории. Так же как и Хаяси Сихэй, он опасался внешнего вторжения и предрекал Японии гибель от внешней колонизации в том случае, если она не найдет в себе сил укрепить внутреннее единство и создать могущественную армию и флот[1]. Аидзава Сэйсисай выстроил модель национального образования, которая основывалась на культивации японской идентичности (прежде всего в версии Синто с добавлением конфуцианской этики). При этом его отношение к буддистской составляющей японской культуры было негативным.

Кольцо вокруг Японии постепенно смыкалось, европейские державы, глубоко ангажированные в колониальные стратегии, не могли оставить Японию, бывшую в их глазах обществом «отсталым» и «недоразвитым», в покое. С этим внешним фактором западного вмешательства в политику и экономику Японии и был связан конец периода сёгуната Такугавы, завершившийся Реставрацией Мэйдзи, восстановлением императорской власти и модернизацией и европеизацией Японии.

Восстановление императорской власти: Революция/Реставрация

Реставрация Мэйдзи (明治維新) — весьма сложное явление в японской истории со всех точек зрения. Поэтому ее называют как Реставрацией Мэйдзи, так и Революцией Мэйдзи. Оно не может быть рассмотрено ни как чистая модернизация, ни как победа традиционалистов, ни как колонизация, ни как укрепление японской идентичности. Поэтому Реставрацию Мэйдзи следует поместить

[1] *Wakabayashi Tadashi B.* Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The New Theses of 1825. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

в контекст собственно японского историала, стараясь интерпретировать ее содержание в японском ключе, что может существенно отличаться от общепринятых (особенно на Западе) оценок.

Так как сёгунат Токугава осознанно стремился избежать любых контактов с западными колониальными державами[1], в лице которых правители самурайского государства видели (совершенно справедливо) угрозу всей японской цивилизации, то он придерживался почти полной закрытости. Это создавало препятствие на пути колониальных проектов европейских держав и США, которые с середины XIX века пытаются также активно включиться в колониальные эскапады, усиливая, в частности, свое присутствие в Тихоокеанском регионе. На пути североамериканской колониальной экспансии оказывается Япония. Американское правительство решает силой исправить это положение дел и принудить Японию к тому, чтобы открыть свои порты для международной торговли. Для этой цели в 1853 году к берегам Японии подошла военная эскадра США под командованием адмирала Мэтью Перри (1794—1858), получившего приказ атаковать суверенную Японию в том случае, если она откажется от навязываемой американцами торговой политики. Через год, в 1854 году, сёгун Токугава Иэсада (1824—1858) был вынужден под угрозами американских пушек подписать Канагавский договор о заключении дипломатических отношений с США. Этот и последующие договоры продемонстрировали японским самураям и региональным правителям (даймё), что сёгунат не может обеспечить защиту страны перед лицом потенциальных противников, что породило необходимость в создании молодыми самураями комитета спасения, названного «сиси» («люди высокой цели»). Самураи стали все больше обращать внимание на Императора, так как в условиях нараставшего хаоса и раздробленности, параллельно стремительному ослаблению сёгунов в Эдо, необходимо было создать альтернативный центр власти. Им для сиси становится Император Комэй (1831—1867), последний правитель периода сёгуната Токугава.

Возникла идея подготовки населения Японии к войне против США, для чего сиси убедили Комэя подписать «Указ об изгнании варваров», так как западные страны в духе классического для китайской культуры представления о том, что Поднебесная расположена в Центре (что было перенесено на Японию еще в глубокой древности), считались населенными «варварами». По всей стране начались волнения, что усугублялось неспособностью сёгуната проводить эффективную социальную и экономическую политику. При этом

[1] Единственным исключением были голландцы.

в равной мере оказывались разрушительными и чисто реакционные меры, и попытки последнего сёгуна Токугава Ёсинобу (1837 – 1913) проводить модернизацию по западному образцу. На юге Японии в 1866 году даймё и самураи подняли восстание и полностью разгромили правительственные войска сёгунов. Крах сёгуната привел к тому, что в Эдо было принято решение об образовании двухпалатного представительного органа (парламента) на британский манер с сохранением за сёгуном некоторых представительских функций.

В этот момент восставшие самураи вступили в Киото, и сменивший Императора Комэя новый молодой Император Мацухито (1852 – 1912) 4 января 1868 года подписал указ о восстановлении императорского правления. В этом указе Император провозглашался единственным легитимным правителем Японии. Сёгун попытался воспротивиться этому, но даймё княжеств Сацума и Тесю удалось добиться перевеса, и в конце 1869 года последние сопротивляющиеся сёгуната были уничтожены.

В 1868 году Эдо был переименован в Токио (дословно «восточная столица»), куда позднее, в 1889 году, была перенесена из Киото столица. Параллельно с установлением верховной власти Императора, упразднением сёгуната, роспуском даймё, которым предложили занять пост назначаемых губернаторов провинций или столичных политических деятелей, проходило формирование ряда политических институтов, скопированных с западных образцов — правительства во главе с премьер-министром с 1885 года, парламента и т.д. В действительности власть перешла в руки даймё и самураев (сиси), подготовивших и осуществивших Реставрацию, которые и составили олигархическую элиту — гэнро. Этой элите удавалось весьма тонко балансировать между модернизацией и вестернизацией ряда политических и экономических институтов, связанных с восстановлением единоличной императорской власти, в том числе и сакральной, а также с синтоистским возрождением и возвратом к древним устоям и традициям. Вся эта эпоха была названа Мэйдзи — дословно «просвещенное правление».

Глава 8. Япония в XX веке

Последняя Империя современности

Следующими за Мэйдзи Императорами новой Японии были Император Тайсё (1879 — 1926), правивший страной с 1912 по 1926 год, и Хирохито (1901 — 1989), правивший с 1926 года до конца Второй мировой войны, когда после поражения Японии его власть стала номинальной, хотя формально он сохранял трон вплоть до 1989 года. С 1946 года его статус был изменен на статус «конституционного монарха», и он под давлением оккупационных войск США был вынужден отказаться от претензии на божественность, т.е. на титул Тэнно.

Современный Император Акихито является 125-м Императором Японии, хотя никакой действительной власти больше не имеет.

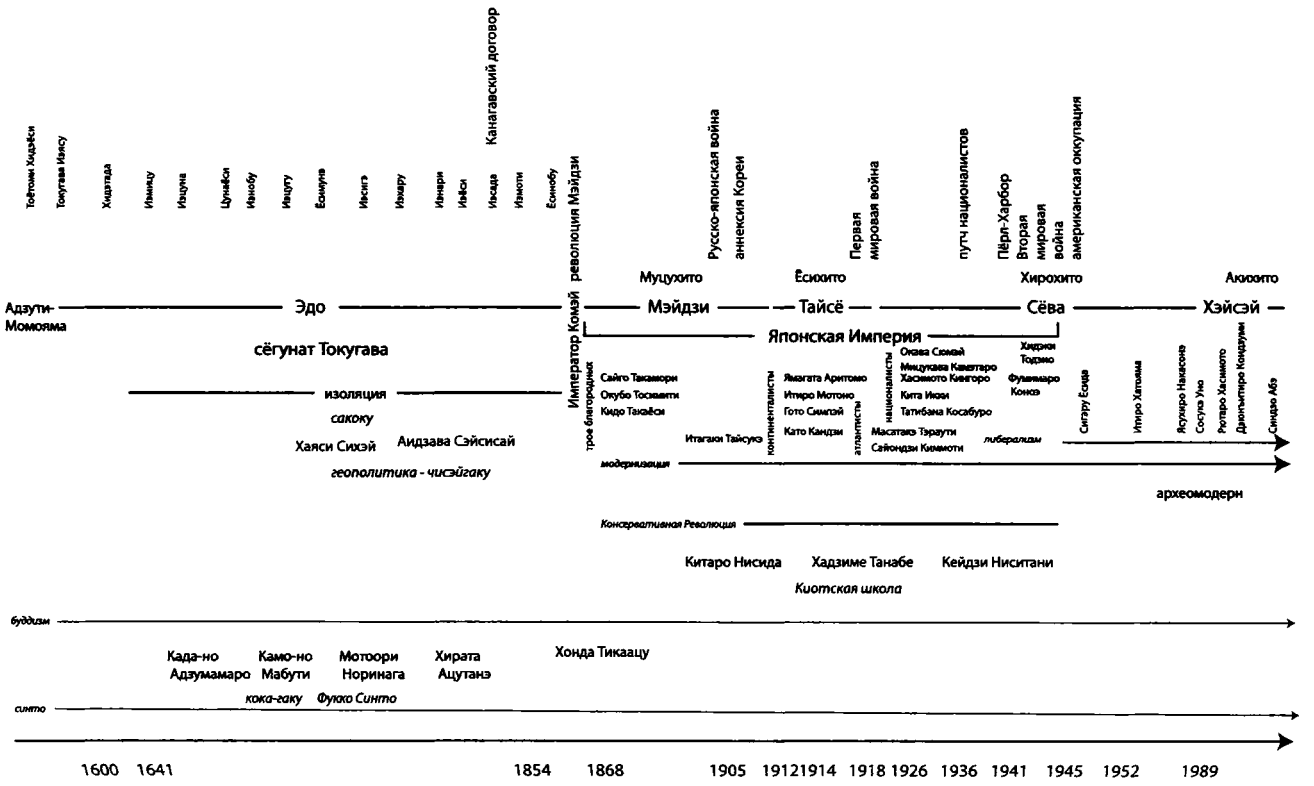
После Революции Мэйдзи, упразднения сёгуната и реставрации императорской власти в Японии можно выделить два качественно различных этапа:

- *национальный*, продолжавшийся до конца Второй мировой войны, когда Япония была независимым суверенным государством, сочетавшим многие традиционные и модернистские черты, и
- *колониальный*, когда после поражения в войне Япония была оккупирована США, которые после бомбежек городов Хиросима и Нагасаки установили над побежденной Японией внешнее управление, превратив ее территорию в месторасположение своих военных баз и контролируя основные направления во внутренней и особенно пристально во внешней политике.

При этом в послевоенный период Япония довольно быстро преодолела упадок, связанный с издержками войны, и осуществила колоссальный рывок в экономическом развитии, превратившись в одну из ведущих экономических держав мира, будучи способной конкурировать с самыми высокоразвитыми технологически мировыми державами.

Новые тенденции

После Реставрации Мэйдзи структура японского общества качественно изменилась. Самым общим образом можно описать основные изменения и вызовы, с которыми столкнулась Япония в этот пе-



Японский историал (третья фаза — Кинсэй, Киндай)

риод. Главными можно выделить: 1) национальную модернизацию, 2) чистое западничество и 3) традиционализм.

Национальная модернизация. Япония начала интенсивный диалог со странами Запада, которые своим техническим могуществом и организационными практиками произвели на японцев сильное впечатление и были восприняты одновременно как угроза, вызов и отчасти образец успеха. В отличие от соседних великих цивилизаций Индии и Китая Японии с самого начала удалось эффективно защитить свой национальный суверенитет, тогда как Индия была полностью колонизирована, а Китай эпохи поздней династии Цин оказался в фактической зависимости от европейской экономики и политики. Несмотря на то, что американцы принудили Японию к открытости, японцы упорно стремились сохранить суверенитет даже в условиях неравноправной конкуренции с западными державами, всячески стремясь проводить модернизацию и вестернизацию с сохранением и даже укреплением национальной независимости. Иными словами, можно говорить о национальной модернизации или *оборонной модернизации*, которая, даже копируя западный опыт, западные идеи и западные институты, всякий раз тщательно следила за тем, чтобы *субъектом политики оставалась Япония*, японское общество сохраняло свою идентичность, а власть контролировалась внутренними силами без какого бы то ни было намека на внешнее управление. Формулой такой модернизации был лозунг: «японская мораль, западная техника».

Национальная модернизация была основным императивом Японии в период Реставрации (Революции) Мэйдзи и на всех последующих этапах. Надо заметить, что этот тонкий баланс традиции и модернизации удавалось соблюдать вплоть до конца Второй мировой войны, когда Японии удавалось не только сохранять суверенитет, но существенно расширять его масштаб и границы, эффективно конкурируя в Тихом океане и на континенте с окружающими державами[1]. Это проявилось в войнах с Китаем (1894—1995), с Россией (1904—1905), в аннексии Кореи (1910) и т.д., а в 30-е годы XX века стало геополитической программой крупномасштабной экспансии в Азии, что было

[1] Одним из геополитических теоретиков японской экспансии в Тихом океане был Ёсида Сёин (1830—1859), заявлявший: «Мы должны не только поддерживать то, что имеем, но также расширять нашу территорию, насколько это возможно» и считавший, что Япония должна распространить свое влияние на Корею и Китай. Вторжение японских войск в Маньчжурию и создание там подконтрольного Японии королевства Маньчжоу-го, а также активная военно-политическая экспансия Японии в 20—30-е годы XX века в Тихом океане были примерами реализации этой активной и относительно успешной политики. Такой же позиции придерживался теоретик японских военных реформ Ямагата Аритомо. См.: *Совастеев В.В.* Геополитика Японии с древнейших времен до наших дней. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009.

отражено в доктринах «Сферы сопроцветания Великой Восточной Азии», «Восьми углов под одной крышей» и «Нового порядка в Великой Восточной Азии», ориентированных на то, чтобы обеспечить Японии единоличное господство в регионе, не считаясь с интересами колониальных западных держав и местного населения.

Ради достижения этой цели Япония пошла в 1940 году на заключение Тройственного пакта с Германией и Италией, поддержавшими этот проект по принципу «общего врага». После поражения во Второй мировой войне, однако, эта политика рухнула, так как Япония оказалась в полной зависимости от США, и с этого момента началась уже не национальная, а курируемая американцами модернизация, сопровождающаяся внешним управлением. Тем не менее целью Японии и на первом, и на втором этапе новейшей истории было и остается укрепление и сохранение национальной идентичности и государственного суверенитета. Только до 1945 года это было успешно реализуемой задачей, а после — трагической (и пока не осуществимой) мечтой о возвращении утраченной свободы и независимости. Полюсом этого направления становится японский национализм, доминировавший до 1945 года и маргинализированный или перешедший в виртуальные формы после 1945 года[1].

Японское западничество. Вместе с тем параллельное развитию контактов с западными державами в Японии возникает течение *чистого западничества*, что проявляется в призывах к активной европеизации всего японского общества, включая культуру, к отказу от древних традиций, перестройке этики, морали, социальных отношений. На геополитическом уровне это выражалось в «атлантизме»[2], т.е. в стремлении строить политику Японии на сближении с западными державами, и в первую очередь с США. Так, один из основоположников японского либерального западничества Фукудзава Юкити (1834 — 1901) писал:

> Мы не должны ждать соседние страны... Мы должны покинуть их ряды и присоединиться к цивилизованным государствам Запада на пути прогресса. Мы не должны вступать в какие-то особые отношения с Китаем и Кореей, но вести себя с ними в той же манере, что и западные страны[3].

---

[1] *Тосио Сиратори.* Новое пробуждение Японии. Политические комментарии. 1933 — 1945. М.: АИРО-XXI, 2008; *Молодяков В.* Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М.: Восточная литература, 1999.

[2] *Молодяков В.* Несостоявшаяся ось: Берлин — Москва — Токио. М.: Вече, 2004.

[3] Цит. по: *Совастеев В.В.* Геополитика Японии с древнейших времен до наших дней. С. 68.

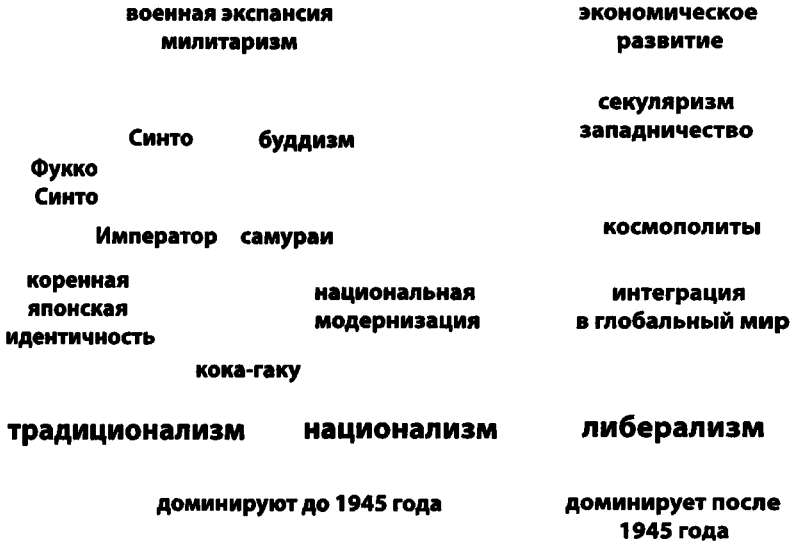
До 1945 года сторонники японского атлантизма представляли собой меньшинство, лишенное серьезного влияния, но после оккупации Японии США именно эта тенденция стала (по необходимости) преобладающей. Ее выразителем стал Ёсида Сигэру (1878—1967), сформулировавший в эпоху холодной войны (в начале 1950-х годов) «доктрину Ёсиды», сводящуюся к тому, что Япония должна отказаться впредь от самостоятельной военно-стратегической роли и полагаться для обеспечения своей безопасности на альянс с США, сосредоточившись на экономическом развитии и торговле. В культуре также предлагалось копировать все западное и «современное», постепенно отказываясь от традиций и обычаев в пользу скорейшей интеграции в глобальное общество.

Японский традиционализм. Помимо национализма, признающего необходимость оборонной модернизации, и либерализма, призывающего к максимальному сближению с США и странами Западной Европы, а позднее к полному растворению японской идентичности в глобальном мире, начиная с эпохи Мэйдзи ярко проявился японский традиционализм, поставивший во главу угла принцип сохранения и возрождения изначальной японской идентичности, защиту японской традиции и возвращения к истоковым началам японской культуры. Эти тенденции стали оформляться в философско-литературном и историческом течении кока-гаку и в теориях сторонников Фукко Синто, о чем мы уже упоминали, еще в период позднего сёгуната Эдо, но они сыграли на практике важнейшую роль в оформлении новой имперской идеологии, и в значительной степени именно благодаря им реформы Мэйдзи называют Реставрацией.

Ярче всего это проявилось в религиозной политике Муцухито, когда Синто было объявлено государственной религией, причем это означало в первую очередь оттеснение именно буддизма. Более того, синтоистские традиционалисты настаивали на том, чтобы отделить буддистские элементы (как следы китайского влияния) от собственно синтоистских, что представляло собой не просто возврат к древним традициям, но и своеобразное новаторство, поскольку практически с самого начала японской культуры — в самых первых текстах и хрониках — мы видим явное китайское присутствие, а буддизм чрезвычайно глубоко вошел в синтоистскую традицию, в свою очередь, вобрав в себя многие ее элементы. Призыв к разделению религий и запрет на смешанные буддистско-синтоистские культы и храмы был выражением весьма специфической и в значительной мере искусственной японской Консервативной Революции, так как он вел не просто к новому открытию древнего наследия, но подчас к искусственному конструированию религиозных и философских форм, никогда не существовавших в действительности.

Структура японского общества и ноологические соответствия

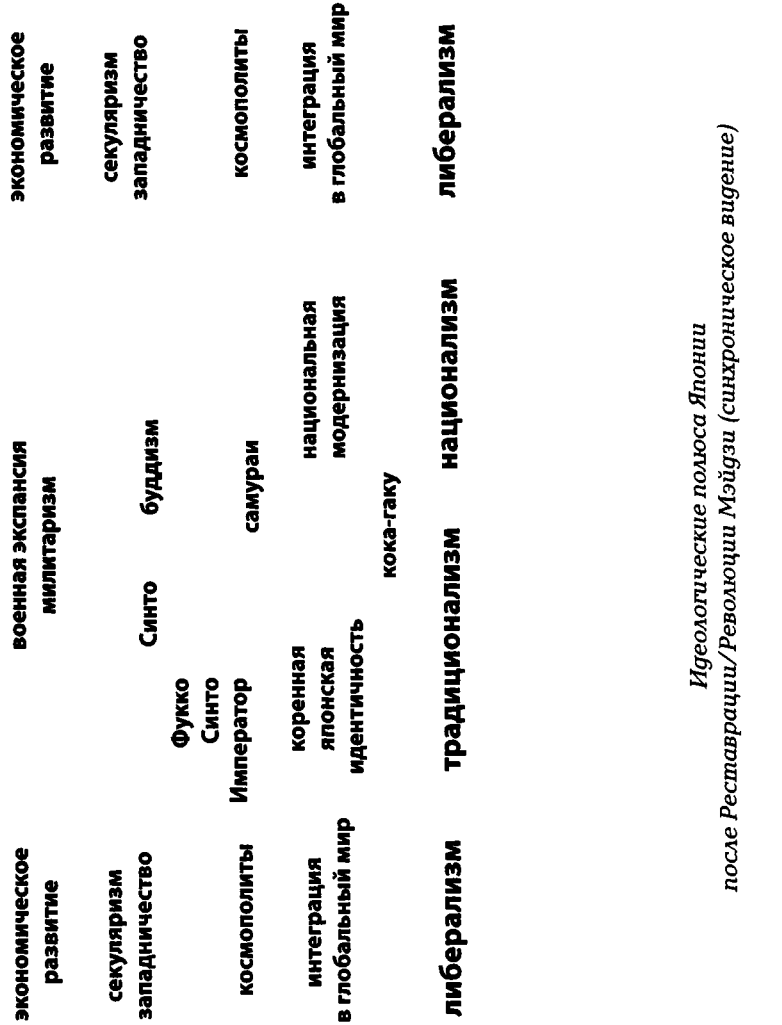
Три полюса японского общества, сложившиеся после Революции Мэйдзи и в определенной мере существующие вплоть до сегодняшнего дня, можно отразить на следующей схеме, где наглядно видны соответствия между различными, не столь очевидными, на первый взгляд, явлениями.



Идеологические полюса Японии
после Реставрации/Революции Мэйдзи до наших дней

В частности, бросается в глаза распределение ролей между буддизмом и Синто, соответствующих: первый — традиционализму, а второй — национализму, хотя в определенных моментах они могут совмещаться друг с другом. При этом если отвлечься от подразумеваемой на схеме стрелы времени (до 1945 года/после 1945 года) и замкнуть столбцы по кругу, то можно типологически предположить и еще одну систему связей и соответствий по линии традиционализм/либерализм, так как в Реставрации/Революции Мэйдзи блок противников сёгуната состоял далеко не только из традиционалистов и националистов, но и из либералов-западников, которые, хотя еще и не представляли собой сплоченного полюса, но вполне могли по прагматическим соображениям поддержать Императора, тем бо-

лее что именно он стал инициатором вполне либеральных политических, экономических и геополитических реформ. В этом случае наша схема приобретет следующий вид.



Эта схема позволяет понять сложную типологию соотношений, где даже такие противоречивые начала, как традиционализм (причем фундаментальный и обращенный к корням японской иден-

тичности) и прогрессизм (либерализм), оказываются между собой ближе, нежели национализм, сопряженный с сословностью и буддизмом. Показательно, что наиболее последовательной в своем национализме была традиция буддизма школы Нитирэна.

При этом здесь можно выдвинуть гипотезу о типологической и ноологической связи двух совершенно разнородных явлений — таких, как Синто и западничество. С одной стороны, представляется, что они предельно чужды друг другу, так как Синто есть глубинно архаическая традиция, а модернизация, напротив, представляет саму себя как вершину комплексной организации общества. На этой хронологической и диахронической шкале традиционализм и модернизация — антиподы, а национализм, напротив, имеет нечто от одного и от другого, поскольку сама идея нации есть западный концепт Нового времени, но в условиях традиционного общества, которым Япония являлась, как минимум, до 1945 года, эта идея могла толковаться не в европейском, а в самобытном (в нашем случае японском) смысле.

Но на уровне синхронических соответствий мы можем рассмотреть, однако, и другую симметрию. Логос Модерна, представленный Западной Европой Нового времени, структурно представляет собой издание черного Логоса Кибелы — матриархально-материалистическую атомистскую философию, основанную на онтологической гравитации и титанической этике. Но в структуре японского Синто, причем именно в тех его формах, которые максимально далеки от дионисийской китайской традиции и китайского буддизма, мы также идентифицировали значительное, если не преобладающее, влияние материнских культов и Логоса Кибелы. Японии солярной Аматэрасу сопутствует Япония Изанами-но микото и соответствующая ей Страна Корней, по которой плакал Сусаноо. Поэтому в определенном и довольно весомом сечении японский Логос в его синтоистском фокусе явно близок к Логосу Кибелы. Таким образом, японские либерализм и прогрессизм могут находиться в глубинном резонансе с некоторыми аспектами синтоистской парадигмы, конечно, не со всей этой парадигмой, но с теми ее сторонами, которые максимально противоположны (структурно) китайскому буддизму и его недуальной (даосской по своей сути) метафизике. Однако именно такое Синто и начинает преобладать в эпоху Мэйдзи, которая на другом уровне совпадает как раз с либеральными западническими реформами и модернизацией разных сторон японской жизни — включая политическую систему (введение парламента, правительства и т.д.) и глубинные реформы социальных институтов. Это всего-навсего ноологическая гипотеза, требующая более основательного рассмотрения и более глубокого исследования сложного и про-

тиворечивого, многослойного японского общества. Но некоторые соответствия слишком очевидны и наглядны, чтобы пройти мимо них, не обратив внимания с позиции Ноомахии.

Тисэйгаку Японской Империи

Эпоха Мэйдзи длилась до 1912 года. Для этого периода было характерно сочетание модернизации, вестернизации и роста имперской активности в Японии. Открытость к Западу в первую очередь воспринималась как возможность сделать промышленный и, шире, экономический рывок для того, чтобы добиться не только сохранения и укрепления суверенитета самой Японии, но и гегемонии в прилегающих к Японии территориях. Если ранее за пределами Японских островов японцы воспринимали зоной своего приоритетного внимания исключительно территории Южной Кореи, то теперь в силу интенсивного взаимодействия с колониальными державами и развитием морского флота в поле зрения Японии попали и другие страны — от Маньчжурии и Китая до Индокитая и островов Тихого и Индийского океанов. В отношении Кореи Япония Мэйдзи была настроена еще более решительно. Так, в 1873 году начались дебаты о целесообразности оккупации Корейского полуострова и свержения государства Чосон, которое придерживалось политики изоляции, сходной с той, что преобладала в эпоху Эдо. Сам настрой японских политиков, обсуждавших перспективы вторжения в Корею, показывает, что отныне Япония воспринимает себя как новая колониальная сила, повторяя сценарий принудительной открытости, который ранее был направлен европейцами против самой Японии, но на сей раз уже в отношении других держав. Таким образом, восстановление Империи, по сути, несет в себе характер «империализма» западноевропейского образца, что к традиционной японской Империи не имело никакого отношения. За образец японского колониализма брались формы западной — прежде всего англосаксонской талассократии. С этим связано и бурное развитие в этот период военно-морского флота, что было совершенно нехарактерно для Японии, где морской фактор ограничивался относительно небольшим числом пиратских флотилий, которые, впрочем, доставляли Корее серьезные неприятности. В ходе отражения пиратских вторжений со стороны Японии, как мы видели, и сложился главный Сон-буддистский орден Кореи — Чогэ.

Одним из основных сторонников оккупации Кореи был влиятельный самурай и советник Центральной палаты Сайго Такамори (1828 — 1877). Он был одним из теоретиков новой геополитики Япо-

нии, предусматривавшей установление японского контроля над обширной зоной Тихоокеанского региона, включая континентальные территории Дальнего Востока Евразии. Такамори обосновывал свои планы тем, что если Япония не создаст колониальную Империю, такая Империя будет создана державами Запада, что приведет рано или поздно к колонизации самой Японии теми же державами, стремящимися, по его мнению, окружить Японию со всех сторон.

Такой же точки зрения и на необходимость политики империализма и на захват Кореи придерживался другой знаменитый политик и военачальник эпохи Мэйдзи — Итагаки Тайсукэ (1837 — 1919). Он был основателем нескольких националистических движений и партий Японии, в том числе Либеральной партии Дзию-то. Идеология Итагаки Тайсукэ представляла собой сочетание французского либерализма почти якобинского толка с крайней формой японского национализма и империализма. Это сочетание отражало саму сущность эпохи Мэйдзи, которую мы идентифицируем как доктринально противоречивое сочетание Реставрации и Революции.

В то же время у японского экспансионизма были и противники, представленные такими фигурами, как Кидо Такаёси (1833 — 1877) и Окубо Тосимити (1830 — 1878). Такаёси, Тосимити и Такамори в японской истории получили общее название «трех благородных людей» эпохи Мэйдзи, поскольку они с опорой на самурайские кланы княжества Сацумо и стали во главе борьбы против сёгуната за восстановление власти Императора. В целом их идеология была общей и представляла собой сочетание модернизма и национализма, но в отношении Кореи и империализма в целом Такамори, с одной стороны, и Такаёси и Тосимити, с другой, придерживались противоположных взглядов. В случае Такамори, а также Тайсукэ мы имеем дело с наступательным национализмом, а в случае Тосимити и Такаёси — с оборонительным.

Тем не менее в 1875 году по результатам военного конфликта Японии удалось навязать режиму Чосон мирный договор на своих условиях. В отношении установления полного контроля Японии над островом Рюкю позиции экспансионистов и сторонников обороны совпадали, и в 1879 году Япония аннексировала эту политию, ранее находившуюся в вассальной зависимости одновременно от Китая и Японии (по модели мандалы, которую мы часто встречаем в Юго-Восточной Азии).

В середине 90-х годов XIX века наступательный национализм как основная стратегия побеждает и становится главной силовой линией японской политики. Это прежде всего сказалось на Корее, которая всегда была в центре внимания Японии. В 1894 — 1895 годах

разразилась Японо-китайская война, вызванная противостоянием прояпонской и прокитайской партии в Корее, а также дестабилизацией в ней социально-политической обстановки. В этом конфликте Япония выступает как талассократическая держава, поддерживающая в самой Корее модернистов, тогда как Китай, напротив, отстаивает теллурократические позиции и поощряет корейский национализм и изоляционизм.

Решающей в Японо-китайской войне оказалась морская битва в устье реки Ялу, в ходе которой мощный японский военно-морской флот нанес поражение китайскому Бэйянскому флоту. Также поражение китайцы потерпели и в сухопутных сражениях. Воодушевленные успехом японцы вторглись уже на территорию самого Китая — в Маньчжурию. Был захвачен портовый город Люйшунь (Порт-Артур), причем японцы поступили с населением чрезвычайно жестоко, вырезав значительную часть жителей.

В конце концов Китай вынужден был подписать унизительный Симоносекский договор, признававший независимость (от Китая) Кореи, передававший Японии власть над островом Тайвань и остров Пэнху, а также Ляодунский полуостров. Таким образом, Япония стала первой колониальной державой в Юго-Восточной Азии, не будучи европейской, но включившись в битву за колонии наравне с ними.

Так как в этот период Россия усиливала свое присутствия на Дальнем Востоке, а европейские державы были обеспокоены ростом империалистического влияния Японии, был заключен «Тройственный союз» между Россией, Германией и Францией, призванный блокировать дальнейшую японскую экспансию. Под давлением Япония была вынуждена уступить Люйшунь, который Китай, в свою очередь, передал в 1989 году в концессию России. Так Порт-Артур (русское название Люйшуня) стал военно-морской базой России в Тихом океане.

Столкновение интересов сухопутной России с талассократической (на этом этапе) Японией на Дальнем Востоке привело к Русской-японской войне 1904 — 1905 годов.

К 1904 году Япония упрочила свое влияние в Корее, укрепила военно-морской флот и была готова вступить в войну с Россией, чтобы выбить ее из Порт-Артура и приступить к захвату Маньчжурии у ослабевшего и терзаемого внутренними противоречиями Китая. Без объявления войны японские войска атаковали Порт-Артур, отрезали его от русских территорий со стороны Квантунского полуострова и начали осаду порта. Гарнизон был вынужден сдаться. В 1905 году в битве при Мукдене японские войска заставили русских отступить, а в Цусимском сражении поражение потерпел русский флот. Русско-японская война закончилась Портсмутским миром на

условиях победившей Японии. Это нанесло удар и по ситуации в самой России, косвенно способствуя началу Революции 1905 года. Россия уступала Японии Ляодун, а также южную часть Сахалина.

По результатам выигранной Японией Русско-японской войны Корея оказалась в прямой вассальной зависимости от Японии, а в 1910 году была аннексирована.

Так, к концу эпохи Мэйдзи Япония стала полноценной морской державой, заложив основы талассократической Империи, в идеологии которой сочетался японский национализм и копирующая Запад модернизация.

Демократия Тайсё

В 1912 году в Японии начинается эпоха правления нового Императора Ёсихито (1879—1926), получившая название эры Тайсё. Обычно она считается периодом демократизации.

В Первую мировую войну Япония вступает в 1914 году на стороне Антанты для того, чтобы захватить германские колонии в Китае (Циндао), а также Маршалловы, Марианские и Каролинские острова Тихого океана. Японцам это удается, и они еще больше укрепляют свою морскую Империю. При этом японцы уклоняются от посылки своих войск в Европу для борьбы с Германией, на чем настаивают западные члены Антанты. В период Первой мировой войны Япония резко сближается со своим бывшим противником Россией. Так, заключается пакт о совместной стратегии в отношении Китая, где общей задачей Токио и Санкт-Петербурга становится недопущение присутствия какой-то внешней силы, способной бросить вызов интересам как России, так и Японии. Этот союз был реализацией планов того консервативного крыла японского руководства, которое видело Японию как восстановленное традиционное общество, а в этом смысле Российская Империя в противоположность державам Запада была союзником. Этой евразийской и континентальной версии японской геополитики придерживался, в частности, такой влиятельный военный и политический деятель, как Ямагата Аритомо (1838—1922). Современный российский историк и японист В. Молодяков отмечает:

> Договор 1916 года превратил Японию и Россию в полноценных союзников. Узнав о его заключении, влиятельнейший *гэнро* Ямагата сказал: «Это осуществление моей давней мечты, и я очень счастлив»[1].

[1] *Молодяков В.Э., Молодякова Э.В., Маркарьян С.Б.* История Японии. XX век. М.: ИВ РАН; Крафт +, 2007. С. 63.

Однако этот намечавшийся евразийский союз был разрушен Октябрьской революцией 1917 года в России, после чего Япония выступила на стороне Антанты, фактически включившись в войну западных держав с большевиками. Сторонниками вторжения в коммунистическую Россию были как раз японские традиционалисты — такие, как Ямагата Аритомо, которые видели в царском правительстве не только геополитических, но и идеологических союзников. Поэтому для них важно было попытаться восстановить монархический строй в России и способствовать падению режима большевиков. Этой же позиции придерживался министр иностранных дел Японии барон Итиро Мотоно (1862—1918), бывший ранее послом в России и убежденным русофилом, министр внутренних дел Гото Симпэй (1857—1929) и генерал Гиити Танака (1864—1929). По контрасту с континентальными империалистами, западники (атланисты) — такие, как премьер-министр Масатакэ Тэраути (1852—1919) или князь Сайондзи Киммоти (1849—1940) — считали необходимым следовать в русле американской политики. Японцы вначале поддерживали армию Колчака, а позднее содействовали созданию эфемерной Дальневосточной республики. Когда же победа красных стала очевидной, японские войска покинули русскую территорию, а Дальневосточная республика в 1922 году вошла в состав РСФСР.

По результатам Первой мировой войны Япония оказалась в числе победителей и была признана в числе «великих держав» и включена в состав Лиги Наций. Однако в 1921 году состоялась Вашингтонская конференция, призванная разграничить зоны влияния на Дальнем Востоке между государствами, оказавшимися победителями в Первой мировой войне. Страны Запада в ходе этой конференции навязали Японии условия, сопоставимые с Версальским договором в отношении Германии[1].

Эпоха Тайсё длилась с 1910 до 1926 года. В этот период происходит углубление модернизации и вестернизации японской политической системы. Власть наследственной элиты самураев гэнро постепенно сменяется политической системой парламентской демократии с параллельным переходом к буржуазной системе в экономике и культуре.

Кокутай и «чрезвычайное время»

Вслед за смертью Императора Ёсихито начинается следующая эра японского историала — эпоха Сёва, на протяжении которой Им-

[1] *Молодяков В.Э., Молодякова Э.В., Маркарьян С.Б.* История Японии. XX век. С. 85.

ператором был Хирохито (1901 — 1989). Однако эта эра представляет собой два совершенно разных исторических периода — до 1945 года, когда японский империализм достигает своей высшей кульминационной фазы, и после 1945 года, когда Японская Империя рушится, и вследствие поражения во Второй мировой войне Япония оказывается под оккупацией США, которая в области политики и идеологии сохраняется вплоть до настоящего времени.

Еще в эпоху Тайсё в Японии складываются различные идеологические движения, ставящие во главе угла национализм. Одно из первых движений японских националистов было создано философом Окава Сюмэй (1886 — 1957). В определенный момент главным идеологом движения становится молодой офицер Кита Икки (1883 — 1937), составивший «Генеральный план переустройства Японии», предполагавший верховенство народа (как носителя культурной идентичности) и Императора, правящего от имени и в интересах народа. При этом Икки предлагал распустить парламент и отказаться от либерально-западнических институтов. На этой идейной платформе сформировались и другие националистические организации — такие, как Юдзонся, 猶存社 — дословно «Общество тех, кто еще остался». В программе Юдзонся мы встречаем в качестве главной цели создание великой революционной Империи, а также созидательная революция народного духа и «освобождение» Азии[1]. Наряду с Окава Сюмэем и Кита Икки активную роль в движении Юдзонся сыграл Мицукава Камэтаро (1888 — 1936), издатель журнала «Великая Япония». Позднее Окава Сюмэй основал общество Гётися (Общество Действия).

Вместе с новым Императором, сменившим прежнего, влияние консервативно-империалистических сил в Японии еще более нарастает. Среди националистов складываются новые течения. Так, последователь идей Окавы Сюмэя Хасимото Кингоро (1890 — 1957) на их основании создает тайное общество Кинкикай (Общество Имперского Флага), ориентированное на осуществление Консервативной Революции и позднее тайную организацию военных «Сакуракай» (Общество сакуры). Параллельно складывалось националистическое движение, ставящее в центре внимания крестьянство и выступавшее против индустриализации Японии — Нохонсюги. Ярким представителем этого направления был Татибана Косабуро (1893 — 1974).

Самый первый период Сёва в свою очередь может рассматриваться как продолжение предыдущей эпохи — демократии Тайсё. До

[1] *Молодяков В.Э., Молодякова Э.В., Маркарьян С.Б.* История Японии. XX век. С. 103.

1931 года западная буржуазная политическая модель по-прежнему доминирует, что приводит к межпартийным склокам и социальному хаосу. На этом фоне националисты укрепляют свои позиции и переходят к прямым действиям — в том числе и террористического характера. Это расшатывает ситуацию в стране и приводит к тому, что после убийства националистами либерального премьер-министра Инукаи Цуёси (1855 — 1932) власть оказывается в руках консервативных империалистов. Период с 1931 по 1945 год принято называть «чрезвычайным временем».

К 1932 году японские войска оккупируют Маньчжурию, где создают проямпонское государство Маньчжоу-Го под началом полностью управляемого Токио Пу И, последнего Императора династии Цин.

В 1936 году крайние националисты под началом Икки Кита совершают попытку военного переворота, поднимают восстание, захватывают центр Токио, убивают ряд либеральных политиков и пытаются укрепиться у власти под лозунгом лояльности к Императору, но при радикальном отвержении либерализма и западничества. Им это не удается, и Императорской гвардии удается подавить мятеж, поскольку сам Император Хирохито отказывает им в поддержке и объявляет преступниками. Однако в целом политика Японии только усиливает свой наступательный характер.

Так, в 1937 году начинается Вторая японо-китайская война, в ходе которой японские войска захватывают обширные территории континентального Китая, дойдя до китайской столицы того времени Нанкина и взяв ее штурмом. Ведение активных боевых действий только усиливает влияние армейских кругов и националистов в самой Японии, что, по сути, делает версию радикального японского национализма официальной идеологией государства.

В том же 1937 году выходит и широко распространяется текст «Основные принципы кокутай»[1], Концепт «кокутай», 国体, который сформулировал еще в эпоху Эдо Аидзава Сэйсисай, означал японскую идентичность. В основе этой доктрины стояло единство Императора, народа и населяемой им земли[2]. Это единство истолковывалось не как механическое отношение властителя и подчиненных или результат демократического социального контракта, делегирующего власть населения его представителям. Кокутай утверждал, что идентичность японцев, сам японской Dasein заключается в онтологической непрерывности всех трех моментов — Императора, народа и Японии как земли, страны, территории. Синтоистская основа

[1] Синто. Путь японских богов. Т. 2. Тексты Синто. СПб.: Гиперион, 2002.

[2] *Молодяков В.Э., Молодякова Э.В., Маркарьян С.Б.* История Японии. XX век. С. 142.

такой теории очевидна: и Император, и народ, и земля Японии суть ками, то есть ключевые моменты японской божественности. Это типичная идеология Синто, только примененная к новым историческим условиям и выраженная на современном языке. Она-то и становится официальным учением государства в эпоху «чрезвычайного времени».

Континенталзм и атлантизм в Японии

Японский национализм в этот период оформляется в два геополитических направления — континентальное, ориентированное на стратегический альянс с СССР и одновременно с Германией[1], и атлантистское, призывающее к тесному альянсу с США и Англией. Континенталисты, продолжая традицию японского «евразийства» Итиро Мотоно и Гото Симпэя, понимали, что Япония не сможет воевать при необходимости на два фронта, и поэтому противостояние давлению США и Англии в Тихом океане и Юго-Восточной Азии в целом возможно только с опорой на союз с континентальной Россией. Поэтому к континенталистам и сторонникам сближения с Москвой примыкали не только традиционные «русофилы», которых было не много, но и чистые националисты — такие, как адмирал Като Кандзи (1870–1939), — убежденные в неизбежности конфликта с США. С германской стороны сторонником создания оси «Берлин – Москва – Токио»[2] выступал известный немецкий геополитик генерал Карл Хаусхофер (1869–1946), начинавший свою карьеру в Японии и бывший поклонником японской цивилизации. Континенталисты в Японии эпохи первой половины эры Сёва сочетали в себе прогерманскую и пророссийскую ориентацию. К этой позиции склонялись основатели общества Юдзонся Окава Сюмэй и Мицукава Камэтаро, в то время как Кита Икки стоял на жестко антисоветской и русофобской позиции.

В период пакта Риббентропа – Молотова континенталисты получают дополнительные аргументы в поддержку своей позиции. Атака Японии на Пёрл-Харбор 7 декабря 1941 года может считаться результатом роста влияния антиатлантистского (континенталистского) центра в руководстве Японии.

Атлантисты были убеждены, что судьба Японии лишь в модернизации и следовании западному образцу. А поэтому Япония может быть независимой, только ориентируясь на союз с США.

---

[1] *Молодяков В.Э.* Несостоявшаяся ось Берлин – Москва – Токио.

[2] *Хаусхофер К.* Континентальный блок: Берлин – Москва – Токио // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.

Очевидно, что в период «чрезвычайного времени» позиции континенталистов в целом возрастали, а атлантистов сходили на нет.

Однако последовательный континентализм, к которому призывал и сам Карл Хаусхофер, предполагал союз Берлин — Москва — Токио и его противостояние странам цивилизации Моря, атлантизму. Но так как отношения между Германией и СССР были полностью взорваны началом вторжения Гитлера на советскую территорию, то и позиции континенталистов оказались подорванными, поскольку на практике реализовалась только усеченная и геополитически двусмысленная модель Рим — Берлин — Токио, где отсутствовал самый главный геополитический компонент — Евразия[1]. Таким образом, японские континенталисты были вынуждены по идеологическим соображениям следовать за Германией, к идеологии которой они были относительно близки, но при этом выступать против СССР, к союзу с которым подталкивала логика антиатлантизма и полноценно понятое учение чисэйгаку. Однако Токио старался всячески оттянуть прямое столкновение с СССР, предпочитая косвенное противостояние (через военные действия в Китае, поддерживаемом Москвой). Весной 1941 года Москва и Токио подписали пакт о нейтралитете, которого обе стороны придерживались до августа 1945 года, когда Сталин под давлением союзников и отчасти для участия в установлении границ СССР на Дальнем Востоке официально вступил в войну с Японией. В результате войны СССР включил территории, аннексированные Японией у Российской Империи по окончании Русско-японской войны 1904 — 1905 годов (Южный Сахалин) и отданную еще ранее группу Курильских островов.

Очевидно, что Япония в течение всей Второй мировой войны старались следовать именно континентальной версии геополитики, что после вступления Гитлера в войну с СССР было чрезвычайно трудно осуществить. Нападение же на Пёрл-Харбор, главную военно-морскую базу США на Тихом океане, и начавшаяся война с США представляли собой, напротив, вполне логичное выражение континентализма.

С атаки на Пёрл-Харбор началась Тихоокеанская война. На первом этапе в этой войне преимущество было на стороне Японии, которая смогла распространить за короткие сроки свою власть на огромные территории, начиная с Маньчжурии и значительных территорий Китая до Индокитая, Малайи, Филиппин и Индонезии. К лету 1942 года они заняли стратегически важные территории на огромном пространстве, нанеся весомые удары по позициям Брита-

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

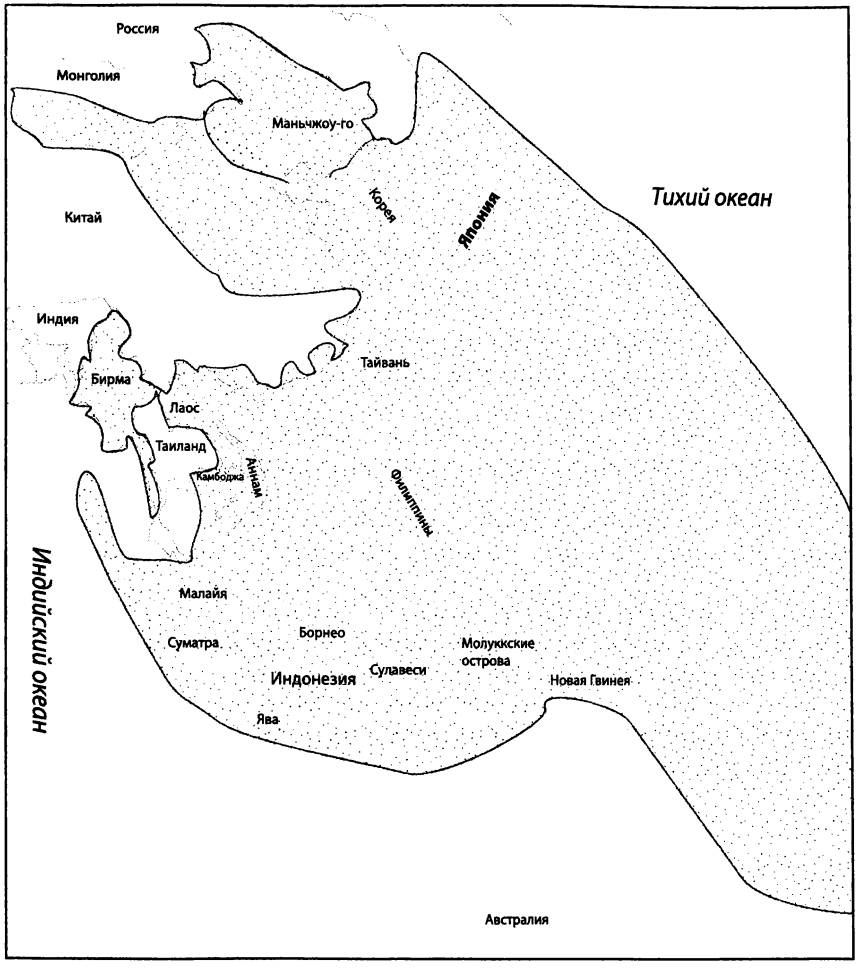
нии и США. Так был создан оборонительный периметр Бирма — Малайя — Голландская Индия — Соломоновы острова — остров Гилберта — Маршалловы острова — Марианские острова. Тот факт, что правительство Виши было союзным Германии, способствовал легкому захвату Японией Французского Индокитая, поскольку французские войска получили приказ соблюдать нейтралитет и не оказывать японцам сопротивления. Сами же японцы выступали здесь как носители национального освобождения и антиколониальная сила.

Во время войны во главе правительства Японии стоял Хидэки Тодзио (1884 — 1945), сменивший на этом посту принца из древнего рода Фудзивара Фумимаро Коноэ (1891 — 1945). И Тодзио и Коноэ были сторонниками сближения Японии со странами Оси и континенталистами антиатлантистской ориентации. При этом ни Тодзио, ни Коноэ не разделяли революционного консерватизма Икки Кита и других участников военного путча.

Еще в 1940 году Коноэ озвучил план создания «Сферы сопроцветания Великой Восточной Азии», который предполагал освобождение азиатских народов от европейских колонизаторов. В этот же период сложилась идея достоинства «желтой расы», обладающей самобытной цивилизационной основой и угнетаемой политически, экономически и культурно колониальной «белой расой». Именно эта модель и была реализована на практике во время военных действий Японии при Хидэки Тодзио. В 1942 году Тодзио создал особое Министерство по делам Великой Восточной Азии. В пространство «Великой Восточной Азии» входили, кроме Японии, которая была ее центром и полюсом, Маньчжоу-Го, Таиланд, Бирма, Филиппины, прояпонское правительство оккупированных территорйи Китая, а также индийское правительство в изгнании Субха Чандра Босе (1897 — 1945). В 1943 году в Токио состоялась конференция Великой Восточной Азии, где была принята «Тихоокеанская хартия» как противовес «Атлантической хартии» Рузвельта и Черчилля. Этот обратный параллелизм с атлантизмом в высшей степени показателен с точки зрения геополитического символизма: тихоокеанское пространство Восточной Азии мыслится японцами и их союзниками (добровольными или вынужденными) как антитеза атлантизму.

Японцы поддержали также создание независимого государства Аннам — Вьетнамская Империя — Бао Дая (1913 — 1997).

Ситуация изменилась в пользу США и британцев к 1944 году, когда страны антияпонской коалиции перешли в контрнаступление и стали постепенно восстанавливать свои стратегические позиции, почти полностью утраченные в 1941 — 1943 годах. США отвоевали бóльшую часть островов в Тихом океане, находившихся ранее в под-



Японская Империя в момент расцвета (1942)

мандатном управлении Японии, и начали обстрелы столицы Японии. В 1945 году положение Японии стало безнадежным, но японцы сражались с несгибаемым мужеством и предельной решимостью, следуя формуле из самурайского кодекса Бусидо: «Истинная храбрость заключается в том, чтобы жить, когда правомерно жить, и умереть, когда правомерно умереть».

Когда стратегически у Японии не оставалось шансов на то, чтобы отстоять не только Империю, но и суверенитет, Тодзио снова обращается к континенталистской геополитике, полагая, что последним выходом из ситуации является возврат к евразийскому союзу с Россией. Принц Коноэ, разделявший отчасти евразийские взгляды, считался наиболее предпочтительной кандидатурой для того, чтобы заключить мир со Сталиным. Однако Сталин, будучи верным договору с союзниками, отказался от сепаратных переговоров с Токио и предпочел вступить с Японией в войну.

По завершении Второй мировой войны и после того, как США сбросили на Японию две ядерные бомбы, что привело к неисчислимым жертвам среди мирного населения, страна была оккупирована США и оказалась прочно включенной к геополитическую зону американского контроля.

Показательно, что лидеры японского контентализма Тодзио и Коноэ после оккупации Японии США были казнены как «военные преступники».

В этот период американцы приводят к власти чисто атлантистскую либеральную элиту, хотя формально и в новом демократическом контексте и при внешнем управлении власть Императора Хирохито по-прежнему сохраняется. При том, что в отношении доминировавшей во время «чрезвычайного времени» националистической идеологии после 1945 года происходит полный разрыв, а главные герои и политики этого периода объявляются «преступниками», американские оккупационные силы делают ставку на японских атлантистов, утративших свои позиции вместе с ростом континентального национализма. И в этом они не просто поддерживают либералов, полностью копирующих западную систему в политике, культуре, экономике и т.д., но и тех националистов из японской элиты ранней эпохи Сёва, которые изначально были ориентированы на США, то есть националистов-атлантистов. В стратегии американцев этот сегмент необходим для того, чтобы поддерживать в Японии высокий градус антисоветизма и русофобии, для чего служит постоянное привлечение внимания к проблеме Курильских островов. Поскольку через определенное время американцы должны были передать власть самим японцам, а прямая оккупация не могла длиться бесконечно, то в качестве своих преемников во главе Японии США оставили как раз политиков, придерживающихся либеральной версии атлантистского национализма. И для этой цели наиболее подходила Либерально-демократическая партия Японии, созданная в 1955 году из слияния Либеральной партии с Демократической. Эта партия была строго атлантистской, проамериканской и анти-

континентальной, а присущий ей национализм инструментально используется для разжигания вражды к СССР и коммунистическим странам Юго-Восточной Азии — Китаю, Корее, Индокитаю и т.д., что полностью соответствует логике американской (строго атлантистской) геополитики. Если континентальный (евразийский) национализм в современной Японии запрещен и криминализирован, то в своей атлантистской и проамериканской версии он, напротив, поощряется. Впрочем, этот баланс довольно тонок, и мы видим, что в XX веке обе эти версии устойчиво присутствуют в японской культуре и политике.

Глава 9. В поисках японской идентичности

Киотская школа: ответ на вызов модернизации

Наиболее яркое философское явление периода, непосредственно следующего за эрой Мэйдзи, отражающее саму сущность интеллектуальных процессов, связанных с модернизацией Японии в XX веке, — это Киотская школа философии, во главе которой стояли выдающийся японский мыслитель Китаро Нисида (1870 – 1945) и его ближайшие единомышленники Хадзиме Танабэ (1885 – 1962) и Кэйдзи Ниситани (1900 – 1990)[1].

Киотская школа представляет собой совершенно оригинальный результат осмысления японцами своей собственной идентичности в ее метафизическом и философском сечении в контексте тщательного исследования парадигмальных предпосылок западной цивилизации, активно внедряемой в Японии начиная с эпохи Мэйдзи[2]. Позиция этой школы на приведенной ранее схеме может быть локализована между *национализмом* (с опорой на буддистскую философию и утверждение ценности национальной японской идентичности, которую, строго говоря, требовалось заново утвердить — если не создать — в новых исторических условиях) и *либерализмом*, представляющим собой суммирование западноевропейской цивилизации Нового времени[3] и поэтому претендующим (по логике Модерна и прогресса) на статус квинтэссенции западноевропейской культуры (как мы видели в других томах «Ноомахии», посвященных Логосу европейских культур[4], это совершенно не так). Таким образом,

---

[1] *Дугин А.Г.* Преодоление Модерна с опорой на философию Дзэн (в Киотской школе Китара Нисиды)//Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. С. 376 – 393.

[2] *Frank Fredrick* (ed.). The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School. N. Y.: Crossroad, 1982.

[3] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016; *Он же.* Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015; *Он же.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; *Он же.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

философам Киотской школы предстояло решить чрезвычайно тонкую и трудную задачу: с одной стороны, расшифровать структуры западной философии, активно атакующей (в своей либерально-модернистской форме эрзац-Логоса) японское общество как матрица «универсального рецепта развития и процветания», а с другой, заново осмыслить и описать — на сей раз несколько со стороны — основные качественные черты и силовые линии собственно японского мировоззрения (причем корень японской идентичности философы этой школы искали в том фокусе японского эллипса, который мы отождествили с Дзэн-буддизмом[1]). Эта задача, поставленная и решаемая Киотской школой, по сути, представляла собой голограмму японского выбора в той точке историала, в которой Япония оказалась в ходе Реставрации/Революции Мэйдзи и, следовательно, была судьбоносной и принципиальной для всего японского общества.

Личная биография основателя Киотской школы Китаро Нисиды прекрасно иллюстрирует саму структуру его философии. Будучи выходцем из благородной семьи, Нисида на первом этапе своей жизни глубоко изучал традиционную японскую культуру, пройдя все ступени классического образования, предназначенного для юношей из аристократических семей. Кроме того, он в течение многих лет практиковал методы дзэн-буддистской философии под руководством квалифицированного наставника этой школы. С другой стороны, он изучал западную философию в Токийском университете и преподавал эту дисциплину позднее, в частности, в Киотском университете, где он и основал достаточно неформальное интеллектуальное движение, позднее получившее название Киотской школы.

Постоянной проблемой, решаемой Нисидой, была проблема соотношения японского и западноевропейского мышления. Эта проблема требовала углубленных знаний в обеих областях, причем сама задача их сравнения и сопоставления предполагала выявление парадигмальных оснований, структур Логоса, лежащих в фундаменте обеих культур, что само по себе является сложнейшей задачей и для тех, кто знакомится с этими культурами извне (здесь всегда присутствует риск неверно понять контекст неизвестной культуры), и для тех, кто пытается осмыслить обобщающий код собственной культуры (в этом случае риск состоит в слишком близком и некритичном восприятии «эвиденций» своей культуры, легко принимаемых за нечто универсальное). Для чистых традиционалистов или чистых западников такой проблемы не стояло: первые просто отбрасывали Запад, не считая нужным разбираться в структурах и нюансах его

[1] Это качественно отличает их от сторонников теории кокугаку, ставивших главный акцент на Синто (Фукко Синто).

философии, вторые полностью и безоглядно принимали на веру универсалистские претензии западной культуры в ее модернистском воплощении, считая, что освоение либерально-прогрессистских концепций Европы Нового времени автоматически гарантирует включенность в контекст западной культуры — без каких-либо дополнительных и проблематичных исследований ее глубинных истоков. По сравнению с этим «националисты» Киотской школы оказывались в намного более сложной ситуации: им требовалось встать на дистанцию к собственной идентичности, а значит, они должны были провести глубинную рефлексию этой идентичности в ее разных измерениях, этапах и изданиях (что чрезвычайно трудно в силу прямой ангажированности в исторический контекст, диктующей вполне конкретный историал как нечто само собой разумеющееся — в данном случае историал Мэйдзи), т.е. сконструировать эту идентичность как некую особую японскую универсальность, как постоянную и неизменную парадигму японского Логоса; и вместе с тем, они вынуждены были не просто довольствоваться (как либералы) тем суррогатом западной культуры, которую предлагали в качестве ее экспортной эрзац-версии политически ангажированные и колониально мотивированные державы Запада (для которых экспансия западноевропейских ценностей была одновременно способом моральной подготовки к установлению над азиатскими обществами политического, экономического и военно-стратегического контроля), но погружаться в корневые глубины западной цивилизации, с тем чтобы восстановить ее историал весь целиком — от начала до современного состояния. Но в то же самое время, в которое жил и мыслил Нисида, эту вторую задачу (выяснение истоков западноевропейского Логоса) решали и сами европейские мыслители — в частности, Ницше и феноменологи (Э. Гуссерль и М. Хайдеггер), поэтому, естественно, в западной философии представителей Киотской школы интересовали именно те мыслители, которые встали, в свою очередь, на поиски корней западной парадигмы. Отсюда приоритетный интерес Китаро Нисиды к феноменологии и Гуссерлю как к путеводной нити в лабиринте западноевропейской цивилизации.

Обращение к Гуссерлю имело и еще один важный мотив: Гуссерль, исследуя область ноэтического мышления, предшествующего дианэтическим — научно-рациональным — заключениям, основанным на аристотелевской логике и трех ее законах, обнаружил то, что назвал позднее «*жизненным миром*», (Lebenswelt) и что для Хайдеггера стало побуждением к выявлению центрального понятия его собственной философии — Dasein'а. Эта предшествующая «класси-

ческой» (западной) рациональности[1] инстанция оперировала с дологическими структурами. И хотя для универсалиста и европейского этноцентриста Гуссерля «жизненный мир» был также чем-то универсальным (равно как и Dasein у Хайдеггера), взгляд японского философа легко мог заметить этническую окраску и региональную особенность этого «жизненного мира». Поэтому если из европейского (греческого) «жизненного мира» появился европейский Логос (как это происходило, тщательно и досконально разбирал Хайдеггер), то естественно было бы допустить, что *из японского «жизненного мира» появился японский Логос*[2]. И теперь для Киотской школы дело оставалось «за малым»: понять структуру японской ноэтической сферы (то есть выявить структуры японского Dasein'а) и проследить, как из нее развертывается японская «классическая» рациональность.

Выражение «за малым» надо понимать риторически: невозможно представить себе более сложную и почти неосуществимую задачу, требующую колоссального напряжения мысли, способности отвлечения от собственного культурного и исторического контекста и погружения в иной — причем вплоть до глубин и корней, а также свободного оперирования с различными изданиями историалов — как японско-азиатских (а это подразумевало еще и необходимое в случае Японии освоение китайской и, в меньшей степени, корейской цивилизации), так и европейских. Если учесть масштабность задачи, то сразу становится очевидным, что осуществить ее философы Киотской школы не могли, как едва ли ее мог осуществить вообще кто бы то ни было, раз мы видим, с каким усилием самим европейцам, причем европейским интеллектуальным колоссам (Ф. Ницше, Э. Гуссерлю, М. Хайдеггеру, А. Бергсону, Л. Витгенштейну, Р. Генону, О. Шпенглеру, Э. Юнгеру и т.д.) давалась задача

[1] Здесь следует, однако, учесть важнейшую поправку, которая напрашивается сама собой из всего изложенного нами в «Ноомахии»: западная рациональность не есть нечто константное, и западная рациональность Нового времени, евро-Модерн лишь внешне напоминает коренной западноевропейский Логос как парадигму Средиземноморской цивилизации, будучи по содержанию его прямой противоположностью или, по меньшей мере, его радикальным искажением, симулякром. При этом столь же двусмысленным является определение «классическая», применительно к западной рациональности в ее современном состоянии — она отличается от по-настоящему классической западной рациональности Греции и Рима (которая, впрочем, сама по себе была далеко не однородна, с ноологической точки зрения) *как ночь ото дня*. Но для Гуссерля и подавляющего большинства философов Нового времени этот зазор практически не осознавался, и лишь после фундаментальной ревизии Ницше, Хайдеггера и ориентирующихся на них мыслителей эта «классическая западная рациональность» была должным образом проблематизирована.

[2] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.

обращения к истокам европейской мысли — к тому, что Хайдеггер назвал «Первым Началом» философии[1]. Но при этом инициатива Киотской школы остается фундаментальной и в высшей степени героической: Китаро Нисида, Хадзими Танабэ, Кэйдзи Ниситани, а также следующие поколения мыслителей — Тосака Дзун (1900—1945), Киёси Мики (1897—1945), Сидзутэру Уэда поставили самые серьезные и принципиальные вопросы не только для Японии и ее идентичности, но проблематизировали западноевропейский универсализм (в издании Модерна), тем самым качественно продвинув цивилизационные исследования и внеся огромный вклад в подготовку многополярной философии, метафизический полицентризм и в ту плюральную геософскую картину мира[2], разработке которой посвящена, в частности, «Ноомахия»[3].

Логика как ключ

Китаро Нисида предлагает следующее решение: западную парадигму он сводит к *аристотелевской логике* и берет ее за голографическую основу западной рациональности. Иными словами, его вывод относительно природы западной цивилизации в целом такой же, как и у Хайдеггера: судьба Запада состоит в утверждении философии, основанной на абсолютной доминации эксклюзивного вертикального Логоса (онтологии у Хайдеггера, дианоэтического мышления у Гуссерля и Брентано). По Нисиде, Запад = аристотелевская логика. Все остальное не что иное, как частные приложения. Следовательно, развивает свою мысль Нисида, надо проверить, подходит ли эта логика к объяснению японской культуры, доминирует ли она в ней, соответствует ли японскому «жизненному миру», японской ноэтической сфере (то есть японскому Dasein'у), т.е. гомологична ли она японской идентичности.

Ответ совершенно однозначен: категорически *нет*. Однако здесь Нисида делает вывод, отличный от многих других традиционалистов: раз нет, то ее следует полностью отбросить и сосредоточиться на своем японском Логосе. Этого недостаточно, чувствует Нисида. Вызов аристотелевского рационализма и его претензии

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

[2] *Дугин А.Г.* Теория Многополярного Мира. М.: Академический проект, 2015.

[3] Сходство подходов и основных задач между русским евразийством (включая неоевразийство) и Киотской школой было совершенно справедливо отмечено в статье Ботца-Борнстейна «Россия, Япония, Китай и сопротивление Модерну: новый взгляд на евразийство и пан-азиатизм». *Botz-Bornstein Th.* Russia, Japan, China, and the Resistance to Modernity: Eurasianism and Pan-Asianism Revisited / The International Journal of the Asian Philosophical Association, 2008, 1, 1.

на универсализм слишком серьезны, чтобы от них отмахнуться. На этот вызов надо дать полноценный ответ, а поэтому необходимо не отбросить, но *понять* и *преодолеть* западную философию, считает Нисида. Только так можно освободиться от ее колониальной экспансии, а заодно и создать собственную философию — японскую философию, что и осуществила (в первом приближении) Киотская школа до 1945 года.

После оккупации Японии США этот процесс был искусственно прерван, так как колониальная администрация и введение внешнего управления были несовместимы с естественным развитием японского националистического самосознания, ставящего во главу угла *философский суверенитет*. Поэтому японская философия была как таковая приостановлена в своем становлении, маргинализирована и отчасти криминализирована (нечто вполне аналогичное произошло с немецкой философией после 1945 года), а на ее место были поставлены искусственные формы, построенные полностью на некритическом и обязательном признании либеральных догматов Модерна и глобалистского универсализма. Однако (современная) японская философия была создана, зачата и обоснована, и этой философией является только и исключительно Киотская школа Китаро Нисиды, а также примыкающая к ней непосредственно линия друга и единомышленника Китаро Нисиды Тэйтаро Дайсётцу Судзуки, сосредоточившегося на изложении дзэн-буддистской метафизики, философии и практики с помощью понятий и терминов, заимствованных из арсенала западноевропейской философии.

По сути, Судзуки действовал строго в том же самом русле по созданию японской философии в глубинном диалоге с западноевропейским философским контекстом, не просто знакомя Запад с традицией Дзэн, но и утверждая самобытность и оригинальность японского Логоса и тем самым обновляя его самоутверждение в самой Японии и укрепляя японскую идентичность перед лицом универсалистских претензий Запада. И хотя Судзуки не принадлежал напрямую к Киотской школе, он вместе с Китаро Нисидой по праву может быть признан создателем японской философии в ее современном выражении.

Философия имперского Дзэна: му как основа

В основе учения Нисиды лежат два фундаментальных понятия — ничто (му — 無) и место (басё — 場所). С их помощью Нисида предлагает строить японскую философскую идентичность, отталкиваясь от структуры японского Dasein'а, чтобы сохранить глубинную гомологию. Результирующую структуру Нисида назвал «*логикой места*»,

предлагая взять ее как японский аналог аристотелевской логики и, соответственно, строить японскую философию на этом основании и прослеживать главные силовые линии японской культуры, отталкиваясь от этого фундамента.

Понятие «ничто» (му) следует, в свою очередь, выводить из буддистской онтологии Махаяны, что заведомо ставит нас в культурный контекст, радикально отличный от западного. Чтобы понять смысл концепта *ничто* у Лейбница, задающегося вопросом «почему существует нечто, а не ничто?», в христианстве (с его фундаментальной концепцией «творения из ничто», creatio ex nihilo), у Гегеля, Ницше и Хайдеггера, с одной стороны, и дзэн-буддистское толкование «му», основанное на махаянской онтологии от шуньявады Нагарджуны до Татхагатагарбхи школ Тэндай, Кэйгон и Сингон, надо проделать гигантскую работу *философской деструкции* (в смысле Хайдеггера[1]), так как каждый срез этого концепта в разных контекстах, временных периодах и интерпретациях дает совершенно разные пары соответствий. Сказать, что «му» Нисиды не имеет ничего общего с «ничто» западноевропейской философии XX века, это ничего не сказать, так как мало того, что оба концепта имеют абсолютно разную историю, начинающуюся с абсолютно разных установок, развивающихся по совершенно разным сценариям и приходящую у разных авторов и школ в XX веке к абсолютно разным финальным результирующим версиям, но еще и в каждом отдельно взятом поле — европейском и китайско-японском (в свою очередь, так или иначе, диалектически резонирующим с индийским буддизмом, хотя и глубинно переработанным в Китае, но имеющим к базовым концептам самое непосредственное отношение) — не существует никакого консенсуса относительно их содержания, так как эти философские линии изгибаются в своем историческом развитии самым причудливым образом, рассеиваясь на множество внутренних вариаций и яростно полемизирующих друг с другом школ, иногда эксплицитно оперирующих с этим термином, а иногда и имплицитно подразумевающих его, что безмерно усложняет семантический анализ. Чтобы хотя бы приблизиться к тому, что хочет сказать Нисида и его последователи (Танабэ, Ниситани, Уэда), которые также ставят во главу угла му/ничто или абсолютное ничто (дзэттай му — 絶対無), стоит обратиться к двум секвенциям оппозиции да/нет (или есть/нет) в западной и японско-китайско-буддистской философии.

Западное небытие, отрицание, не-, нет имеет, в свою очередь, сложнейшую историю. Но конкретно в аристотелевской логике или

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

в том, что принято конвенционально считать аристотелевской логикой, безусловно и однозначно доминирует привативная оппозиция, чьей расшифровкой и являются, по сути дела, три закона логики — тождества (А=А), отрицания (А не равно не-А) и исключенного третьего (либо А, либо не-А). Конечно, само собой разумеется, что западная онтология богаче, нежели область, регулируемая этими тремя законами, куда, кстати, вообще не укладывается, например, христианская догматика («Христос есть Бог и человек», что представляет собой логический сбой) или платонизм (вещь есть и эйдос, и феномен/копия), а они составляют базу европейской цивилизации, но если согласиться с Нисидой и признать именно эти три закона (логику Аристотеля) как онтологическую основу западной культуры, то ничто следует понимать как инстанцию, радикально отрицающую все, связанное с бытием, наличием, экзистированием и даже с самой возможностью бытия. Это и есть *привативная оппозиция*[1] в чистом виде: то, что подвергается такому отрицанию, умозрительно извергается вон из онтологии. В индийской логике Ньяйя, заимствованной буддизмом, этому европейскому привативному пониманию отрицания и ничто соответствует термин «атьянабхава», т.е. «*вообще не*», контрастирующий с тремя иными версиями отрицания («*еще не*», «*уже не*» и «*не это*»). Доминация в семантике отрицания «вообще не» (rien, по Р. Генону) в контексте западной логики предопределяет отношение к другим возможностям толкования:

- *«еще не»* утрачивает свое онтологическое значение как возможность и толкуется через *«вообще не»*, с позиции полной доминации действительного над возможным (крайним случаем такого подхода является философия американского бихевиоризма);
- *«уже не»* обрывает связь с ранее существовавшим, отправляя прошлое в зону «чистого отрицания» (понимание смерти в философии Модерна и отвержение существования бессмертия и души в Новое время);
- *«не это»* не указывает на иное, но выбрасывает бытие другого (alteritas) в зону тотального безразличия (предельный индивидуализм, лежащий в основе либерализма в философии, политике и экономике).

Иными словами, ничто как атьянабхава, привативное отрицание, если и наличествует в логике Аристотеля, то онтологию в западноевропейской философии оно начинает предопределять только в Новое время, по мере избавления этой философии как от платонизма (апол-

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса.

лонический принцип вечный образец/временная копия), так и от христианства (с заложенной в нем дионисийской логикой совмещения противоположностей — complectio oppositorum). С этой (весьма существенной, впрочем) поправкой можно согласиться с Нисидой относительно сущности западной философии как онтологической структуры, построенной на аристотелевской логике. В целом, это справедливо для магистральной линии философии Модерна, которая, однако, согласно нашему ноологическому анализу, представляет собой не развитие европейского Логоса, а его *опровержение*, опрокидывание, пародию и антитезу. Но сталкивающаяся с колониальным вызовом со стороны США и других западных держав, Япония после эпохи Мэйдзи имеет дело именно с *таким* Западом (Модерн) и, соответственно, именно с *такой* западной философией, претендующей на универсальность и абсолютность. Соответственно, и западное «ничто» берется и толкуется именно в этом строго *приативном* контексте — применительно не только к гносеологии, но и к онтологии. Именно это Ницше и Хайдеггер называли «европейским нигилизмом» (его сущность состоит в нигилистическом толковании ничто).

«Му» Нисиды есть ничто с совершенно иной семантической нагрузкой. Через сложную цепочку семантических сдвигов, сопряженных с секвенцией моментов становления буддистской онтологии и гносеологии от Хинаяны к Махаяне, вплоть до учения о Татхагатагарбхе и его сплавления с даосской онтологией дуновений в Чань-буддизме, в Японию «ничто» приходит с доминацией значения «прагабхава» или «асат» (в терминологии Ньяйи), где явно преобладает смысл «*еще не*» (по Р. Генону это le néant). То есть «му» — это, в первую очередь, «*еще не*», но это «*еще не*» означает наличие причины того, что грядет, что из него выйдет. Это — онтология «гарбхи», «зародыша», который «*еще не*», но уже в каком-то смысле «*уже да*». «Абсолютное му» (絶対無) не просто не есть, оно *сверх-есть*, оно есть в степени, так как содержит в себе все то, что только еще может быть, и даже то, чего быть не может. Оно соответствует Единому (Ἓν) неоплатоников, апофатическому Абсолюту. И именно на доминации такого «ничто» строится толкование других «ничто» — «*уже не*» понимается как «*но потом снова да*», а «не это» — как утвержденное «*то*». Лишь приативное «*вообще не*» ставится под вопрос и относится к области чисто логических гипотез, не имеющих онтологического основания (так, неоплатоники отказывались признавать онтологический характер четырех последних гипотез платоновского «Парменида» — с 5-й по 9-ю, будучи убежденными, что мира, где не было бы Единого, просто не может быть, и представление о нем есть

не более чем досужая игра ума, пустая тень — тем самым неоплатоники отрицали саму возможность Модерна[1]).

Итак, «му» Нисиды, на котором он основывает японскую философию, есть не просто то же самое, что «ничто» западноевропейской философии Нового времени, но нечто в корне ему противоположное и построенное на альтернативной семантической основе. Для японской философии «нет» — это «да» и намного больше, чем «да», это *по-настоящему «да»*. Не быть — намного больше, чем быть, это быть — в самом полном и абсолютном смысле. Именно это и является основой онтологии, предельно ясно выраженной в Дзэн-буддизме. Нисида обобщает эту формулу:

> Все явления не явления, потому что они явления[2].

Легко проследить всю логико-онтологическую цепочку: явления — эвиденциальная эмпирическая данность, сущее, нечто. Но буддистская мысль, начиная с мадхьямики, мгновенно указывает на то, что это сущее — *пусто*, т.е. его нет. Явление снимается в обобщающей пустоте. Философия в шуньяваде (школа Хоссо в Японии) строится как возведение явлений к не-явлениям, к осознанию того, что их нет, поскольку есть — свойство неизменного бытия, они же переменчивы, а следовательно, относятся к становлению, которого нет, в том смысле, в котором есть то, что есть. То, что явления суть не-явления, и составляет их (отсутствующую) сущность. Постижение этого есть рывок к нирване, так как нирвана и есть обратная сторона этого знания. Она не дает онтологии, она успокаивает становящееся волнение явлений (причиняющих боль), даруя неизменность уверенности в том, что явлений нет (но они только могут быть, а их возможность быть — животворящая пустота столь полна, что покидать ее ради ее же собственных усеченных и беспорядочных фрагментов абсурдно). В этом состоит смысл двойного тождества: сансара = шуньята; нирвана = шуньята. На этом заканчивается мадхьямика, но не заканчивается онтология Махаяны.

Далее следуют Татхагатагарбха и учение о Трех Телах Будды. Тождество через пустоту *сансары* (мира феноменов, явлений) и *нирваны* (мира абсолютного погашения и Ума Будды) выявляет онтологию Будды уже в обратном направлении: *от Будды к феноменам*. В школе Хуаянь (Кэйгон в Японии) это становится главным моментом. Му, ничто, обнаруживается как творящая мощь Будды, Его

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[2] *Nishida K.* A religious view of the world // Japanese Philosophy. A sourcebook. Ed. By Heisig W., Kasulis Th., Maraldo J. University of Hawai'i Press, 2011. P. 662.

Дхармового Тела, конституирующего — милосердно и сострадательно — явления, но не как нечто отдельное от не-явлений, а как одновременно явления-неявления. Будда не становится творцом и остается спасителем, так как Вселенную, которую он творит, он же тем же жестом, недуально и растворяет. Так появляется еще одно явление, которое и не-явление (как в эвиденциальном опыте), и не неявление (как в мадхьямической медитации, ориентированной на нирвану). Это — явление-неявление. На этом останавливается Кэйгон.

Но Сингон и собственно Дзэн как кульминация буддизма идут дальше. Кэйгон говорит: явление-неявление не надо противопоставлять ни явлению, ни неявлению. Оно есть и явление, просто явление, и неявление (просто нирвана). Постигший это получает просветление. Сингон Кукая делает следующий шаг: постигший эту недуальность здесь и сейчас, вот кто реализует небытие бытия и бытие небытия как недуальную пару, ставшую единственным содержанием опыта. И наконец, Дзэн возводит нетождество явления и явления-неявления в единственную истину, предлагая упразднить все предшествующие ступени, ведущие к просветлению, вместе с желанием самого просветления: есть явление и только явление (*просто явление* — если развивать терминологию Дзадзэна), и оно-то и включает в себя и явление, и неявление, и явление-неявление. Именно это и говорит нам Нисида. Японская философия получает свое окончательное и абсолютное метафизическое основание. Это главное и единственное начало японской философии как совершенно состоявшегося явления (до Нисиды, вместе с Нисидой и после Нисиды) и основание Киотской школы.

Важно, однако, что вся эта вполне характерная для дзэн-буддистской практики процедура осуществляется Нисидой параллельно его осмыслению логических и онтологических предпосылок западноевропейской философии. Японцы, практикующие Дзэн, прекрасно знают, что «все явления неявления, потому что они явления». Но они не знают двух вещей: того, что это и есть основа японской философии, и того, что бывают философии, основанные на совершенно иных и прямо враждебных началах, которые, тем не менее, навязывают свои следствия (а значит, и метафизические предпосылки) в качестве универсальных японскому обществу и делают это последовательно и настойчиво. Следовательно, узнав об этом, японец-дзэн-буддист, по логике кокагаку (патриотизма), должен вступить в самурайский бой не только физически, но и ментально на поле философии, так как инаковая (западноевропейская и особенно модернистская) интерпретация «ничто» подрывает основы «святой Японии» (синкоку), а родина нуждается в защите. Поэтому япон-

ские либералы и послевоенные коллаборационисты, в частности, буддист Ичикава Хакугэн (1902—1986), окрестили Киотскую школу «философией имперского Дзэна» (Кодо Дзэн)[1], что было в тех условиях равносильно политическому доносу. В целом же это точно соответствовало задачам полноценного интеллектуального японского национализма на основе буддизма, что соответствует одной из позиций, выделенных нами на схеме идеологических полюсов Японии.

Кроме того, философия Китаро Нисиды была обращена и на Запад, так как он формулировал свои идеи с активным привлечением западной философской терминологии (особенно диалектики Гегеля и феноменологии Гуссерля), что превращало его дискурс из «азиатской экзотики» в полноценную метафизическую контратаку со стороны традиционного общества, прекрасно отдающего себе отчет в том, чем является, в свою очередь, атакующая его философия западноевропейского Модерна. В этом смысле Киотская школа вписывается в линию и европейского традиционализма, и Консервативной Революции, а также созвучна русскому евразийству[2].

Басё — логика места и онтология Чистой Земли

Логика места (басё), предлагаемая Нисидой вместо аристотелевской логики, полностью строится на том же фундаменте дзэн-буддистского толкования «ничто». Му инклюзивно, созидательно, позитивно, диалектично, одновременно трансцендентно и имманентно, сотериологично, возможно и действительно. Возводя на этом основании логику, связанную с объектом (космологию, физику) и с фигурой другого (не этого) (социологию, социальную философию), получаем структуру *разделяющего неразделения*. Субъект здесь метасубъектен в обоих смыслах: он отличен и не отличен и от мира, и от другого субъекта. Социологическим аспектом в контексте Киотской школы занимался преимущественно Кэйдзи Ниситани. На этом строится *логика места*. Субъект мыслится как место, как «*это* место», а другой (одушевленный или нет — в японской традиции это довольно тонкая грань) — как «*то* место». Это разные «места», но их объединяет то, что они «*места*». Раздельность здесь приобретает радикально иной смысл, нежели в логике Аристотеля. Теперь «не это» мыслится не привативно (по аналогии с «*вообще не*» — как «вообще не это»), но инклюзивно — по аналогии с «*еще не*», т.е. как «*еще не*

[1] *Ives Ch.* Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

[2] *Botz-Bornstein Th.* Russia, Japan, China, and the Resistance to Modernity: Eurasianism and Pan-Asianism Revisited.

это» (хотя, может быть, и «*уже не* это»). Другое как место становится другим относительно, и грань между этим и тем в логике басё прочерчивается в контексте дзэн-онтологии явление/неявление/явление-неявление:

- это (субъект),
- не-это (другой, объект),
- это/не-это (место, басё).

Субъект здесь не только сущее, но и не-сущее, также не-сущим и сущим является и объект. Таким образом, субъект и объект (другое) встречаются в смерти и расходятся в жизни. Но в рамках дзэн-онтологии «*еще не*» и «*уже не*» не только хронологические моменты, разведенные и соединенные железной секвенцией предшествования/последования. Они еще и переплетены между собой в Дхармовом Теле Будды, дистрибуирующем моменты по спасительно-пробуждающей логике в большей степени, чем в силу отчужденно детерминированных причинно-следственных связей. *Причина настоящего лежит не в прошлом, но в Будде*. Следовательно, между я и не-я дистанция всегда условна; оба есть и обоих нет; оба суть они сами и не другие, но оба суть другие, так как принадлежат месту, понятому как *обобщающая онтологическая матрица*. И здесь мы подходим ко второй школе буддизма, принципиально важной для Киотской школы, — к учению Дзёдо-сю — школе Чистой Земли.

Земля Будды Амитабхи есть само по себе *парадигмальное место* (басё), рождение в котором есть пребывание в структурах пробуждения, в ландшафте пробуждения. Поэтому это место есть прообраз места как такового, которое не разделяет и делает относительным, но соединяет и размещает существо в структуре Абсолютного. Это непустое/пустое место, место ничто — как абсолютного ничто. Но это место Чистой Земли, Западного Рая, есть не нечто иное, нежели Япония, по недуальной логике — это *синкоку*, святая Япония, священное божественное пространство. Здесь буддизм сливается с Синто, а представление о Японии как стране божеств, управляемой божественным Императором, возводится к образу Западного Рая. Западный Рай есть иное, нежели земная жизнь, с ее тяготами и заблуждениями, с ее грезами и несправедливостью. Но она иная и вместе с тем *не-иная*, так как буддизм Махаяны строится на недуальной логике. Значит, Япония есть «*еще не*» Чистая Земля (в эсхатологической перспективе) или даже «*уже не*» Чистая Земля (в традиционалистской ретроспективе), но так как «ничто» и «не» инклюзивны, то она есть в своем истинном измерении *уже* и *еще* Чистая Земля, т.е. недуальное проявление Рая в игровом сокрытии. Поэтому тем местом, где субъект и объект, я и ты, соединяются в общем

ничто, является не какое-то *другое* место, не *то* место, но *«просто» место*, басё, где Рай и Япония недуально и неслиянно сосуществуют, проглядывая одно через другое.

Очевидно, что такая логика места, фундаментально противостоящая западной логике предикатов в ее онтологических и универсалистских проявлениях, связанных с Модерном, становится фундаментальной базой для японского сугубо современного, с одной стороны, а с другой — глубоко традиционного, национализма, т.е. в полном смысле слова «философией имперского Дзэна».

Японский национализм

После Реставрации/Революции Мэйдзи более всего в японском обществе, как мы видели, укрепился именно японский национализм, совмещавший в себе и модернизацию, и традиционализм, и интерес к Западу, и углубление в собственные корни. Поэтому линию Киотской школы можно рассматривать как интеллектуальный маршрут, проложенный на философском и метафизическом уровне, повторяя основной политический вектор Японии. Сами представители Киотской школы, начиная с Нисиды, также разрабатывали политическую философию, построенную на классическом для них недуальном принципе. На сей раз речь шла о недуальном понимании соотношения индивидуума и государства.

По Нисиде, индивидуум и государство соотносятся другу с другом не через внешний контур (властвующий/подвластный), но через *внутренний*, где их объединяет *общее место* (басё). Если внешне создается впечатление, что государство преобладает над индивидуумом, принуждая его к дисциплине и подчинению, то внутренне картина прямо противоположная: это индивидуум своей автономной волей, служением и самодисциплиной конституирует государство, воплощая в нем свое движение к пробуждению — как квинтэссенцию аскетической практики. Государство, таким образом, приобретает инструментальный статус *метода просветления*, т.е. становится *дзэн-государством*. Нисида подчеркивает, что в основе честной и преданной службы человека государству и его интересам лежит не то, что государство справедливо, эффективно и прекрасно, но, наоборот, честное и преданное служение делает справедливым, эффективным и прекрасным *любое* государство, так как *государство есть недуальное выражение пробуждения*. Таким образом, к государству можно применить общую для логики места формулу: *государство есть не-государство, и поэтому государство*. Государство как внешнее снимается акцентом, поставленным на глубоко лич-

ной практике пробуждения, замкнутой сама на себя аскезы. В этом смысле внимательный к деталям антрополог К. Леви-Строс в книге «Обратная сторона Луны: заметки о Японии»[1] проницательно замечает, что японец, в отличие от других народов, большинство особо значимых жестов направляет *извне вовнутрь*, к себе; даже плотники строгают дерево по направлению к самим себе, так как в большинстве других обществ направление рубанка, напротив — от себя. Не-государство есть личное обнаружение ничтожности его значения для пробуждения, пустоты и эфемерности его законов и установок. Не-государство — это свободная личность, воплощенная в монашестве или отшельничестве, где человек обретает максимально возможную дистанцию от условностей и конвенций.

Но Киотская школа отступила бы от своей сущности, если бы не сделала следующего шага в духе Дзэн: *поскольку не-государство, поэтому государство*. Так, из аскетической отрешенности, тотальной свободы и полной независимости монаха и созерцателя рождается *другое государство* как воплощение чистых линий его умиротворенного пробужденного созерцания: *сакральное государство*, священное государство, царство Пробужденных.

И теперь остается сделать последний шаг — недуально опознать в первом государстве второе государство — по формуле китайского учителя Чань VIII века Ма-цзу Дао-и: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды», а в нашем случае в контексте политической философии это означает: существующее государство и есть идеальное государство, если полноценно пробужденный сам в себе человек способен это увидеть, утвердить и на этом *настоять*, т.е., в конце концов, *сделать* существующее государство идеальным своим преданным и беззаветным служением ему.

Так дзэн-буддистские парадоксы органично перетекали в апологию японского национализма.

Хадзимэ Танабэ: логика вида

Китаро Нисида начал фундаментальный процесс выхода на мета-Логос. Сопоставление «логики вещей» и «логики мест» является выразительной иллюстрацией того, как он решал эту задачу.

То же направление продолжил его друг и последователь, второй по значимости философ Киотской школы, Хадзимэ Танабэ (1885 — 1962). Танабэ учился у Хайдеггера в начале 1920-х годов и был первым, кто привлек внимание к его философии в Японии. Танабэ поставил ничто

[1] *Леви-Строс К.* Обратная сторона Луны.

в центре своего философского внимания (в этом он полностью созвучен с Нисидой), и в философии Хайдеггера его интересовала именно эта проблематика. Показательно, как Танабэ определял философию:

> Все науки нуждаются в каких-то вполне определенных предметах. Точка соприкосновения в них всегда относится к сущему, а не к ничто. Единственная дисциплина, которая занимается ничто, это философия[1].

Этот тезис, впрочем, точно соответствует фундаментальному выражению дзэн-буддистской философии: *honrai mu-ichi-motsu*, которое можно перевести так: «в конечном счете, ничего не существует (существует лишь ничто)».

Танабэ в целом следует по тому же самому пути, который наметил Нисида: его задача построить такую философскую систему, которая могла бы служить своего рода общим знаменателем для философских традиций Запада и Востока. Сам Танабэ назвал это «метаноэтикой»[2], т.е., по сути, мета-Логосом. Однако терминологически Танабэ и Нисида несколько разошлись. Так, Танабэ особенно подчеркивал в теории басё не то, что место охватывает систему отношений между *этим* и *другим* (это он считал слишком статичной метафорой), но что оно служит *инстанцией диалектической медиации* (что, впрочем, утверждает и сам Нисида). Но тогда, спрашивает себя Танабэ, зачем вообще использовать термин «место» и называть логику, альтернативную западной, «логикой места»? Такая критика, с одной стороны, заставила Нисиду уточнить целый ряд своих позиций в диалектическом недуальном ключе, а самого Танабэ разработать свою собственную «*логику вида*», где медиация и ее недуальная диалектика смогли оторваться от понятия «место».

«Логика вида» Танабэ строилась на следующих моментах. Индивидуум, по Танабэ, это то, что нам дано эмпирически. Имея дело с чем-то, мы всегда имеем дело с *этим*. То есть экзистирующее всегда дается *обособленно*. В этом трагизм людей и вещей. Они окружены смертью во времени и в пространстве. На другой стороне мы имеем универсальное, что постулируется нами на основании обобщений, возводящих в бесконечную степень индивидуальный опыт. Высшим обобщением будет бытие. Но эта пара, на которой основывается западный Логос, порождает неснимаемый дуализм именно тем, что соотносит между собой экзистенцию (индивидуума) и эссенцию (бы-

[1] *Heisig J.W.* Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. P. 121.

[2] *Tanabe H.* Philosophy as Metanoetics. Berkeley: University of California Press, 1986.

тие) как два типа сущего. Здесь снова мы имеем дело с аристотелевской логикой с ее отношением между *одним и другим*. Самое главное, считает Танабэ, что здесь пропущено то, что находится *между* ними и что является живой реальностью их медиации. Между бытием (универсальным) и индивидуумом (особью) стоит *вид*. Этот вид в западных философских таксономиях никогда не имеет самостоятельного значения — он либо мыслится как распыление рода в неоплатонических теориях эманации, либо вообще рассматривается как домысленная для удобства классификации абстракция (у номиналистов). Сам Танабэ утверждает, что *вид и есть самое главное*: это он является подлинным абсолютом и узлом медиации, крайние термины которой диалектически конструируются им самим. То есть реален только вид, а особь и род суть его конструкты. Этот вид он и называет «ничто» или «абсолютным ничто», которое постулирует одновременно и бытие, и смерть. Но в таком случае *индивидуальный человек сам становится медиацией абсолютного ничто как вида*, и бытие, в свою очередь, утрачивает качество фиксированной эссенции и также выступает как нечто относительное по отношению к виду. Так, пропорции переворачиваются, и то, что мыслилось изначально как опосредующая инстанция, как узел медиации, становится, напротив, основным моментом, а его полюса — лишь относительными продуктами этой абсолютной медиации. Очевидно, мы сталкиваемся здесь с кристально ясным выражением Логоса Диониса.

Логика вида приводит Танабэ к построению исторической концепции, основанной на диалектической негации и динамическом переворачивании пропорций. Очень важно, что Танабэ говорит о том, что ничто, му, не является полностью универсальным явлением (каким было бытие, этим ничто релятивизированное). Будучи мыслимым как вид, ничто приобретает множественность, собирающую воедино индивидуальных особей, но оставляющую место для межвидовых диалогов. Это приводит Танабэ к проекту многополярной философии, где у разных народов и обществ (как раз виды) наличествует *своя модель негативной диалектики* и, соответственно, существует не один абсолют, а *несколько*, не одно ничто, а *серия разных ничто*. Диалог видов и порождает содержание истории, а народы становятся узорами сложнейшей диалектики, где снятие особи и опосредование универсалий, составляющие суть действия абсолютного ничто в конкретном выражении, сопрягаются с аналогичными диалектическими движениями в других конкретных выражениях. Таким образом, медиация приобретает двухосевой характер: между особями и универсальностью в структуре одного вида и между разными видами. Логика видов и критика западного универсализ-

ма приводит Танабэ к обоснованию полицентрического понимания цивилизации, близкого русскому историку Николаю Данилевскому, немцу Освальду Шпенглеру или англичанину Арнольду Тойнби.

Кэйдзи Ниситани: ничто против ничто

Еще один представитель Киотской школы, Кэйдзи Ниситани (1900—1990), был учеником Хайдеггера в период 1937—1939 годов, когда Хайдеггер занимался вопросами нигилизма. Эта тематика как нельзя лучше резонировала с дзэн-буддистским интересом японских философов этого направления к проблеме ничто. Показательно, что Ниситани не только учился у Хайдеггера, следуя за ним в осмыслении логики процесса западноевропейской философии, но и неоднократно посещал Хайдеггера у него дома, систематически рассказывая ему основные принципы философии Дзэн, которые, в свою очередь, чрезвычайно интересовали Хайдеггера.

Двойное влияние Нисиды и Хайдеггера сказалось на всем творчестве Кэйдзи Ниситани.

Ниситани ставит перед собой крайне интересную проблему: учитывая западноевропейский нигилизм, который приводит, с одной стороны — к объективации субъекта в технике, а с другой — к нигилистскому анархизму внутри него, чреватому утратой этических, духовных и религиозных центров, — каким образом можно выйти к месту «абсолютного ничто», где преодолевается дуализм субъекта/объекта, если эти субъект и объект, в отличие от условий традиционного общества, размываются, рассыпаются и превращаются в смутные пятна? Ничто Дзэн-буддизма является выходом в том случае, когда общество и человек, а также природа, внешний мир находятся *на месте*: тогда с этого нормативного места недуальный Логос Дзэна способен совершить прыжок озарения. Для того чтобы отрицать нечто, надо чтобы это нечто было и было фиксировано; только тогда можно обнаружить, что горы движутся, а, *следовательно*, стоят на месте. Но если топика сбита изначально и европейский нигилизм разъедает область объекта и субъекта, смешивая их в противоестественном гибриде, то как достичь сатори? Этот вопрос после 1945 года встал со всей остротой и в Японии, оказавшейся включенной в западный мир, со всеми вытекающими онтологическими последствиями.

Кэйдзи Ниситани приходит к чрезвычайно важному выводу: сегодня в первую очередь важно точно сформулировать главную дилемму философии, от которой надо будет отталкиваться в поисках недуальной реализации. Для западного или вестернизированного общества дилемма состоит в том, чтобы вернуться от нигилизма, расче-

ловечивания и гибридизации к нормативной субъект/объектной топике и к структуре Логоса с его вертикальными таксономиями и логическими принципами. Но Хайдеггер показал, что причина безумства раскрепощенной техники и сам европейский нигилизм, отмеченный Ницше, пришли на Запад не извне, *а изнутри*, через последовательное развитие референциальной теории истины, одержимость сущим (Seiende) и двухэтажной модели платоновского учения об идеях[1]. Следовательно, Запад и те общества, которые за ним следуют, обречены на то, чтобы идти дальше и дальше в направлении бездны, а шаг назад сделать невозможно, так как это ничего не решит. Следовательно, эта дилемма отпадает, о субъект/объектной паре придется забыть. Отныне всем придется иметь дело с нигилизмом.

Вторая дилемма состоит в преодолении субъект/объектной пары в тех случаях традиционного общества, где она фиксируется строгой упорядоченностью философской дисциплины, и только это и дает стартовую позицию для реализации парадоксального преодоления. Эта проблема ставилась Китаро Нисидой, который и предложил ее решение в логике басё и в теории самотождества абсолютного противоречия. Но Япония Нисиды прекратила свое существование, а, следовательно, дзэн-буддистская философия, возведенная в статус альтернативного Логоса, утратила свое основание. На традиционное общество хлынул *нигилизм снизу*, со стороны Запада. Это уже не старый Логос Аристотеля, а извращенная *логистика* общества потребления[2], финансовая и политическая оккупация, американизм и глобализм (называемый Хайдеггером «планетэр-идиотизмом»[3]). Значит, и эта дилемма, стоявшая в центре раннего этапа Киотской школы, не может быть разрешена.

Кэйдзи Ниситани приходит тогда к следующему заключению. Необходимо столкнуть между собой два ничто: низшее ничто современного западного вырождения и высшее ничто Дзэн-буддизма. Восстановить пару субъект/объект, как она была в классике, невозможно. Но она в негационной диалектике дзэнского Логоса сама была не чем иным, как следствием движения абсолютного ничто, существующей только для того, чтобы быть преодоленной в озарении (сатори). Если сосредоточиться на этом высшем ничто, т.е. позволить себе двинуться отважно к бездонному дну абсолютного места, результатом этой высшей нигилистической практики станет не усугубление хаоса и разложения, но восстановление нормы[4].

---

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

[2] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

[3] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

[4] *Nishitani K.* The self-overcoming of nihilism. Albany: SUNY Press, 1990.

Нечто аналогичное имел в виду и сам Хайдеггер, говоривший о Другом Начале философии и призывавший последних европейцев, способных мыслить, сделать отважный и решительный шаг вперед — поскольку, по словам Гельдерлина, «там где опасность, там коренится и спасение»[1].

Радикальный Субъект в Киотской школе

Кэйдзи Ниситани, развивая это направление мысли, где ничто вступает в диалектический конфликт с ничто, придает обостренный характер всей философии, изначально развивавшейся Киотской школой. Так, он исследует проблему «я», «субъективности», трактуемой в этой школе в духе традиционного недуального Дзэн-буддизма: «я — это не я». Картезианское cogito есть момент, подлежащий отрицанию в силу второго момента — не-я (отсутствие я, «анатман» как главный постулат буддизма). Но я, оказавшись не-я, осознав пустотность себя, снова есть я, однако такое, которое больше не есть я.

Ученик и последователь Кэйдзи Ниситани, последний представитель Киотской школы Сидзутэру Уэда призывает рассматривать это как коан. Даже не обязательно говорить «я это не я», а потом «снова я». Можно использовать формулу Фихте «я есть я», но в духе мастеров Дзэна: «я есть я», сконцентрировавшись на легком *дыхании* при слове «есть», т.е. на *связке*, медиации. В этой *связке* и содержится Абсолют, абсолютное ничто, которое при произнесении связки мгновенно уничтожает субъект и конституирует его заново, а вместе с ним и весь мир вокруг него.

Уэда говорит о двухуровневом бытии, которое «я» может вести даже в современном мире: один уровень пребывает в повседневности, но его отрицание сверху как неаутентичного «я» и снятие его рациональных и тривиальных стратегий ведет к обнаружению за пеленой ничто *иного этажа*, где параллельно движется иное «я», на сей раз аутентичное.

Ниситани говорит по этому поводу о *радикальной субъективности*[2]. Ниситани ищет Радикальный Субъект в западной философии — и находит его следы у М. Экхарта или у Ф. Ницше[3]. Радикальный Субъект Ниситани определяет как «нон-эго» (mugu), воплощающее в себе «субъективное Ничто» (shutai-teki mu). Прорваться к «субъективному Ничто», по Ниситани, можно через «осознание того, что

---

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

[2] *Nishitani K.* Kongen-teki Shutaisei no Tetsugaku (The philosophy of Radical Subjectivity). Tokyo: So-bun Shuppan, 1938.

[3] Ibid.

дно уходит из-под ног»[1] и через акт «радикального спуска — trans-descendence — к изначальным глубинам нашего я», к внутренней бездне, Ungrund, где нам не принадлежит абсолютно ничего (mu-ichi-motsu)[2].

Преодоление Модерна

Если оценивать в целом Киотскую школу по тому критерию, реализовала ли она поставленные перед собой задачи, следует признать, что на этот вопрос можно обоснованно дать положительный ответ. Китаро Нисида продемонстрировал уникальный пример полноценного и равноправного диалога не-западной философской мысли с философской традицией Запада и в ходе этого диалога разработал уникальную по своему историческому значению метаноэтическую систему, установившую в первом приближении гомологии и семантические дифференциалы между философскими теориями Запада и буддистской Японии, а с другой стороны — продемонстрировал, что традиция Дзэн-буддизма оперирует с таким подходом к Логосу, который радикально отличается от преобладающей на Западе интеллектуальной традиции, но вместе с тем может быть описан в западных терминах с примерами, взятыми из западной истории.

Все главные мыслители Киотской школы и множество их учеников внесли колоссальный вклад в построение философской географии и обоснование возможности многополярного подхода к философии, где различные культуры и общества, цивилизации могут претендовать на свой собственный исторический и географический определенный «локальный универсализм» (на чем особенно останавливался Хадзимэ Танабэ).

Задачей Киотской школы было «преодоление Модерна», как назывался сборник их программных философских статей и соответствующая интеллектуальная конференция. Это преодоление заключалось одновременно в нескольких направлениях.

Отказ Западу в праве на философскую и культурную монополию. Утверждение самоценной и самодостаточной японской философской традиции, распространяющейся и на политические институты (мыслители Киотской школы, начиная с Нисиды, были сторонниками Императорской власти, традиционного религиозного и этического уклада, самурайской этики).

---

[1] Здесь можно вспомнить коан про монахиню Тёно, уронившую ведро, из которого вылетело дно.

[2] Nishitani Keiji chosakushû [Collected Works of Nishitani Keiji]. Tokyo: Sôbunsha, 1986 – 1995. V. XI. P. 243.

Признание многообразия культур и цивилизаций (в том числе азиатских). *Постижение Запада и корректное осознание природы и глубины его кризиса*, т.е. корректная философская дешифровка Модерна как такового.

Построение компаративной системы мета-Логоса, открывающей горизонты философствования в альтернативном Западу режиме.

Возрождение самых глубинных эзотерических основ своей собственной традиции — с опорой на высоты буддистской метафизики.

Обоснование метода реализации Радикального Субъекта как фигуры, реализовавшей в себе «субъективное Ничто», сатори, и бросающей вызов «объективному ничто» западного нигилизма и разложения.

По всем этим направлениям были предприняты уникальные философские усилия, в целом увенчавшиеся успехом. Новое постижение наследия Киотской школы и ее адекватная оценка только еще ждет своего часа, равно как перевод программных работ всей плеяды этих выдающихся философов, представляющих собой венец современной японской культуры.

Глава 10. Японский (Пост)Модерн

Болезнь Японии

На фундаменте национализма (в том числе и недуального дзэн-национализма Киотской школы) и строилась в целом политика Японии в первой половине XX века — вплоть до окончания Второй мировой войны, в которой Япония потерпела сокрушительное поражение от США, будучи вынужденной — после ядерных бомбежек Хиросимы и Нагасаки — капитулировать. Естественно, это событие сказалось на японской идентичности самым фатальным образом, так как впервые за всю свою историю Япония оказалась под внешним управлением, чего не было ни в одну эпоху. Соответственно, по всем основам японской идентичности был нанесен сокрушительный удар. Так, в частности, был полностью упразднен и «демонизирован» национализм — как в политике, так и в философии, а идеологическая монополия перешла к либеральному западничеству, предопределившему основной вектор японской культуры после 1945 года вплоть до настоящего времени. Либерализм стал правящим мировоззрением[1], ранее преобладающие формы традиционализма и национализма упразднены.

Это привело к тому, что в Японии сложилась мировоззренчески крайне болезненная ситуация: на японский Логос, таким, каким он был до 1945 года на всем протяжении японской истории, практически было наложено табу, и единственной формой самопроявления (культурного, философского, эстетического, религиозного и т.д.) стали жестко навязанные американскими кураторами Японии модели и формы, построенные по лекалам западного Модерна — индивидуализм, материализм, секулярность, научное мировоззрение, прагматизм, преобладание экономических интересов, прогрессизм, скептическое отношение к традициям и древним обычаям и т.д. Этим новым критериям не только должны были соответствовать прямые заимствования из западной культуры, науки, философии, экономической и политической практики, но в этом ключе должны были перерабатываться и переосмысляться и собственно японские

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

феномены, освобожденные от всего того, что могло бы даже отдаленно напоминать национализм, традиционализм, империализм, т.е. классическую японскую идентичность. Сам японский Dasein оказался в порабощенном, подавленном состоянии, будучи лишенным права голоса, языка, возможности открыто заявлять о себе в каких бы то ни было масштабных публичных формах.

Единственное, что американцы сохранили по прагматическим соображениям, это некоторые инструментальные и оторванные от контекста «консервативные» идеи и представления, полезные для геополитического противостояния коммунизму, который в условиях холодной войны рассматривался как идейное орудие СССР. Такой атлантистский прикладной антикоммунизм, оснащенный некоторыми фрагментарными «правоконсервативными» лозунгами, представлял собой, однако, пародию на действительный и полноценный японский «идентитаризм».

Ситуация, сложившаяся в Японии после 1945 года, с ноологической точки зрения, может рассматриваться как постановка японского общества под власть черного Логоса Великой Матери, и в этом смысле Япония принудительно вынуждена была занять в структуре Ноомахии сторону Кибелы. Именно с этим связано абсурдное, с точки зрения географии, но вполне осмысленное, с точки зрения карты цивилизаций, причисление Японии к «западным странам». Япония «стала западной», утратив (не по своей воле) свою идентичность как Страны восходящего солнца, как родины Аматэрасу и как Срединной Империи (чем является нормативное государство, согласно китайской традиции), т.е. утратив саму себя. Поэтому японский Логос, получив колоссальный и беспрецедентный по силе и радикальности удар, оказался после 1945 года в угнетенном, подавленном состоянии, и едва ли о нем можно сказать нечто определенное, равно как и он сам лишен возможности прямо заявлять о себе. Эта послевоенная Япония есть *глубоко больная Япония*, и ее философия, культура и искусство не несут в себе практически ничего, кроме этой глубинной болезненности, потерянности и тщательно скрываемой ностальгии.

Но для того чтобы по-настоящему покорить японцев, США должны были найти в самой японской культуре нечто, что было бы созвучным черной философии Великой Матери и сопровождающему ее хтоническому титанизму. Эти элементы присутствуют на периферии любого, даже самого солярного и аполлонического общества, а в случае Японии мы идентифицировали целый ряд этих элементов в самых ранних синтоистских мифах и практиках. Синто само по себе может интерпретироваться по-разному, и различные трактовки — как сопряженные с буддистским влиянием, так и, напротив,

освобожденные от него — могут дать различные ноологические фигуры и соотношения. Наряду с другими можно предположить и *матриархально-хтоническое прочтение Синто*. В этом случае мы можем интерпретировать основные контуры этого мировоззрения как эксплозию Небесного Логоса, распадающегося на множество частиц, порождая своим однонаправленным, линейным (стреловидным) падением остывающую вселенную сакральных частиц. Эти сакральные частицы суть ками, божества, рассеивающиеся и составляющие своим рассеянием ткань мира. Однако такая сакральность ориентирована строго сверху вниз — от взорвавшегося Небесного Логоса к Стране Корней, в царство Изанами, по которому рыдает Сусаноо. Смерть все туже обступает жизнь, как могильные ямы стягивались кольцом вокруг древних жилищ и городов, заставляя японцев бежать. Вместе с американской оккупацией могильный ров хтонической материальной цивилизации *настигает* живых, опрокидывая священную страну Японию в микромиры остывающей пыли. Такое прочтение Синто вполне гармонирует как с типологией принесенной Западом культуры (так как научная картина мира с ее механицизмом, энтропией и «Большим Взрывом» вполне этому соответствует), так и с болезненным состоянием распада, переживаемого японским обществом, и это состояние нельзя объяснить лишь заимствованием чуждой культуры — даже в современной откровенно «декадентской» в культурном смысле Японии явно заметны сугубо японские, автохтонные черты. Они не могут быть отнесены ни к буддизму (утратившему свой нигилистический потенциал в ходе разработки философии и онтологии Махаяны и окончательно трансформировавшемуся в дионисийскую недуальную онтологию в Китае), ни к китайским влияниям (конфуцианство, Инь/Ян-онтология, учение о пяти элементах и т.д.), ни к самурайской традиции, ни к императорскому культу. Лишь в некоторых синтоистских мифах и практиках можно заметить отделенные аналоги Логоса Великой Матери.

Если эта гипотеза верна, то моменты, резонирующие с западной культурной колонизацией, следует искать во втором фокусе японского эллипса, который мы определили как синтоистский. Но, естественно, речь идет не о всем Синто, а лишь об отдельных его аспектах и об особом его прочтении.

Акутагава: демоны «конца века»

Болезненность в японской культуре дает о себе знать уже в первой половине XX века, по мере того как японское общество начинает вбирать в себя элементы западной культуры. Японский архетип,

связанный с интериоризацией и определенным субъективизмом, под влиянием европейского индивидуализма начинает менять и извращать свою природу. Если идеал внутренней сосредоточенности на парадоксах «я» и не-«я» в контексте буддизма и до какой-то степени имперского Синто получает разрешение в полноценной метафизической системе, то в европейском контексте он легко переходит в эгоцентризм, лишенный выхода и метафизической имплозии озарения. Самое опасное в этом переходе заключается в определенной близости стреловидной и необратимой идентичности синтоистского полюса японского Dasein'а к западноевропейским индивидуалистическим установкам. Внешнее сходство двух разных культурных контекстов, тем не менее, могло активировать структуры Логоса Кибелы, имплицитно заложенные в самой японской идентичности и эксплицитно представленные в парадигме европейского Модерна.

Ярким примером этого хтонического резонанса является один из самых представительных авторов японской литературы Акутагава Рюноскэ (1892—1927). Хотя он жил и писал свои произведения в эпоху набирающего силу национализма, в его творчестве легко заметить все те мотивы, которые станут основными силовыми линиями японской литературы и искусства после Второй мировой войны, когда диктатура Запада будет установлена во всех сферах японской жизни. Акутагава считается отцом-основателем современной японской литературы, и в этом качестве он предвосхищает и во многом создает набор ее типичных черт:

- эгоцентризм, обнаруживающий повышенный градус субъективности одновременно с пронзительной тщетой субъекта, которая вместе с тем не имеет разрешения в недвойственном озарении и Радикальном Субъекте;
- оторванность от традиции, которая превращает инерциальные рудименты этой традиции в непонятный и абсурдный гротеск;
- параллельная гротескность и заимствованных на Западе и не понятых до конца культурных и идеологических фрагментов;
- грубый материализм и телесность восприятия мира;
- растерянность перед лицом могущественного и угнетающего женского начала, вырывающегося из-под контроля патриархальной организации общества и несущего в себе безумие, паралич и кастрацию.

В этом мы легко можем увидеть следы исконно японской тревоги перед лицом женской половины мира. В самом Акутагаве, в его личной жизни и героях его произведений оживает навязчивый архетип Изанами и феминоидных духов Страны Корней, врывающихся

в японский космос и радикально искажающих его структуры. Так, мать Акутагавы Фуку впала в безумие, оставив у сына ужас перед ментальным расстройством. В конце жизни этот страх сойти с ума стал навязчивой идеей писателя, а начавшиеся галлюцинации и видения привели его к самоубийству. Если в матери Акутагава видел воплощение женского безумия, то в тетке Фуки, сестре Фуку, которая его воспитывала, он столкнулся с подавляющей властью, подчинением и комплексом кастрации. Мужчины же у Акутагавы часто предстают жалкими и неуверенными в себе, жертвами обстоятельств и агрессивных стратегий более властных и могущественных феминоидных персонажей.

В одном из самых известных рассказов Акутагавы «В роще», экранизированном позднее знаменитым японским режиссером Акирой Курасавой (1910—1998), описывается сцена убийства разбойником мужа женщины, которую он насилует у него на глазах[1]. Участники этой драмы (включая убитого, чей дух дает показания посредством жрицы-медиума) и случайный наблюдатель дают совершенно различные версии произошедшей трагедии. При этом в каждой версии меняется не только описание преступления и идентичность убийцы, но и этическая оценка всего происшествия. С одной стороны, это подчеркивает проблему субъективности, всегда занимавшей внимание буддистов, но с другой, в центре внимания постепенно становится женщина, которая в некоторых версиях превращается из жертвы в преступника. В любом случае Акутагава тонко описывает, как двусмысленность женской природы разлагает более простые и прямолинейные этико-психологические конструкты мужчин, постепенно придавая им все более инфернальный и материальный характер. Эту линию выразительно подчеркивает и Курасава в фильме.

Перед смертью Акутагава пишет своего рода автобиографию — рассказ «Жизнь Идиота», в котором бегло передает основные силовые линии собственной судьбы. Мы видим здесь описание японского индивидуалиста, потерявшего традицию, а из западной культуры Модерна воспринявшего лишь отчаяние. Единственное ожидание главного героя — неумолимо приближающиеся безумие и смерть, причем вся интрига экзистенции состоит в том, что придет раньше. В подглавке «Пленник» Акутагава дает емкое и афористичное изложение своего мировоззрения, которое предельно убедительно описывает то намного более общее явление, которое мы назвали «японской болезнью».

[1] Фильм Курасавы назван «Расёмон» по другому рассказу Акутагавы «Ворота Расёмон».

ПЛЕННИК

Один из его приятелей сошел с ума. Он всегда питал привязанность к этому приятелю. Это потому, что всем своим существом, больше, чем кто-либо другой, понимал его одиночество, скрытое под маской веселья. Своего сумасшедшего приятеля он раза два-три навестил.

— Мы с тобой захвачены злым демоном. Злым демоном «конца века»! — говорил ему тот, понижая голос. А через два-три дня на прогулке жевал лепестки роз.

Когда приятели поместили его в больницу, он вспомнил терракотовый бюст, который когда-то ему подарили. Это был бюст любимого писателя его друга, автора «Ревизора». Он вспомнил, что Гоголь тоже умер безумным, и неотвратимо почувствовал какую-то силу, которая поработила их обоих.

Совершенно обессилев, он прочел предсмертные слова Радигэ и еще раз услышал смех богов. Это были слова: «Воины бога пришли за мной». Он пытался бороться со своим суеверием и сентиментализмом. Но всякая борьба была для него физически невозможна. Злой демон «конца века» действительно им овладел. Он почувствовал зависть к людям средневековья, которые полагались на бога. Но верить в бога, верить в любовь бога он был не в состоянии. В бога, в которого верил даже Кокто![1]

То, что Акутагава говорит о своем безумном приятеле, он применяет и к себе, и то же самое мы вполне можем сказать о болезни вестернизированного японского общества XX века в целом: злой демон «конца века» овладел ими, а веру (традицию) они утратили безвозвратно.

Юкио Мисима: симулякр самурая

Если Акутагава является провозвестником японской болезни в литературе, то практически вся японская культура после 1945 года представляет собой симптомы болеющего Логоса. Поэтому мы возьмем лишь несколько характерных примеров, иллюстрирующих те или иные аспекты печальной картины японского декаданса.

Весьма характерной фигурой в этом смысле является японский литератор, драматург, режиссер, актер и политический деятель

[1] *Акутагава Рюноскэ.* Избранное: В 2 т. М.: Художественная литература, 1971. Т. 2. С. 413—414.

Юкио Мисима (1925—1970), настоящее имя Кимитакэ Хираока[1]. Яркая жизнь и еще более яркая смерть этого японского гения, совершившего ритуальное самоубийство (сеппуку) после театральной и заведомо обреченной на неудачу попытки поднять восстание в армии в поддержку Императора и против американской оккупации, за возрождение японского духа и национального суверенитета, воплощает в себе трагедию японской интеллектуальной элиты в период, непосредственно следующий за событиями Второй мировой войны. Мисима может быть рассмотрен как наиболее выразительная личность, в которой отразился *переход от прежней Японии — к новой Японии*, включая все противоречия, оппозиции, экстремумы, несоответствия и яркие вспышки глубинных эмоций и чувств. Юкио Мисима является во всех смыслах декадентом. Либерализм и Модерн проникли внутрь него, и его произведения несут на себе драму этого проникновения и обратной реакции на него.

Наиболее яркая черта в фигуре Юкио Мисимы — это *титанизм*. Он представляет собой изначально мятущееся и слабое, болезненное существо, всеми силами стремящееся к самопреодолению и выходу за свои границы. Эмоциональный, чрезвычайно внимательный, женственный и утонченный, вплоть до истерики, Мисима на протяжении своей жизни упорно идет к тому, чтобы создать из себя жесткую могущественную и волевую фигуру, способную столкнуться с невыносимыми для аутентичного японца условиями послевоенного существования лицом к лицу. В этом уникальность пути Мисимы — он не продолжает, как это может показаться на первый взгляд по его поздним политическим пристрастиям и показательному сеппуку, довоенные национальные традиции — самурайский дух, верность Императору, дзэн-буддистскую отрешенность и недуальный парадоксализм пробуждения, но пытается собрать разрозненные фрагменты глубоко расстроенного индивидуального и коллективного экзистирования в некую новую цельность. Иными словами, он не просто продолжает традиции (которые брутально прерваны), но стремится волевым образом воссоздать их. Результат двусмыслен: двигаясь по этому пути, Мисима делает блестящую карьеру литератора, актера, создает из самого себя яркий образ, сочетающий перверсии (в частности, Мисима почти бравирует своими гомосексуальными наклонностями и тягой к кровавому садизму), эпатаж и экстремизм, но, с другой стороны, глубинная болезненность, разлад, рассеяние, фрагментарность, тонкий привкус гниения никуда не исчезают, пронизывая его творчество и судьбу.

[1] Хираока — аристократическая японская фамилия. Отец Мисимы занимал высокой правительственный пост.

В творчестве Мисимы наглядно заметна граница между довоенной и послевоенной Японией, разделившая японский историал на две неравных половины:

- свободную Японию (японскую Японию) до 1945 года, в которой сам Мисима родился и к которой культурно все еще принадлежал, и
- сломленную и порабощенную Японию (американскую Японию), в которой Мисима повзрослел и достиг самосознания.

Позади было одно, вокруг Мисимы и впереди — другое; и это различие проходило на уровне глубинных метафизических парадигм. Мисима принадлежал одновременно обоим мирам, но эти миры были несовместимы, не-совозможны (если использовать терминологию Лейбница) друг с другом, и их сочетания в одной и той же личности — причем наделенной острой рефлексией, предельной искренностью и творческой гениальностью — производило впечатление драматического раскола, расщепления и отчасти симулякра.

Если попытаться обобщить разные стороны этого противоречивого образа в ноологической системе координат, можно сказать, что Мисима представляет собой *симулякр самурая* или титанический дубль Желтого Диониса.

Тело как вызов Небу

Титанизм Мисимы ярче всего представлен в его позднем программном эссе «Солнце и сталь»[1]. В этом тексте Мисима с биографическими подробностями описывает свой путь к пониманию центральной значимости тела и постепенной девальвации того, что он сам называет «духом» или «Словом». Дух Мисима считает слабостью и бегством от действительности, прибежищем ночи, а тело, обнаруженное им вместе с таинством солнечного света и стойкостью стали в путешествиях, напротив, выражением трагической и могущественной конечности, в которой воплощается *чистая сила*. Тело представляется Мисиме инструментом, мечом, который необходимо выковать человеку в ходе эстетически-волевой практики творения самого себя. Тело, по Мисиме, это священный сад или храм, подлежащий тщательному и упорному возделыванию, культивации, которые и предопределяют сущность эстетического. Но в конце пути Мисима видит гибель, кровавый фонтан и полное разрушение созданного. Гибель тела в его глазах становится последним триумфом эстетики и венцом необратимой, падающей в бездну терпкой экзистенции.

[1] *Юкио Мисима*. Солнце и сталь// Юкио Мисима. Исповедь маски. СПб.: Северо-Запад, 1994.

Мисима вдохновлен полетом, но этот полет к Высокому Синему Небу идет против какого-то более важного и более фундаментального закона, чье могущество Мисима испытывает всем своим существом. Сам порыв в Небо, к форме и духу, он расшифровывает как тонкую убийственную *стратегию Земли*. Это выражено в финальном стихотворении из эссе «Солнце и сталь», проливающем свет на особенность японского синтоистского солнцепоклонничества, особенно явственно обнаруженного в эпоху духовной катастрофы послевоенного периода. Показательно, что Мисима называет это стихотворение «Икар» в честь дерзкого «человеческого, слишком человеческого» взлета к солнцу и закономерного падения.

А может быть;
Я все же — тварь земная?
Иначе зачем бы стала Земля
Так радостно принимать мое паденье?
Она не дала ни опомниться, ни одуматься;
Она поманила мягкой истомой
И встретила ударом стального щита.
Зачем податливая Земля
Обернулась безжалостной сталью?
Неужто лишь чтобы напомнить о том,
Как мягок я?
Чтобы сама природа мне объяснила:
Паденье естественней взлета
И непостижимого накала страсти?
Неужто лазурь неба — химера?
Неужто мой полет — затея Земли;
Соблазнившей своего питомца
Жарким хмелем восковых крыл?[1]

Это — пронзительная *догадка титана*, осознавшего всю мощь всемирного тяготения, т.е. своей сущностной и неразрывной зависимости от Великой Матери. В этом открывается глубинная стратегия его обращения к телу, воспевание тела, что раскрывает двусмысленность его гомосексуальной ориентации: обращенной одновременно на мужчин и на себя, созидающего свою телесность как эстетический объект мужского (собственного) вожделения — в этом проявляется гермафродитизм Агдитис, расщепленной надвое в своей завороженности Великой Матери самой собой. Тело есть центр

[1] *Юкио Мисима.* Солнце и сталь. С. 338.

метафизики черного Логоса, квинтэссенция мистерии Адониса и его нижней, третьей демиургии[1].

Мисима пишет:

> Почему мужчина входит в соприкосновение с Прекрасным, только когда погибает трагической смертью? Да потому, что в повседневной жизни общество зорко следит за тем, чтобы он не смел и близко подходить к Прекрасному. Красота мужского тела — не объект для восхищения, к ней относятся пренебрежительно. Скажем, профессия актера, требующая от мужчины, чтобы он все время находился на виду у публики, не пользуется в обществе истинным уважением. Во всем, что касается красоты, на мужчину наложены строжайшие ограничения. Ему запрещено объективизировать себя — достичь этого он может лишь наивысшим проявлением Действия, т.е. опять-таки своей гибелью. Лишь в этот миг красота мужчины признается, лишь в этот миг на мужчину можно смотреть (хотя на самом деле никто, конечно, его смерти не видит). (...)
>
> Безусловно, прекрасна, например, гибель летчиков-камикадзе — причем не только в духовном смысле. Для большинства мужчин в ней есть и сверхэротическая красота...[2]

Мисима заворожен красотой именно мужского тела, и в первую очередь своего собственного. Он сам творит это тело, накачивает его, превращает в гору изящных и могучих мышц, бросая вызов «духу» и «Слову», сознанию. В этом — его восстание, его смена ориентации, которая до определенной степени отражала и реакцию на западническую парадигму, и тонкий возврат к одной из сторон синтоистской идентичности, существенно трансформированной махаянническим буддизмом и особенно традицией Дзэн.

Пожар в святилище: еще поживем

Тонкое восстание против буддизма, культурная среда которого в значительной степени определила идентичность Мисимы, видно в раннем романе «Золотой Храм»[3], где главный герой, Мидзогути, следуя путями отчужденного и болезненного индивидуализма, в конце концов поджигает священный Храм, достигая освобождения от той трудной и по-настоящему героической метафизической культуры, соответствовать которой он не в состоянии в силу слабо-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[2] *Юкио Мисима.* Солнце и сталь. С. 338.

[3] *Юкио Мисима.* Золотой Храм. М.: Центрполиграф, 2004.

сти и перверсий. Маленький человек сжигает большой Храм. Не в силах вначале вынести святотатства, он пытается покончить жизнь самоубийством в запертой комнате Храма, но смерть отвергает его, оставаясь неприступной в языках пламени, объявшего святилище. И чудом спасшийся поджигатель, очнувшись в безопасном месте и поняв, что все позади, принимает страшное решение: «Еще поживем...» Духовно умершая, убитая Япония решает перевоплотиться в телесную Японию и делает своим послевоенным девизом: «Еще поживем...»

Отныне черный дубль буддистско-даосского Желтого Диониса погружен в иную мистерию: мистерию плоти. Она открывается, когда телесность достигает нижнего гравитационного барьера, касаясь самой сущности Великой Матери. Это Мисима описывает в следующем пассаже:

> На земле человека прессует сила гравитации: он таскает на себе тяжелую шубу из плоти, обливается потом, натужно бежит, наносит неповоротливые удары, с трудом и невысоко подпрыгивает. Но иногда, сквозь черную пелену усталости, мне доводилось видеть радужные вспышки цвета, которые я прозвал «восходом плоти»[1].

«Восход плоти» это еще один шаг в глубь материи, к центру всемирного тяготения, где скрыто сердце Великой Матери. Это компенсация титанического порыва, дар абсолютного небытия как награда за волю и усилие к ничем не ограниченному телесному могуществу, терминал титанов.

И кульминацией этой мистики тела становится для Мисимы видение Уробороса, великой Змеи, кусающей свой хвост, что в большинстве сакральных традиций рассматривается как символ абсолютного и замкнутого само на себя женского начала, подчас настолько концентрированного и жесткого, что с успехом выдает себя за мужское (в этом и состоит секрет титанизма[2]).

> Я научился видеть гигантскую змею, свернувшуюся кольцами вокруг земного шара. Она проглотила свой собственный хвост и тем самым уничтожила полюсы. Исполинская рептилия смеется над всеми противоположностями. Да, постепенно я стал различать ее контуры[3].

---

[1] *Юкио Мисима*. Солнце и сталь. С. 327.

[2] И секрет «злого демиурга», вскрытый гностиками.

[3] *Юкио Мисима*. Солнце и сталь. С. 327.

И это же видение повторяется во время полета на истребителе — когда исполняется мечта Мисимы: взять в небесное путешествие тело.

> Тут-то я и увидел змею.
>
> Белая змея облаков вцепилась в собственный хвост и обмотала землю бессчетными кольцами.
>
> Все, что предстает перед нашим мысленным взором — пусть даже на миг, — существует на самом деле. Если не сейчас — так вчера, не вчера — так завтра. В этом сходство барокамеры с космическим кораблем или моего рабочего кабинета в ночной тиши с истребителем Р-104 на высоте сорок пять тысяч футов. Тело наполняется светом грядущей одухотворенности, дух озаряется предчувствием телесности. А сознание непрестанно наблюдает за этими взаимопревращениями. Вот и мое сознание обрело легкость и ясность дюралюминия.
>
> Если исполинская змея, обволакивающая и поглощающая все полярности, предстала пред моим взором, значит, она есть в действительности. Она застыла в вечности, гонясь за собственным хвостом. Кольца ее — просторнее смерти, душистее гибельного аромата, что коснулся моих ноздрей в барокамере. С сияющих небес на нас взирает великий принцип единства сущего[1].

Мысль о единстве сущего, о совпадении противоположностей в стихии Земли — вспомним фразу Мисимы о том, что «падение естественнее взлета», — является хтоническим дублем недуальности Дао или Дзэн-буддизма, что позволяет увидеть в Мисиме именно *симулякр*. В нем, с точки зрения японской идентичности, все узнаваемо и знакомо: все аллюзии и отсылки к самураям, бусидо, «Хагакурэ», коанам, камикадзэ, верности Императору уместны и прозрачно читаются. Но вместе с тем в этом обрамлении проявляется совершенно новый японский субъект — маленький человек, индивидуум, творящий себя искусственно, создающий свою мускулатуру и свою литературную славу одновременно по законам традиции и правилам американского PR; одержимый ressentiment'ом монах, поджигающий Храм; актер, журналист и гомосексуалист, проповедующий культ Императора.

Если бы Юкио Мисима относился к культуре западноевропейского Модерна, в нем можно было бы допустить амбивалентность, свойственную всем декадентам и «проклятым поэтам», «черным

[1] *Юкио Мисима*. Солнце и сталь. С. 336.

романтикам», проявляющим эксплицитно в своих трансгрессивных и откровенно эпатирующих текстах болезненную истину «сумерек богов», «Заката Европы»[1]. И в этом случае вопрос об их идентичности оставался бы открытым: чего в них больше, Диониса-Солнца Полуночи, или его хтонического дубля — Адониса, титана, Прометея. Но Мисима пишет и живет в контексте общества, которое еще в эпоху его ранней юности было принципиально и сущностно традиционным, где процветал императорский Дзэн Киотской школы, десятки тысяч монахов изучали сутры Махаяны, древним ками, японским богам возносились жертвы в храмах и маленьких дзиндзя, святилищах, что можно встретить в Японии на каждом углу, а само государство было суверенным и могущественным, распространяя вокруг себя во все стороны огненные лучи японского солнца. На этом фоне *слишком быстро* впитывает он определенные индивидуалистические, эгоцентрические черты западной культуры; *слишком легко* соглашается с ее нормативами; *слишком просто* идет на то, чтобы спалить Золотой Храм и главное, продолжать существовать под лозунгом «Еще поживем...».

Здесь могут возразить: как сочетается «Еще поживем...» с трагическим финалом Мисимы и его сеппуку? Как понимать его позднюю интеграцию в японский национализм, создание им «Общества Щита» и попытку поднять восстание за восстановление власти Императора и роспуска навязанного Японии американцами марионеточного парламента? Разве Мисима не напоминает — в том же эссе «Солнце и сталь» — о кодексе чести самурая, о превосходстве коллективной военной дисциплины над индивидуалистическими гуманитарными мечтаниями, о судьбе воина и воле к смерти? Действительно амбивалентность есть, но если для европейца аналогичные идеи и жесты в полной мере могли бы считаться крайним традиционалистским героизмом и высшей формой верности и чести в «темные времена», то в Японии эти принципы — еще в эпоху Мисимы — являлись общим местом, и японский контекст радикально менял их семантику: на первый план выходило не то *японское*, что воплощал в себе Мисима (а он это японское, на самом деле, в себе воплощал), но то *модернистское*, индивидуалистическое, «профанное», «западное», «первертное», что явственно проступало сквозь героическое оформление его позднего периода — творческого и политического. Мисима воплощал в себе японца-эгоцентрика, японца-титана, чей образ имеет аналоги и в древности, в особом измерении синтоистского полюса или в крайнем волюнтаризме самураев, но при этом

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

оставаясь подчиненным магистральной сакральности совершенно иного толка — с доминацией дионисийской недуальной парадигмы Дзэн-культуры.

Кобо Абэ: заброшенность в пески и божественность картонного ящика

Еще одним ярким японским писателем послевоенного поколения является Кобо Абэ (1924 — 1993). Абэ как и мыслители Киотской школы интересовался европейской философией — прежде всего Хайдеггером, который на него сильно повлиял. В своем творчестве Абэ старается описать Dasein и формы его отчуждения, в чем достигает высокого мастерства. Однако этот Dasein, так же как и в случае Акутагавы и Мисимы, является чрезвычайно болезненным. Субъективность, на нем основанная, телесна и безысходна. В своей повести «Женщина в песках»[1] Абэ оперирует с метафорой заброшенности (у Хайдеггера Geworffenheit — важнейший экзистенциал Dasein'а[2]), интерпретируя ее буквально. Главный герой, потерявший память, обнаруживает себя в песочной яме, откуда он должен непрерывно выгребать песок, чтобы не быть погребенным заживо, и которую он не может покинуть. Он именно заброшен в буквальном смысле в эту ситуацию и пытается преодолеть ее абсурдность и безысходность с помощью различных стратегий.

В какой-то момент он обнаруживает в своей яме женщину, которая делает одиночество и отчаяние еще более острыми и неизбывными.

Эта же болезненная и безысходная субъективность описывается и в других произведениях Кобо Абэ — в частности, в романе «Человек-ящик»[3]. Как и в случае с «Женщиной в песках» здесь речь идет о развернутой метафоре. Главный герой бросает жизнь среднего добропорядочного обывателя, одевает на голову ящик и начинает жить в нем, скитаясь по улицами и наблюдая за внешним и внутренним миром. Это своего рода урбанистическая археомодернистская версия аскезы и буддистской концентрации. Ящик — это аллегория личности, которая таит внутри себя внутренние измерения, но внешне выступает как социальная условность. Поселившись в ящике из гофрированного картона, герой переходит к простой и наиболее откровенной форме жизни, где скрывать свои позывы, фобии, желания, свою глупость и свою бессмысленность больше не нужно. Тем

[1] *Абэ К.* Женщина в песках. М.: ИПЦ МПИ, 1991.

[2] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

[3] *Абэ К.* Чужое лицо. Сожженная карта. Человек-ящик. М.: Радуга, 1982.

самым обретается свобода, степень которой у бродяги, живущего в ящике, оказывается большей, чем у остальных членов общества. Ящик становится путем к обнаружению внутреннего содержания человека, которое, однако, у Кобо Абэ предстает в форме телесного комплекса, внимательного к микроскопическим и лишенным смысла деталям. Ящик — это нижняя точка нисхождения, которая, как и в логике Синто, не сопровождается восхождением. Становясь отбросом, человек-ящик открывает в себе природу ками — это упавшая с небес частица света и мысли, вонзившаяся в гранитную толщу материи и оставшаяся здесь навсегда.

Кобо Абэ, как и Акутагава, пронзительно описывает тщету субъективности, выпавшей из рутины, но не способной достичь глубин корневой онтологии. Мотивы японской традиции у Кобо Абэ встречаются постоянно, но их интерпретация преломлена и искажена до неузнаваемости, поскольку они помещены в экзистенциальное поле, не оставляющее им ни малейшего шанса на адекватное выражение и интеграцию в целостную структуру.

Кэндзабуро Оэ

Еще одним выразителем болезненного духа Японии в литературе является современный писатель Кэндзабуро Оэ. Кэндзабуро Оэ ориентируется преимущественно на западную философию и культуру, при этом его в ней привлекает то, что так или иначе созвучно Японии — философия Хайдеггера, психология глубин К. Г. Юнга и т.д. С юности Кэндзабуро Оэ был поклонником Ф. Достоевского. Общая картина мира Кэндзабуро Оэ столь же безысходна, как и у Акутагавы Рюноскэ или Кобо Абэ. Он видит мир как декаданс, упадок, нигилизм и отчуждение, где страдающий и потерянный субъект обреченно и тщетно ищет порядка или просветления.

В отличие от Мисимы Кэндзабуро Оэ был сторонником левых взглядов, встречался с Мао Цзэдуном, ездил по социалистическим странам, был знаком с Сартром и Симоной де Бовуар. Если Мисима, с которым Кэндзабуро Оэ был знаком, но всегда жестко спорил, был противником атлантизма справа, со стороны националистов, то Кэндзабуро Оэ был также противником атлантизма, но только слева. Он активно выступал против американской оккупации и принимал личное участие в протестах против нахождения на Окинаве американских военных баз.

Для Кэндзабуро Оэ характерен тот же эгоцентризм, что и для большинства авторов японской литературы. Вместе с тем ключевой темой его романов и рассказов является противопоставление неболь-

ших общин — деревни, секты, экстравагантного объединения маргиналов и т.д. — упорядоченной механической системе государства. Сам Кэндзабуро Оэ стоит целиком и полностью на стороне именно малых групп, которые часто строятся на эсхатологических ожиданиях и на общности мифологии (как древней, так и создающейся на наших глазах). В этом легко распознать влияние христианства и некоторых форм эсхатологически ориентированного буддизма (прежде всего школы Дзёдо), а также глубокий интерес к структурной и культурной антропологии. Кэндзабуро Оэ был вдохновлен работами японского антрополога и социолога Масао Ямагути (1931 — 2013), который первым познакомил японцев с теориями Ф. Боаса и К. Леви-Строса и их научной школой, где основное внимание уделяется дешифровке мифов и структурам малых — прежде всего архаических — групп.

Для Кэндзабуро Оэ сущность человеческого заключена именно в общине, которую он считает живой матрицей, максимально ярким выражением Dasein'a. Здесь обнажаются и мифологизируются все основные признаки и свойства человека — жестокость и милосердие, эротизм и аскеза, смелость и трусость, интуиция и патология, расчетливость и безумие. Через малую группу человек взаимодействует с духовным измерением и с внешним миром, который становится полноценным участником персональных отношений. Американский антрополог Р. Рэдфильд (1897 — 1958) описывал персонализм в отношениях с природой, ее включение в социальную сеть взаимодействий как главную отличительную черту folk-society. Сага о маленькой деревне с острова Сикоку, где вырос сам Кэндзабуро Оэ, начиная с рассказа «Содержание скотины», становится архетипом такого мифологизированного folk-society, постепенно превращающегося в самостоятельный миф, как деревня Макондо стала синонимом мироздания в романе «Сто лет одиночества» у Г. Маркеса. Малые коллективы находятся в центре внимания многих произведений писателя, в том числе самых известных и принесших Кэндзабуро Оэ мировую известность — романы «Личный опыт», «Объяли меня воды до души моей»[1] и т.д. К проблематике folk-society Кэндзабуро Оэ часто добавляет биографическую деталь: образ ребенка, родившегося с повреждением мозга и являющегося умственно неполноценным (эта трагедия произошла с сыном Кэндзабуро Оэ), и его отношение с семьей (прежде всего с отцом) и обществом. Слабость, беззащитность и неприспособленность ментального инвалида компенсируется в литературе Кэндзабуро Оэ его более тонким

[1] *Оэ К.* Избранные произведения. М.: Панорама, 1999.

контактом с мифологическими и экзистенциальными измерениями, поэтому он становится не только изгоем, но и проводником в особые и чрезвычайно важные измерения Dasein'a. Так, в романе «Объяли меня воды до души моей» слабоумный мальчик Дзин способен различать и понимать голоса птиц. В этом же романе описывается группа подростков, образовавших эсхатологический «Союз свободных мореплавателей» для того, чтобы спастись на корабле от неумолимо приближающейся катастрофы, которой суждено уничтожить человечество. Главный герой романа «Объяли меня воды до души моей» Ооки Исана, который во многом представляет самого автора, считает самого себя «поверенным деревьев и китов». Его цель — спасти и тех и других от человеческой цивилизации и ее нигилизма.

Однако неумолимая катастрофа, от которой пытаются спастись носители общинного Dasein'a, для Кэндзабуро Оэ воплощена к государстве, армии и Императоре как центре отчужденной машины. Здесь легко увидеть толкование Хайдеггером феномена техники как отчуждающей надстройки над Dasein'ом, в которой воплощена отчуждающая фигура das Man. Макрополитика (США, Японии или СССР) для Кэндзабуро Оэ это Gestell, одержимость порядком. И именно это и несет в себе катастрофу — как технологическую (ядерный взрыв), так и метафизическую (нигилизм культуры, механицизм порядка, дегуманизацию). Поэтому политическое противостояние общины и государства у Кэндзабуро Оэ приобретает философское и экзистенциальное измерение: органическая община (традиционная — такая, как его родная деревня на острое Сикоку, или искусственная — такая, как подростковая секта «Союза свободных мореплавателей») воплощает в себе Dasein и систему связей между людьми, природой, мифом, а государство — это отчуждение, смерть и бессмысленность, несущая человечеству и миру гибель и разрушение.

Этими принципами определяется и творчество, и политическая активность Кэндзабуро Оэ. Его диагноз, поставленный японскому обществу, радикален: это больное общество, и в той мере, в какой оно интегрировано в глобальную капиталистическую систему, и в той мере, в какой оно сохраняет имплицитно националистический и иерархический строй, коренящийся в дооккупационной истории Японии.

Кэндзабуро Оэ еще один свидетель японской болезни.

Такаси Миикэ: призраки Ёми

Архетип Мисимы в послевоенной японской культуре был самым высшим образцом тонкой диалектики, в которой резко дало о себе знать своеобразное сочетание внедряемого модернистского либе-

рализма с рядом матриархальных аспектов Синто. Так строилась новая японская культура, в которой все собственно японское, имеющее отношение к аутентичной японской идентичности, было либо запрещено, либо извращено, либо подменено. Эта культура, давшая яркие имена в литературе, кинематографе, музыке и т. д., была основана на стремительной деградации традиционного японского духа, на ускоренном распаде Небесного Логоса, энтропически рассеивающегося на бесконечно малые частицы. Это была культура распада, в значительной степени фасцинирующая Запад своей экзотичностью, стремительностью и самобытностью. Послевоенные японские интеллектуалы, решившие «Еще поживем...», делали это все более и более болезненно и первертно.

В этой связи ярким примером современной японской культуры, отражающим структуру ее актуального состояния, можно считать известного японского кинорежиссера Такаси Миикэ, снявшего множество фильмов различного достоинства, но во многих из них сумевшего отразить главные силовые линии современной Японии. Осторожный европеизм с уклоном в этнологию и экологию Акиры Куросавы и даже трагический парадоксализм Такеси Китано у Миикэ преодолевается самыми крайними формами выражения абсурда, жестокости и вырождения. Японское общество Миикэ — это не просто предельно дегенеративное общество, это общество практически не существующее, превратившееся в собственный симулякр, в иллюстрацию японского Постмодерна. Запад проник в самую сердцевину японской культуры, разрушил все органические связи, оборвал все семантические цепи, и на поверхность всплыли «японские останки (residui)» — в форме садизма, жестокости, краха семьи, дегенерации, мафии, извращений, коррупции, патологии и одновременно этноцентризма, которыми наполнены картины Миикэ.

Каждый фильм Миикэ отражает ту или иную сторону болезненности японского общества. Целая серия фильмов про якудзу представляет собой гротескное изображение псевдосамурайских, воинственных, экстремально маскулинных групп, отличающихся чрезмерной жестокостью, абсолютной моральной индифферентностью и при этом глубинной ангажированностью в разложение социальной системы Японии, где коррупция, имморализм и бессмысленность стали общепризнанным нормативом.

Миикэ описывает своих героев чаще всего в сюрреалистическом контексте, где абсурд достигает кульминации, якудза, полицейские, обычные люди и случайные герои перемешиваются до неузнаваемости в трудно разделимой сплошной ткани кровавых расчленений, всевозможных извращений, неоправданной жестокости, пол-

ностью отсутствующей мотивации, на фоне которой «самурайская решительность» и «воинская этика» превращаются в полностью обессмысленную пародию. Ярким примером того, как у Миикэ популярный жанр японских фильмов про якудзу (в гораздо более умеренной версии представленный рядом работ другого знаменитого японского режиссера — Такэси Китано) превращается в сюрреальный бред, могут служить фильм «Театр ужасов якудза: Годзу» (2003) и многосерийный фильм «Полицейский, страдающий шизофреническим разделением личности» (2000), где классические для Миикэ темы превращаются в смесь делириумной патологии и абсурдистских постмодернистских находок.

Болезненная кровавая жестокость сама по себе уже в отрыве от какой бы то ни было внятной сюжетной линии, способной ее хотя бы частично рационализировать, становится самостоятельным содержанием таких фильмов, как «Ити Убийца» (2001) или «Изо» (2004). В фильме «Ити Убийца» умственно отсталый юноша Ити, у которого полностью отсутствуют какие бы то ни было эмоции, на протяжении всего фильма бессмысленно убивает по заказу и случайно всех, кто попадется под руку с помощью остро наточенных коньков. А фильм «Изо» дает сюрреальную версию действительного исторического лица, самурая Изо Окада (1832 – 1865), который превращается у Миикэ в бессмертного духа уничтожения, который возрождается снова и снова для одной цели — тотального истребления всех, кто встает на его пути. При этом позиция самого Миикэ в трактовке изображаемых персонажей и их поступков остается строго нейтральной: он описывает все происходящее с документальной тщательностью и аккуратностью, совершенно не заботясь о том, как это будет оценено зрителями. Зрителями это оценивается, как правило, совершенно адекватно: в Постмодерне смысл упразднен, и единственной формой интерпретации остается сам факт созерцания и преданного следования за каждым поворотом бессмысленного в конечном итоге сюжета, чтобы выбросить из головы увиденное в самый момент выхода из кинотеатра или финальных титров телевещания.

С таким же нейтралитетом и отстраненной пунктуальностью Миикэ трактует и другие сюжеты: в частности, полное разложение японской семьи и исчезновение в ней классических социальных статусов и отношений (фильмы «Посетитель Q» (2001) или «Счастье семьи Катакури» (2001)); радикальную криминализацию японских школ и автономизацию подросткового архетипа, лишенного процедур взросления в условиях либерального индивидуализма («Кроу Зеро» (2007) и «Кроу Зеро-2» (2009); превращение Японии в промышленную свалку, а японцев в ее обитателей («Шангрила» (2002))

и т.д. Особенно следует подчеркнуть обращение Миикэ к мифологическим и архетипическим сюжетам, поданным подчас в нарочито инфантильной манере с помощью отрефлектированной постмодернистской стратегии. Так, в серии фильмов «Живым или мертвым» речь идет о перевоплощениях двух ангелов-карателей, уничтожающих коррумпированный капитализм. В фильмах «Зебрамен» (2004) и «Зебрамен-2» (2010) обыгрывается миф о Киринэ, японской версии Цилиня, Желтого Единорога, символе китайского Логоса, который воплощается в гротескной фигуре жалкого школьного учителя, поверившего в комиксы и пытающегося летать по небу, подобно сверхлюдям и героям, спасающим человечество.

Очень тонкий фильм «Кинопроба» (1999), ставший одним из самых известных фильмов Миикэ, посвящен основательной теме примордиального ужаса, связанного с женским началом, где под маской хрупкой девушки с тонким голоском и невинными манерами, вызывающими у главного героя чувство нежности, опеки и защиты, скрывается кровожадная садистская сущность, ищущая обмана, убийства, пыток, расчленения и гибели всему, что встретится на ее пути. Эти обманчивые метаморфозы Великой Матери, наглядно представленные в «Кинопробе», отражают самый точный диагноз современного состояния японской цивилизации: *под опрятной и невинной технологической чистоплотностью и аккуратностью, представленной японским типом девушки-подростка, скрывается бездна разложения, порока, вырождения и гниения*, от созерцания которого коллективное сознание японского общества стремится всячески убежать, но которое нагоняет его в искусстве и психологических влечениях, пока не накроет волной последнего ужаса. В «Кинопробе» можно прочесть современную постмодернистскую версию рассказа о посещении Изанаки страны Ёми и его фатальную встречу с Изанами в аду.

Летающие китайцы и финальная формула японской ноологии

Отношение самого Такаси Миикэ к миру, который он репрезентирует, понять довольно трудно, так как он снял множество фильмов, подчас довольно разноплановых и с разными идеологическими установками, объединенных лишь несомненным стилистическим постмодернизмом режиссера. Но ключом к его позиции может служить фильм «Китайские люди-птицы» (1998) (Тюгоку-но тодзин — 中国の鳥人), где он откровеннее, чем в иных картинах, обнаруживает тщательно скрываемую личную идеологию. В этом фильме доволь-

но прозрачно противопоставляются два мира — Япония и Китай, но не как социальные явления, а как два символических пространства. Япония представлена наивным и беспомощным клерком Вада и якудзе среднего возраста, отправленными на поиски сокровищ в заброшенные горы Китая. Оба они показаны как представители совершенно декадентской цивилизации, не имеющие ни моральных, ни религиозных ценностей, ни мировоззрения, ни позитивной самоидентичности, действующие в силу индивидуализма и инерции, диктуемой воздействием материальных обстоятельств. Это — типичная Япония Миикэ, своего рода анти-Япония, ее черный послевоенный модернистский оккупированный дубль.

Оказавшись в Китае, герои попадают не в общество социализма, а в природную среду, населенную этносом, совершенно не затронутым Модерном и живущим в условиях простых, ясных и прозрачных ценностей, мифов, небесных преданий и искренности. В основе главного мифа жителей маленькой затерянной деревни, куда с большим трудом добираются на водных черепахах японцы, лежит предание о «летающих людях».

Рациональное объяснение этому феномену в духе скептического материализма Миикэ приводит: речь идет о воспоминаниях событий Второй мировой войны, когда недалеко от деревни упал американский летчик; жители же, увидев впервые самолет, решили, что это был летающий человек, тем более что упавший летчик выжил и оставил потомство от местной жительницы — девушки европейского вида, считающей себя, однако, совершенной китаянкой. Постепенно японцы попадают под прямодушное обаяние местных жителей, забывают о тех прагматических целях, ради которых были туда посланы, и начинают верить в «летающих китайцев». Сами местные жители не оставляют попыток взлететь, снова и снова одевая искусственные крылья и прыгая со склона горы. В какой-то момент к ним присоединяются и японцы: вначале менеджер Вада, а затем и более скептический, но в душе наивный и живой якудза. Кульминацией фильма становятся сцены безнадежных прыжков с обрыва самих японцев, а в последних кадрах мы видим парящую высоко в небе на искусственных крыльях человеческую фигуру.

Мы отмечали ранее, что китайская онтология представляет собой парящее бытие, основанное на «магии дуновений» (М. Гранэ). В фильме Миикэ это показано буквально и наглядно. На фоне «парящего бытия» (послевоенная) Япония видится как царство смерти и земли, тяжести и распада. Такая компаративная топология полностью укладывается в нашу ноологическую картину: китайский Логос, сопряженный с Дао и буддизмом Махаяны, особенно в тради-

ции Чань, стал важнейшей составляющей японской культуры через «*фасцинацию Китаем*», являющуюся важнейшим началом всего японского историала (по Л. Фробениусу, культура/пайдэума начинается с «одержимости», «фасцинации», Ergriffenheit). Становление японско-китайского синтеза, соответствующего активному и содержательному диалогу буддизма и конфуцианства с Синто, местными традициями и японской императорской династией, породило высшее воплощение японского Логоса, где в структуре японского эллипса фокус Дзэн активно поддерживал и усиливал фокус Синто, а все китайское лишь фундаментализировало и просветляло все японское. Это стало второй фазой японской пайдэумы (по Л. Фробениусу) — фазой «выражения» (Ausdruck). Третьей фазой стало расщепление японского и китайского в эпоху Мэйдзи, и после последней попытки возрождения и Консервативной Революции в течение «имперского Дзэна» (Киотская школа, некоторые формы японского национализма первой половины XX века), поражение во Второй мировой войне, распад и гибель живого японского Логоса, от которого остались только прикладные и технические моменты (Anwendung).

Поэтому путешествие японцев в Китай у Миикэ становится маршрутом возвращения на духовную Родину, к истокам «фасцинации». Летающий китаец для Японии это фундаментальное указание на эпоху, когда существовали *летающие японцы*, чьим трагически-болезненным и ироничным отзвуком, двойником/симулякром является герой «Зебрамена». Но эта идеология, являющаяся для Миикэ главным кодом, слишком контрастирует с действительностью — и метафизически, и социально, и политически, и культурно, и стилистически, поэтому, видимо, режиссер не отважился развивать эту трагическую и опасную тему, чреватую повторением пути Юкио Мисимы — с тем же самым предсказуемо печальным и хуже того — симуляционным концом. Тень Мисимы — над всеми истинными японскими художниками, и за границы этого архетипа не могут выйти даже лучшие из них (а конформисты-либералы и не собираются выходить). Это и предопределяет горький и ироничный постмодернизм Миикэ и других режиссеров близких к нему — таких, как Синья Цукамото, автор предельно абсурдных фильмов о сращивании человека с машиной (постмодернистское развитие темы Мисимы — «тело и сталь») «Тэцуо — Железный Человек» (1989) и даже человека с электрическим столбом «Токийский кулак» (1995) или Такаси Симицу, снявшего «Марэбито» (2004) и «Проклятие» (2002) с рядом сиквелов. Япония постепенно смещается в пространство потустороннего, где стирается грань между механизмом и человеком, между живыми и призраками, между рассудком и опадающим каскадом иррационального.

Все эти картины описывают нижние этажи синтоистского космоса, где еще явно дает о себе знать насыщенность сакральным (и в этом принципиальное отличие от американского или европейского постмодернизма, откуда сакральное изгнано еще на заре евро-Модерна), но всякая связность, легкость, упорядоченность, принужденность и одухотворенность безнадежно утрачены. Это — черный дубль Японии, народа и цивилизации, погрузившихся в Страну Корней, Ёми, на дно синтоистской Вселенной в стадии ее последнего и финального остывания. Японский постмодернистский сюрреализм есть, таким образом, не что иное, как достоверный «фотографический» реализм, точный слепок с состояния японского Логоса, находящегося в последней стадии разложения и упадка.

ЧАСТЬ 4. ИНДОКИТАЙ: ПРОСТРАНСТВО НАГОВ И ИНДОБУДДИСТСКИЕ ГОСУДАРСТВА-МАНДАЛЫ

Глава 1. Индокитайский горизонт: структура и миссия

Индокитайский горизонт: влияние великих цивилизаций

Совершенно самобытным горизонтом Юго-Восточной Азии является *индокитайский*. Он граничит с разных сторон с различными культурными пространствами, представляя собой область пересечения, наложения и границ одновременно нескольких развитых цивилизаций и архаических типов культуры. География и этнология Индокитая предопределили чрезвычайную сложность его структуры, что, в свою очередь, сказалось и в историале народов, его населяющих.

Среди развитых цивилизаций на этот горизонт оказывали воздействие прежде всего Индия и Китай, что и предопределило его название, довольно точно отражающее сущность культурного кода[1]. Мы видим здесь наложение двух культурных кругов — индийского и китайского, что совокупно создает комплексную картину идентичности различных индокитайских обществ. В некоторых преобладает китайское влияние (Вьетнам), в других индийское (Тямпа, Камбоджа, Таиланд, Лаос, Бирма) — как напрямую, так и через Индонезию, островные индуистские царства Малайского архипелага. В Малайском архипелаге уже с конца XIII века начинает распространяться ислам, что несколько затронет и Индокитай, хотя это влияние является поздним и периферийным в отличие от индуистского и китайского, которые прослеживаются с самого начала истории индокитайских государств и сохраняют свое доминирующее значение вплоть до сегодняшнего дня. Если в Малайском архипелаге и на Малайском полуострове Индокитая ислам стал к XVI веку фундаментальным цивилизационным фактором, то остальное пространство Индокитая этот процесс почти не затронул, хотя исламские общины есть во многих странах этого региона. Так, с XVI века началась исламизация тямов, что привело к появлению среди них многочисленной мусульманской общины, которая сосуществует с тямами-индуистами.

[1] *Keyes Ch.F.* The golden peninsula: culture and adaptation in mainland Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

истами (баламон-тямами), причисляющими себя к брахманизму (как и индуисты индонезийского Бали).

Еще более поздним является воздействие европейской колонизации, которая принесла с собой культурные, политические и технологические структуры западноевропейского Модерна, что стало доминирующим фактором со второй половины XIX века. При том, что первыми среди европейцев, проникшими в Индокитай, были португальцы, а позднее голландцы, больше всего здесь укрепились *французы*, для которых территории Индокитая составляли важнейший оплот в их конкуренции с более развитой и могущественной Британской колониальной Империей. Именно французская колониальная политика и культурные парадигмы Франции Нового времени стали определяющими для процесса модернизации Индокитая. Это сказалось даже на коммунистических течениях XX века, поскольку сплошь и рядом лидеры коммунистических движений получали образование во Франции и были связаны с французскими коммунистами и другими левыми течениями в этой стране. То же самое справедливо для националистов и либералов. С другой стороны, те же левые идеи распространялись и через Китай, который традиционно был значимым фактором для всей цивилизации Индокитая — и в эпоху традиционного общества, и в период модернизации и становления постколониальных режимов.

Отдельно следует выделить недолговременное вторжение в Индокитай во время Второй мировой войны японцев, попытавшихся включить эти территории в состав своей японской Империи, создаваемой ими в контексте проекта «Новый порядок в Восточной Азии» или, как минимум, установить над ними политический и идеологический контроль. Все пространство Индокитая, кроме Таиланда, оказалось на несколько лет под властью Японии, но и Таиланд выступал как союзник Японии, поэтому в целом контроль Японской Империи надо всем полуостровом в момент ее расцвета был полным.

После окончания Второй мировой войны влияние французов, восстановивших на определенный промежуток времени свои позиции, среди западных держав сменилось возрастающей ролью США, которые с 1965 по 1975 год были прямыми участниками войн, конфликтов, политических, идеологических и культурных процессов в духе радикально атлантистской политики[1]. Влияние американского фактора в Индокитае чувствуется и сегодня, так как США настаивают на сохранении и укреплении своей гегемонии в Тихом и Индийском океанах.

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

Индокитайская архаика и ее уровни: мяо-идентичность

Эти четыре развитые формы цивилизации (китайской, индийской, исламской и европейской), преобладавшие в те или иные периоды и в тех или иных областях Индокитая, накладывались на архаический пласт народов, имеющих совершенно отличную структуру. Этот пласт и был основным *индокитайским субстратом*, воспринимавшим влияние Индии, Китая, отчасти ислама и европейской (прежде всего французской, а позднее американской) колониальной культуры.

Структура этого архаического уровня составляет основу индокитайского Dasein'а, предопределяя во многом его основные параметры. По сравнению с четырьмя цивилизациями этот пласт может восприниматься как *нечто единое*, но при ближайшем рассмотрении выясняется, что и он, в свою очередь, представляет собой разнородное явление, где географически и исторически можно выявить несколько совершенно самостоятельных *полюсов*. Сосредоточившись на этом архаическом горизонте Индокитая, мы обнаружим там следующие полюса, которые, в свою очередь, могут быть иерархизированы по этносоциологической шкале, а также по времени их появления в пространстве Индокитая — мон-кхмерский, включая вьетский, тайкадайский, бирманский, протомалайский и хмонг-мьенский[1].

Наиболее древним пластом является *мон-кхмерская культура*, носителей которой можно принять (с определенной долей условности) за изначальное автохтонное население Индокитая. К этой культуре относятся народы, говорящие на языках мон-кхмерской группы (куда входят и вьетнамцы). *Вьеты* населяют преимущественно восточное побережье Индокитая, *кхмеры* центральные территории пространство, а *моны* — западную часть.

Среди самих мон-кхмеров, в свою очередь, мы видим наиболее чистые и архаические типы в племенах Малайского полуострова, называемых малайцами «древними людьми» (оранг асли), разделяющимися на два народа — семангов и сеноев (аслийцы). Семанги относятся к антропологическому типу негритосов и близки фенотипически к народам аэта (Филиппины) и ведда (Цейлон). Цвет кожи этих этнических групп существенно темнее, чем у остальных мон-кхмеров. Но у горных кхмеров, которые живут в центральных и северных районах Индокитая, чаще всего в горной местности, можно заметить также более темную пигментацию и фенотипическое

[1] *Vimalin Rujivacharakul* (ed.). Architecturalized Asia: mapping a continent through history. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.

сходство с аслийцами. К «горным кхмерам» относятся народы ва-палаунг (ва, буланы, палаунг, данау, риang, ламет), манг, кхмуйские народы (кхму, пхай, синьмун, прай, мал, кхао) — северная ветвь, и бахнарские этносы (хрэ, седанг, банар, тампуон, суи, джру, срэ, мнонг, стиенг, ма, зе), катуйские (катанг, таой, кату, бру, суай, со, бру) и пеарские — восточная ветвь.

Язык всех ветвей мон-кхмеров явно восходит к общему истоку. Поэтому можно предположить, что в своих истоках мон-кхмеры фенотипически были близки к нынешним аслийцам и населяли практически весь Индокитай, поскольку мон-кхмерские племена мы встречаем и на севере — Вьетнама, Лаоса и Бирмы. Именно архаических мон-кхмеров можно рассматривать как самый древний и изначальный слой *всего индокитайского горизонта*. Когда другие народы *приходили* в Индокитай, мон-кхмеры там уже *были*.

Тайские мифы о происхождении людей из двух тыкв подчеркивают различие между «темными людьми» (мон-кхмерами, автохтонами Индокитая), появившимися на свет из опаленной тыквы, и «светлыми людьми» (к которым тайцы возводят своих первопредков), родившихся из обычной тыквы.

В Малайзии к «оранг асли» относят также народ джакунов, делящийся на несколько племен — антера, бидуанда, бланда оранг-улу, оранг-канак, оранг-лаут и т. д. Они, как и другие народы «оранг асли», преимущественно занимаются охотой и собирательством, а также рыбной ловлей. Но в отличие от семангов и сеноев (австроазиатская семья) они относятся к иной — австронезийской — языковой группе, сближающей их с *малайцами*. В силу архаичности этих народов, также имеющих темный цвет кожи, но более светлый, чем у семангов и сеноев, их и причисляют к «оранг асли». По языку они родственны малайцам и тямам.

Протомалайцами являются и *тямы*, также относящиеся к австронезийской семье языков[1]. Тямы, вероятно, расселились на территории юго-востока Индокитая с моря, потеснив кхмеров. Можно предположить, что таково же происхождение и протомалайцев Малайзии[2]. Однако если джакуны сохранили все атрибуты архаического общества, тямы, напротив, восприняли от индийских колонистов индуистскую культуру (прежде всего в ее шиваистской версии) и создали одними из первых полноценное государство (мандалу), основанное на индийских политических традициях. Впрочем ин-

[1] *Durand M.* Notes sur les chams I–IV. Hanoi: F.-H. Schneider, 1906.

[2] Среди тямов различают равнинных (тям, раглай) и горных (эде, джарай, харой и т.д.). По одной из версий, протомалайцы, предки тямов и родственных им народов Индокитая, приплыли в Индокитай с острова Борнео, где располагалась их прародина.

дуизм легко и органично восприняли моны и кхмеры на всем пространстве Индокитая, кроме горных районов и племен Малайского полуострова.

Позже тямов (и их государства Чампа) на северо-западе Индокитая формируется новый полюс — народы *юэ*, предки *вьетнамцев*. Хотя этнически и лингвистически они относятся к мон-кхмерской группе, на них огромное влияние оказала китайская цивилизация, частью которой они являлись до прихода на территории Северного Вьетнама. Юэ (вьеты) выступают в Индокитае как преимущественные носители китайского духа и китайской цивилизации, а индийские мотивы и концепты они воспринимали, как правило, опосредованно — при посредстве тех же китайцев (буддизм) и тямов. Если взять только мон-кхмерскую группу, то вьетнамцы будут представлять собой полюс наиболее удаленный от архаического, хотя в структуре вьетнамской идентичности многие архаические мотивы также проявляются наглядно и очевидно.

К середине I тысячелетия до Р.Х. на северо-востоке Индокитая появляются бирманские племена *тибето-бирманской* группы — араканы, мигрирующие из областей Восточного Тибета. Они смешиваются с мон-кхмерскими племенами монов, ассимилируют их, а также вытесняют те группы, которые не поддаются ассимиляции[1]. Позднее волны бирманских миграций повторяются, и бирманцы становятся с середины I тысячелетия по Р.Х. важным полюсом индокитайской политики. Бирманцы по языку относятся к тибето-бирманской семье, куда входят, кроме них, тибетцы и многочисленные народы семьи лоло, в большинстве своем проживающие в Китае. Самоназвание бирманцев — «*бамара*». От этого слова в местном произношении происходит современное название страны бамаров (бирманцев) Мьянма. Бирманцы являются носителями китайско-тибетской культуры, хотя и на них индийская цивилизации (прежде всего в форме буддизма) оказала огромное и подчас решающее воздействие.

На севере современной Мьянмы со II века до Р.Х. существовали города-государства, основанные бирманским народом *пью*, создавшим в IX веке государство Паган.

Самыми последними пришельцами в Индокитай были *тайские народы*. Они относятся к тай-кадайской языковой семье, которую одни лингвисты сближают с китайско-тибетской[2], а другие — с ав-

[1] На территории Южной Бирмы были созданы чисто монские государства на юге — Татон, позднее Хантавади или иначе Пегу, по названию столицы.

[2] *Shafer R.* Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1 – 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957 – 1963.

стронезийской[1]. Тайцы пришли с территории Южного Китая и постепенно стали одним из главных народов индокитайского горизонта. Хотя у отдельных тайских племен (прежде всего в Лаосе и Северном Вьетнаме, а также у шанов в Северо-Восточной Мьянме) сохранились довольно архаические верования, в сравнении с монкхмерами как изначальным населением тайцы отличались ярко выраженным патриархатом и вертикальной организацией общества. Как и у вьетов, индуизм, унаследованный тайцами от предшествующих культурных мон-кхмерских циклов государственности, сочетался с китайской традицией. Доминирующей формой религии стал буддизм Тхеравады. Если рассматривать лишь добуддистскую и докитайскую культуру тайцев, то и здесь можно заметить, что по сравнению с мон-кхмерами она в целом является более дифференциированной и иерархичной.

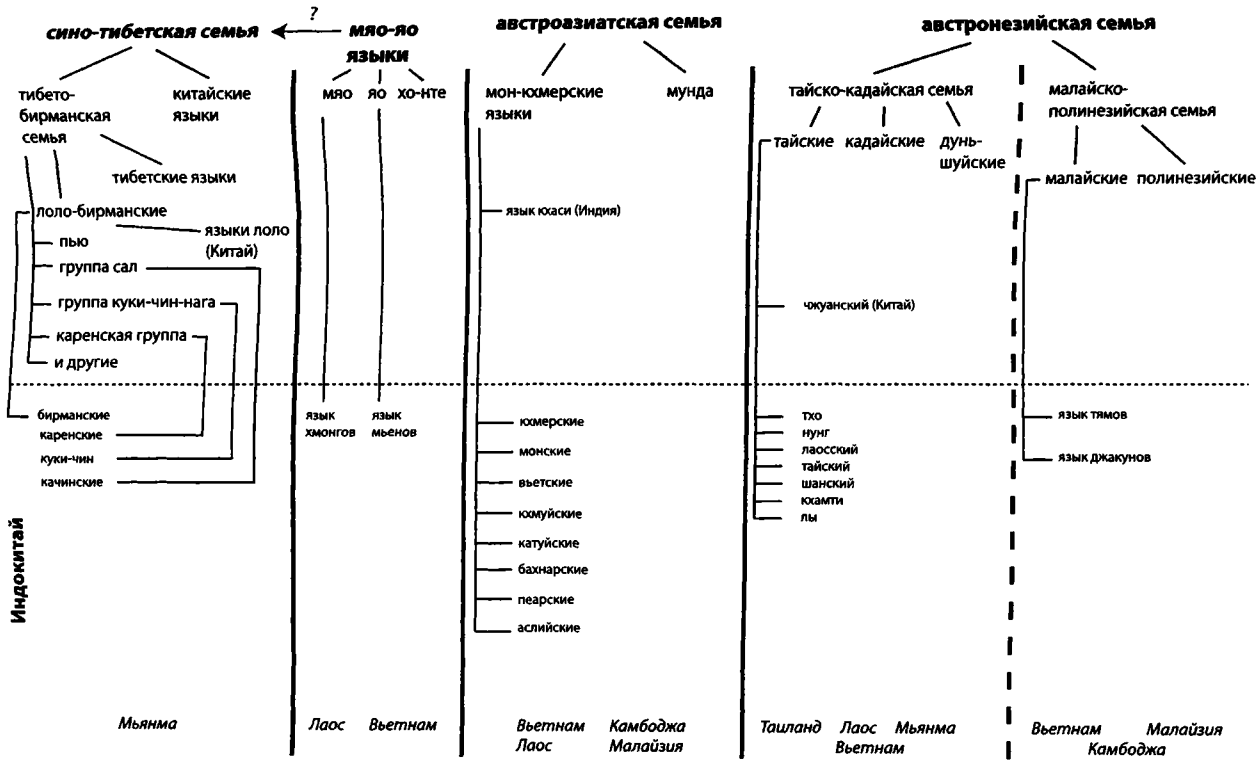
И наконец, отдельно мы видим в Индокитае небольшие вкрапления племен *хмонг* (мяо), которые также весьма архаичны, обособлены и сохраняют свою идентичность несмотря на продолжительные многовековые китайские влияния.

Эти этнокультурные полюса и составляют общую структуру Индокитая в его глубинном измерении, которое, как выяснилось при более пристальном рассмотрении, в свою очередь, является диверсифицированным и неравнозначным.

Следует обратить внимание на то, что все эти народы архаического слоя индокитайского горизонта, представляют собой *цивилизационный континуум* с пространством Южного Китая. В определенном смысле (если вынести за скобки индийское влияние и зафиксировать внимание лишь на более древних и глубоких уровнях индокитайской идентичности) Индокитай и есть *цивилизация Южного Китая*, которая предстает здесь более открыто, наглядно и эксплицитно, тогда как в самом Китае ханьское начало настолько доминирует, что не позволяет этому южному полюсу по-настоящему заявить о себе. Китайское влияние, конечно, весьма ощутимо и в Индокитае, и, кроме того, здесь древние народы южно-китайской цивилизации столкнулись с воздействием не менее сильного и на сей раз индоевропейского Логоса (индуизм), но в целом именно Индокитай позволяет составить представление о том, *чем был южно-китайский горизонт до экспансии ханьцев с севера.*

Китайцы, как мы видели, часто обобщали в своих хрониках народы Южного Китая термином «мяо», который означал одновременно и этноним, и метафору для определения всех «варваров Юга» (нань-

[1] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.



Языковые семьи народов Индокитая

мань — 南蠻). Также условно в контексте геософии можно назвать это «*горизонтом мяо*». Мяо-горизонт выражается наглядно в индокитайском Dasein'е, причем в самом Индокитае это более эксплицитно, а в Южном Китае — менее, хотя и горизонт, и соответственно Dasein являются *общими*.

Отсюда ключевое значение Индокитая для понимания структуры юго-восточной цивилизации в целом и для корректной интерпретации самого китайского Логоса.

Государство: Империя или мандала

Для обзора историала индокитайских народов, составляющих основные полюса всего индокитайского горизонта, следует обратить внимание на то, что в политической области в разные эпохи и у разных этносоциальных групп индокитайский Логос ищет выражение через две альтернативные формулы государственности. Влияние *Китая* дает о себе знать *в идее Империи* (Вьетнам, Кхмерская Империя, Тогуанская Империя бирманцев), а *Индии* — в политических образованиях, называемых самим индийцами *мандалами*[1]. Обе политические формы являются сакральными и предполагают наличие в своем центре священного монарха. Однако Империя заведомо ориентирована на универсальность (чем и обосновывается присущая ей экспансия), тогда как мандала строится по принципу социально-кастового порядка, где гармоничная социальная организация вполне может удовлетвориться локальным масштабом.

Различие между китайским концептом Империи и индийским концептом мандалы не сводится лишь к *масштабу* государства, экспансии и полиэтнической структуре. Изначально в Империи универсалистский элемент присутствует *экстенсивно* и в определенном смысле *горизонтально*, тогда как в мандале он проявляется *интенсивно* и *вертикально* — к Единому началу мы приходим в первом случае, *собирая части*, а во втором — сосредоточивая духовное внимание *на вечном и неизменном целом*, к которому общество восходит через иерархически организованное «частное», становящееся в акте политической сакрализации целым.

Мандала представляет собой сакральную индуистскую фигуру, чаще всего круглую или квадратную, которая является наглядным символическим способом выражения идеи *всеобщего порядка*. Мандала обязательно имеет центр и периферию, причем отношения центра к периферии выражаются парой мужское/женское. Жен-

[1] *Wolters O.W.* History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

ское зависит от мужчины в духе патриархальной иерархии. Однако центр мандалы представляет собой непременно *живую фигуру*, правящую *личность*. И подчинение ей всех промежуточных инстанций между центром и периферией носит характер личной преданности. Оно также основано на циркуляции почестей, даров, подношений, обрядов и т. д. В отличие от Империи система мандал основана на *персонифицированных* отношениях между центром (царем) и иерархией подданных. Сильный и благородный царь притягивает и расширяет свою мандалу, так что его излучение становится ощутимым и весомым. Так, маленькая мандала небольшого княжества или города-государства может превратиться в большое территориальное образование. Но если правитель утратит это сакральное измерение, баланс сил может измениться в пользу периферии или нового живого и сильного полюса, возникающего по соседству. Поэтому мандала не стремится раз и навсегда зафиксировать свои границы или придать иерархическим отношениям механически закрепленный правовой характер. Вертикаль власти постоянно отвечает на экзистенциальный вызов и со стороны периферии, и со стороны другого внешнего по отношению к мандале полюса. Это легко может привести к тому, что определенные области и населенные пункты выражают лояльность сразу двум и даже трем и более правителям (что немыслимо в Империи или национальном государстве), поскольку за каждым элементом мандалы даже при вступлении в вассальные отношения признается субъектность и измерение свободы.

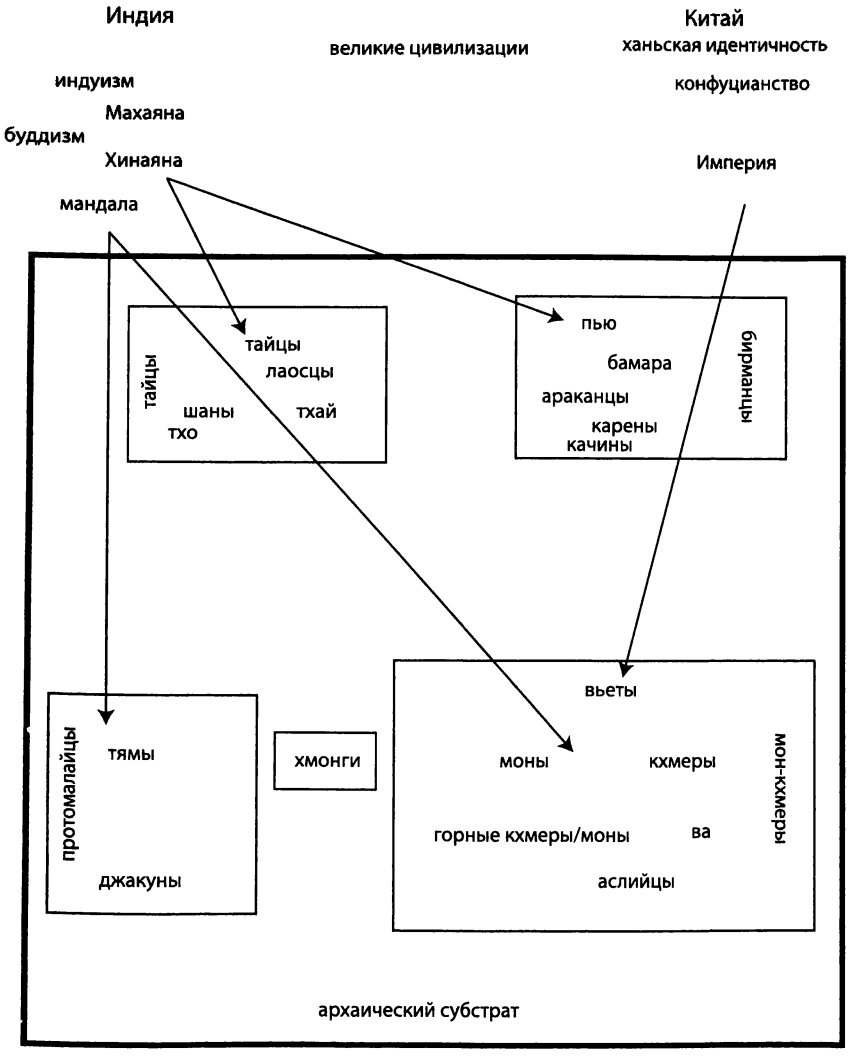
В индуизме принцип государства-мандалы связан с кастовой системой, поскольку порядок для индуистской цивилизации не тождествен политико-административному единству (как в Китае)[1]. Брахманы, высшая каста, вообще не имеют административных полномочий и связаны функционально с трансцендентным измерением всей культуры. Они в общественном выражении Dasein'a отвечают за метафизику. В мандале их место принципиально, поскольку именно они и являются главным источником легитимации. Поэтому для индуистских государств — Чампы и Камбоджи — именно такое политическое устройство было наиболее органичным. Хотя буддизм отвергает касты, фигура священного царя (чакраварти) и принцип божественной монархии (дэвараджа) были полностью восприняты индокитайскими политиями монов, бирманцев и тайцев, что также приводило к формуле мандалы. Можно, однако, обратить внимание на то, что буддизм в самой Индии часто приводил к тому, что политическая система смещалась от чисто кастового устройства к системе,

[1] *Chutintaranond Sunait.* Mandala, segmentary state, and Politics of Centralization in Medieval Ayudhya// Journal of the Siam Society 78, 1, 1990.

более напоминающей централизованное государство или Империю. Но все же никогда в индийской культуре государство не достигало такой формализации и сакрализации, как в случае Китая.

Поэтому в целом модель полярности — китайская Империя / индийская (в том числе буддистская) мандала — вполне применима к анализу индокитайских политий. Эти политии были надстройками над индокитайским горизонтом и его этносоциологическими полюсами и одновременно в определенной мере выражали эти полюса, переводя потенциальность вьетнамского, кхмерского, тайского, бирманского и даже хмонгского Логоса (хмонги выдвинули в определенный момент претензии на создание собственного государства) в актуальность. Таким образом процесс приближения к *индокитайскому Логосу*, отталкиваясь от индокитайского (южно-китайского) Dasein'а, в политическом выражении отсылает нас к формуле мандала/Империя, что точно соответствует самому названию рассматриваемой нами территории — Индо-Китай. Соответственно, мандала соотносится с «Индо-», а Империя — с «Китаем».

Очевидно, что обе системы — и мандала, и Империя — отменяются с приходом европейских колонизаторов, которые навязывают Индокитаю модель европейских национальных государств, глубоко чуждую политической культуре всего этого региона. Это приводит к искусственному конституированию совершенно новых субъектов (наций) и системы внутренних и внешних отношений. В колониальной системе полностью упраздняется трансцендентное измерение и сакральное значение политической организации. Национальные государства, заменившие Империи и мандалы Индокитая, представляют собой искаженный гибрид прежних типов государственности: они локальны как мандалы, но имеют строгие границы и четкую бюрократическую формализацию как китайские модели Империи (без ее универсализма, который, однако, французы пытались подменить своей колониальной Империей — проект Французского Индокитая). Но самым принципиальным отличием является исключение из политической модели вертикального измерения и чисто утилитарно-материалистическое обоснование самого государства, полностью лишенного отныне всякой связи с метафизикой, единством и сакральностью.



Структура и полюса индокитайского (южно-китайского) горизонта

Глава 2. Вьетнам

Австроазиатская семья, мон-кхмеры и вьеты

Одним из полюсов индокитайского горизонта является Вьетнам, страна народа вьетов.

Вьетский язык относится к мон-кхмерской семье языков и входит в австроазиатскую макросемью[1]. Наряду с вьетской подгруппой к мон-кхмерской группе относятся:

- кхмерский язык (Камбоджа),
- монские языки (Бирма, Таиланд),
- языки палаунг-ва (Бирма, Таиланд, Китай, Лаос),
- бахнарские языки[2] (Лаос, Вьетнам),
- катуйские языки (Лаос, Вьетнам),
- кхмуйские языки (Вьетнам, Лаос, Таиланд),
- аслийские языки (Малайзия),
- языки кхаси (Индия)[3] и т. д.

Вероятно, именно народы этой семьи — и прежде всего аслийцы, моны и кхмеры — населяли изначально Индокитай, являясь наряду с протомалайцами (джакунами и тямами), которые пришли несколько позже, изначальным субстратом индокитайского горизонта. У некоторых этносов мон-кхмерской семьи до нашего времени сохранились чрезвычайно древние верования и культы. Это касается главным образом народов аслийской группы, населявших в древности Малайский полуостров (современная Малайзия). Фенотип представителей этой группы близок к негритосам (например, семанги) и народам ведда (сенои). К ним близки горные кхмеры. Аслийские народы Малакки сохраняют чрезвычайно архаический образ жизни, занимаясь охотой и собирательством. Показательно, что у этих групп до сих пор наличествуют яркие следы матриархата: так, у семангов высшим божеством является Великая Мать Манои (общая фигура для мон-кхмерских народов). Мужское же божество семангов — Карей — представлен как

---

[1] В австроазиатскую макросемью, кроме мон-кхмерской семьи, входят также языки народов мунда, распространенные в Индии.

[2] Бахнарский язык относится к языкам горных кхмеров.

[3] *Peiros I.* Comparative Linguistics in Southeast Asia. Canberra: Australian National University, 1998.

титаническое и хтоническое по своим основным свойствам божество, связанное с грозой. Во время грозы семанги выпускают кровь из вены на икре ног, чтобы умилостивить грозного титана. Патриархальное божество, общее для мон-кхмеров, Та Педн появляется у аслийцев позднее и вливается в структуру строго хтонического матриархального мифа. Можно считать аслийцев Малакки вместе с горными кхмерами наиболее архаической разновидностью мон-кхмеров.

Некоторые аспекты культуры аслийцев — особенно южных (сенои, семелай, бесиси и т.д.) — близки к народу мунда, ведда, андаманцам и аэта.

Также архаичными, но уже в ином смысле, являются племена палаунг-ва, которые живут на территории Мьянмы в штате Шан вдоль границ с Таиландом и Китаем. Они практикуют мотыжное земледелие и отличаются крайне слабой централизацией своих обществ. Тем не менее в Мьянме в штате Шан у ва (тайского народа, настаивающего на независимости от бирманцев) сегодня существуют политические и даже военные формирования. Ва, так же как сами шаны в отношении к бирманцам, стремятся к самостоятельности, но так как ва представляют собой меньшинство даже в сравнении с шанами, их сепаратизм часто используется властями Мьянмы для уравновешивания более опасного сепаратизма шанов. Сепаратисты шаны настаивают на существовании самостоятельного и не признанного никем государства Шан, а сепаратисты народа ва также выступают за независимое государство Ва.

Моны и кхмеры представляют собой следующий уровень культуры, основанной на общей платформе, но получившей более сильную и глубокую прививку индуизма (и отчасти китайской традиции). У монов и кхмеров существует более развитая техника земледелия, использование крупного рогатого скота (прежде всего буйволов), высокая степень стратификации общества.

И наконец, вьеты (равно как тайцы и бирманцы на западе Индокитая, относящиеся к другой языковой группе) представляют собой еще более дифференцированное общество. В сравнении с другими мон-кхмерскими народами, близкими к ним, вьеты, хотя и сохранили многие архаические черты, подверглись большему влиянию китайской цивилизации. По степени «китаизации» вьеты стоят между самими китайцами и другими мон-кхмерами.

Вьеты: дети Ау Ко

Древние предки вьетов — народы байюэ, 百越 (дословно «сто юэ») — в первом тысячелетии до Р.Х. населяли юго-восточные области

Этносоциологические типы мон-кхмерских народов Индокитая

Китая и северную территорию современного Вьетнама, составляя *восточное* ядро южно-китайского (неханьского) этноса[1]. Зоной изначального расселения древних вьетов (байюэ) были территории в нижнем течении реки Янцзы. Эти области были сильно заболочены, поэтому народы, на них проживавшие, культивировали особый тип земледелия, связанный с искусственным затоплением полей. В центре стояла культура риса, ставшая впоследствии основной пищей всего Китая.

Китайские хроники в число народов байюэ, кроме предков вьетнамцев, подчас включали и другие этнокультурные группы — мяо (хмонги), кхмеров и т.д., с другой стороны, все неханьские народы юга, китайцы, часто назывались обобщенно «мяо», что не позволяет точно применять эти понятия применительно к тем или иным этническим группам. В отношении вьетов связь с народами юэ прослеживается лучше всего и является наиболее достоверной.

В определенные периоды времени (в частности, в эпоху династии Восточного Чжоу) у древних вьетов существовала своя государственность — царство Юэ. Царство Юэ враждовало с царством У (по-вьетнамски Нго), которое тоже было основано родственным им народом го-у или дзюй-у[2]. Никаких достоверных сведений о нем не сохранилось. Кроме того, упоминаются царства:

- Миньюэ, созданное правителями Юэ после его распада,
- Наньюэ, основанное военачальником Чьеу Да в 204 году до Р.Х. после падения династии Цинь,
- Дянь, построенное народом ицзу в IV веке до Р.Х.

Правители этих государств находились под сильным влиянием китайской культуры и возводили свою родословную к китайскому культурному герою Юю Великому из изначальной древнекитайской династии Ся.

В китайских хрониках народы байюэ неизменно описываются как «южные варвары» (наньмань), но при этом представляют собой социологически прямую противоположность «северным варварам». «Северные варвары» были кочевыми народами Турана, индоевропейцами[3] и позднее алтайцами[4], которые отличались жестким патриархатом, предельной воинственностью, разведением лошадей и крупного скота, использованием боевых колесниц (откуда они

---

[1] *Taylor K.W.* A History of the Vietnamese. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

[2] *Gernet J.* A History of Chinese Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

перешли и к китайцам) и сильной централизацией и вертикальной иерархизацией обществ вокруг священных вождей (царей-жрецов). «Южные варвары» предстают в китайских хрониках как народы, не знающие ни лошадей, ни колесниц, не использующие луков, живущие в землянках и бамбуковых зарослях, не имеющие ни городов, ни даже деревень, ни письменной культуры.

Постепенно ханьцы продвигались в глубь территории, населенной племенами древних вьетов, что вело к китаизации местного населения и распространению китайской культуры. Те племена, которые противились ассимиляции, переселялись на юго-восток, концентрируясь на территории современного Вьетнама, где они до сих пор составляют большинство населения.

Следы матриархата у вьетов

Несмотря на то, что формально вьетнамская традиция является патриархальной, все признаки культуры древних вьетов указывают на то, что во вьетнамском обществе должны были быть сильны влияния матриархата[1]. Это косвенно подтверждается тем фактом, что в китайских хрониках в I веке по Р.Х. упоминается восстание народа юэ под предводительством двух сестер Чынг (Чунг Чак и Чынги Ни), которые подняли племена юэ против продвижения в их земли китайцев с севера[2].

Показателен также вьетнамский миф о праметери Ау Ко, которая была горным духом и вышла замуж за морского дракона Лак Лонг Куана. Ау Ко породила от дракона мешок яиц, откуда вылупились предки вьетнамцев («белые вьеты»). Дракон и Ау Ко поделили детей — половина вернулась с матерью в горы, а половина осталась с отцом и поселилась у берегов моря[3]. Этот сюжет о браке Великой Матери с водным Змеем, о появлении людей из яиц и т. д., относится напрямую к циклу Кибелы[4].

От ста яиц Великой Матери пошло сто родов вьетнамцев («бай-юэ» — «сто юэ»).

Во вьетнамской традиции существует целая галерея синонимических фигур Великой Матери (Адо Мау) —

- богини культа Четырех дворцов,
- одна из четырех бессмертных — принцесса Льеу Хань,

---

[1] *Durand M.* Imagerie populaire vietnamienne. P.: École française d'Extrême-Orient, 1960.

[2] *Turner K.G.* Even the Women Must Fight. N. Y.: John Wiley & Sons, Inc., 1998.

[3] *Tylor S.C.* Vietnamese Women at War. Kansas: University Press of Kansas, 1999.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

- Мать Верхнего Неба (Мау Тхыонг Тхьен),
- Мать Высоких Гор (Мау Тхыонг Нган),
- Мать Воды (Мау Тхоай),
- Мать Земли (Мау Диа Фу),
- женские божества Солнца и Луны (Тхэн Мат Чанг и Тхэн Мат Чей),
- Прародительница (За Зэн — в мифах мыонгов[1]), превратившаяся в богиню из дерева си и т. д.

Показательно, что во вьетнамском Мифе Творения высшему божеству человека помогают создать Двенадцать Матерей.

То, что оба небесных светила во вьетнамском мифе представлены женскими существами, является редким случаем в мифологии народов Земли. Чаще всего они имеют разный пол, иногда представлены двумя близнецами мужского пола. Но идея о двух *сестрах* — Солнце и Луне — является уникальной. Вероятно, это чрезвычайно архаичная черта. И в этом мифе мы видим еще одно указание на древний *евразийский матриархат* — мужем обоих сестер представлен невидимый небесный *медведь*, центральная фигура архаического матриархального и хтонического по своей структуре культа, распространенного от Урала до японских айнов. Сам медведь — фигура фемининоидная, поэтому его появление в окружении двух женских светил вполне логично. Сама же пара Тхэн Мат Чанг и Тхэн Мат Чей является редчайшей мифологемой.

Традиционный сюжет, сопровождающий матриархальный цикл, — предание о богоборце, бросающем вызов Небесному Отцу, — мы предсказуемо встречаем и во вьетнамской мифологии. Здесь гештальт Титана представлен несколькими фигурами — различными великанами и, в частности, ярче всего героем по имени Кыонг Бао Дай Выонг (дословно «дерзость[2] великий правитель»). Кыонг Бао Дай Выонг начинает войну с богом Неба Нгаук Хоангом, но спасается от посланных им карателей (от бога Грозы, Тхэн Сета и бога Воды, Тхюй Тиня) благодаря советам хтонического бога Пашни и Очага, Онг Тао.

Сам высший бог Нгаук Хоанг представляет собой кальку Нефритового Императора из китайской традиции и поэтому несет в себе строго патриархальное измерение. Но это — как и патриархат в целом — ясно указывает на китайское влияние, остающееся проекцией иного Логоса на собственно вьетнамский горизонт.

---

[1] Мыонги — родственный вьетам народ вьет-мыонгской группы.

[2] Дерзость, греческое ὕβρις — самая характерная отличительная черта титанов. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

Государство Дев и Драконов

Первое вьетнамское государство, согласно вьетнамскому историалу, было основано старшим сыном дракона Лак Лонг Куана Хунг Лангом, который стал первым в династии Хунгов[1]. Согласно вьетнамским преданиям, в древнем государстве Хунг царил культ Великой Матери, и многие детали мифов и преданий однозначно указывают на матриархальный строй. Это является общей чертой доханьской цивилизации Южного Китая, где байюэ представляют самый восточный полюс, тогда как тибето-бирманские народы (прежде всего наси и мосо) — самый западный.

Государство Хунг было расположено в стране Лак, чьим царем и был древний дракон. Эту страну локализуют в Северном Вьетнаме в бассейне Красной реки (Хонгха). Отсюда название коренного населения этой страны — лаквьеты. Сама страна называлась также Ванланг. Вьетнамцы считают ее центром и истоком своей священной государственности.

Можно предположить, что в древности предки вьетов жили на обширных территориях Юго-Восточного Китая, а сам Вьетнам заселялся ими постепенно — с севера на юг. Так, в III веке до Р.Х. на территорию Ванланга из Китая приходят другие вьетские племена, аувьеты, которые основывают отдельную государственность — Аулак. Позднее, в эпоху Цинь, Аулак захватывает китайский военачальник Чжао У-ди (230 – 137 до Р.Х.) и основывает еще одно государство — Намвьет (или Наньюэ, 南越国 по-китайски), которое позднее завоевывает Китай. Так Древний Вьетнам оказывается под сильным влиянием китайской культуры. Вьеты, оставшиеся жить севернее территорий Вьетнама, ассимилируются ханьцами еще быстрее.

Именно против китайского правления в 39 году по Р.Х. сестры Чынг и поднимают восстание, что становится первым в истории Вьетнама проявлением воли к независимой от Китая государственности. Показательно, что во главе восстания стоят именно *две женщины*, и после того как оно завершается успехом, одна из сестер — Чынг Чак — становится королевой.

Период независимости Намвьета под началом двух дев-воительниц длился недолго, и китайцам через 4 года удалось снова установить свое господство. Но спустя два столетия, в 225 году, мы снова увидим во главе вьетнамского восстания *женщину* — Чьеу Тхи Чинь (225 – 248), которая предводительствовала войсками вьетов в желтых одеждах на боевом слоне. В легендах вьетнамцев Чьеу Тхи Чинь предстает красавицей-ве-

[1] *Швейер А.-В.* Древний Вьетнам. М.: Вече, 2014.

ликаншей, которая возбуждает в мужчинах любовь, но при этом сама испытывает к ним отвращение, оставаясь до смерти девственной[1]. Поэтому китайские войска в битве с ней использовали фаллические символы, чтобы заставить ее в омерзении отступить. В контексте вьетнамской религии Чьеу Тхи Чинь была приравнена к божественному существу[2]. В гештальте Чьеу Тхи Чинь мы видим явный след лаквьетской традиции Великой Матери и водного Дракона, что, безусловно, следует рассматривать как проявление глубинного пласта вьетнамского Dasein'а.

Непрерывный период китайского доминирования длился с I века по Р.Х. до конца IX века. В середине этого периода, в 544 году, очередное восстание поднял военачальник Ли Бон (ок. 510 — 548), который добился успеха и провозгласил новое государство — Империю Вансуан, которая просуществовала до 603 года, после чего ее правители из династии ранних Ли были вынуждены снова признать власть Китая.

Китайцы вывели войска из Вьетнама только после падения династии Тан в X веке, что дало возможность вьетнамцам основать еще одно независимое государство Дайковьет. Во главе него стала династия вначале ранних Ле (981 — 1009), а затем — с 1009 года — поздних Ли. При поздних Ли столицей становится город «Взлетающего Дракона» Тханглонг (современный Ханой). В эпоху правления Ли Тхань-тонга (1023 — 1072) страну с 1054 года официально переименовывают в Дайвьет.

Тямпа: государство тямов

С XI века укрепившийся Дайвьет вступает в противостояние с государством Тямпа (или Чампа), располагавшимся на территории Центрального и Южного Вьетнама и созданного еще в VII веке народом тямов, относящимся к австронезийской языковой семье (как и малайцы)[3].

До прихода байюэ с севера тямы занимали обширные области на западе Индокитая и лишь потом были оттеснены и в конце концов покорены вьетами. Сами они, со своей стороны, теснили кхмеров. Вероятно, предки тямов прибыли на побережье в I — II веках по Р.Х. по морю (возможно, с острова Борнео), но в сферу индиузма они были вовлечены позднее.

---

[1] Мы легко опознаем в этой фигуре великанши-воительницы образ Великой Матери, что еще более подчеркивается в типовых описаниях диспропорциональным объемом ее огромных грудей.

[2] *Ssu-ma K., Fang A., Solomon B.S., Baxter G.W.* The Chronicle of the Three Kingdoms (220 — 265). Cambridge; Mass: Harvard University Press, 1952.

[3] *Hardy A. D., Cucarzi M., Zolese P.* Champa and the Archaeology of Mỹ Sơn (Vietnam). Singapore: NUS Press, 2009.

Государство Тямпа сложилось на территории китайского княжества Линьи, основанного в береговой зоне Центрального Вьетнама в конце II века по Р.Х. Вначале Линьи было китайской колонией, подчинявшейся Империи и управляемой губернатором. Но главным импульсом для создания независимой государственности и особой оригинальной культуры Тямпы были пришельцы из Индии, основавшие в III веке по Р.Х. в Линьи свои поселения. Постепенно местное население тямов восприняло индийскую культуру, и Линьи в цивилизационном смысле стало частью Великой Индии.

Основателем Линьи был индуистский правитель Шри Мара (в китайских хрониках Ху Льен), который в 192 году (по другой версии, в 137-м) сверг китайского губернатора и объявил независимость. Следующие правители известны по китайским транскрипциям их имен — Фан Хсюнг (внук Шри Мара), Фан Тат, Фан Вен, Фан Йи и Фан Фо.

Однако тямский миф — и это показательно — говорит о том, что государство тямов было основано женщиной из горного района Дай Ан — Ян По Нагар, которая на самом деле была богиней. Она спустилась с небес для того, чтобы зачать предков тямов. Для этого она превратилась в ароматное алойное дерево и бросилась в море. Китайский рыбак выловил дерево и отдал во дворец принцу. Богиня превратилась в девушку и стала женой принца. Зачав от принца, она снова стала алойным деревом и вернулась назад в дом рыбака, чтобы родить близнецов и положить тем самым начало династии правителей тямского народа. В этом сюжете за легкой патриархальной цензурой ярко проступает партеногенетический миф — «далекий» (в изначальной версии должно быть отсутствующий или сверхъестественный) отец-принц, связь Праматери с горами, водой и деревом, рождение близнецов и т. д.

Постепенно индуистская династия Линьи укреплялась. В IV веке Линьи вторгается в Камбоджу и присоединяет к своим владениям часть ее территорий. Это приводит к дополнительному импульсу укрепления индуизма, так как Камбоджа (Фунань) в это время уже была государством-мандалой с развитой политической и религиозной культурой.

Война с Камбоджей приходится на время правления царя Тямпы Бхадравармана I (с 380 по 413 год). При нем столицей становится Индрапура.

В конце VI века Тямпа попыталась расширить свои владения за счет северных территорий и полностью отложиться от Суньского Китая. Однако китайская армия провела карательную экспедицию и снова подчинила эти территории себе. В 657 году, согласно сохранившейся записи, Викрантаварман I был возведен на трон. Обряд коронации упоминает легенду о происхождении царя, чьими предками были

брахман Каундинья и змея-принцесса Сома, что полностью повторяет кхмерское предание и созвучно теориям происхождения царских родов у многих малайских династий Индонезии и у дравидов юга Индии[1].

В VIII веке столица смещается к югу, где в районе Каутхары возводится храмовый комплекс в честь прародительницы тямов По Нагар.

На этой территории княжества Линьи постепенно образуется собственно государство Тямпа.

Чампа состояла из пяти основных княжеств — Индрапура, Амравати, Виджая, Каутхара, Пандуранга, названных так по именам их столиц, располагавшихся на побережье в устье рек.

Тямские племена были разделены на две группы, часто враждовавшие друг с другом — дуа и кау. Племена дуа преимущественно населяли Виджаю и Амравати, а кау — Каутхару и Пандурангу. В Каутхаре находился храм Великой Матери Ян По Нагар, отождествленной в индуистском контексте с паредрой Шивы — богиней Бхагавати или Дургой.

В 875 году царь Индраварман II провозглашает основание новой династии на севере Тямпы, а самого себя — потомком упомянутого в «Махабхарате» мудреца — Бхригу. При этом главной религией становится буддизм Махаяны. В Тямпе, кроме индуизма в его шиваистской версии, преобладал как раз буддизм Махаяны и особенно его тантрическая версия, Ваджраяна.

Индраварману II удается объединить под своей властью соседних с тямами кхмеров. Однако долго этот союз не просуществовал, и кхмеры становятся серьезными конкурентами тямов в тот же период, когда обостряется противостояние между ними и вьетами.

Как и вьеты, тямы находились до конца династии Тан под властью китайцев, но после их ухода стали независимыми. Так, между китаизированными вьетами Дайвьета и индуистским княжеством Тямпа начались столкновения за гегемонию в регионе. Несмотря на то, что вьетам подчас удавалось подчинить Тямпу себе, через некоторое время ее правители снова восстанавливали независимость.

Другим неизменным соперником Тямпы было кхмерское государство Камбоджа, имеющее очень близкую к тямам структуру.

Западные соседи: кхмеры и тайцы

Кхмеры, так же как и тямы, были древним населением Индокитая, их государственность также сложилась под влиянием индийских колоний. Первым кхмерским государством, относившимся к Великой

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

Индии, был Бапном (современный Фунань)[1]. Среди кхмеров был распространен брахманизм (шиваизм и вишнуизм) и буддизм Махаяны. После ослабления государства Бапном его сменяет Ченла. На основе государства Ченла в самом начале IX века кхмеры создают индуистско-буддистскую Империю — Камбуджеша со столицей в Ангкоре. В XI веке Империя кхмеров достигает пика своего могущества.

Таким образом, на территории Вьетнама между собой сталкиваются три политических образования:

- вьетнамцы Дайвьета, сочетающие элементы китайской культуры и древних вьетских верований и обычаев,
- тямы, находившиеся под решающим влиянием индуизма в его шиваистской версии (в некоторые периоды возобладал буддизм Махаяны),
- кхмеры, создавшие Империю с индуистско-буддистской идентичностью, типологически близкой к Тямпе.

Все три народа — вьеты, кхмеры и тямы — относились к общему цивилизационному типу, который представлял собой *южную доминанту* в культурном горизонте Древнего Китая. Более того, вьетский язык относился к той же мон-кхмерской группе, что и кхмерский.

К этому следует добавить постепенно усилившийся фактор *лаосских племен*, относящихся к тайской языковой группе, которые расселились севернее кхмеров и к востоку от вьетов и тямов с XIII века. До определенного момента они не имели сложившейся государственности, но время от времени совершали нападения на восточные границы вьетнамских государств. Свое первое государство Лансанг народы лао создали в 1349 году.

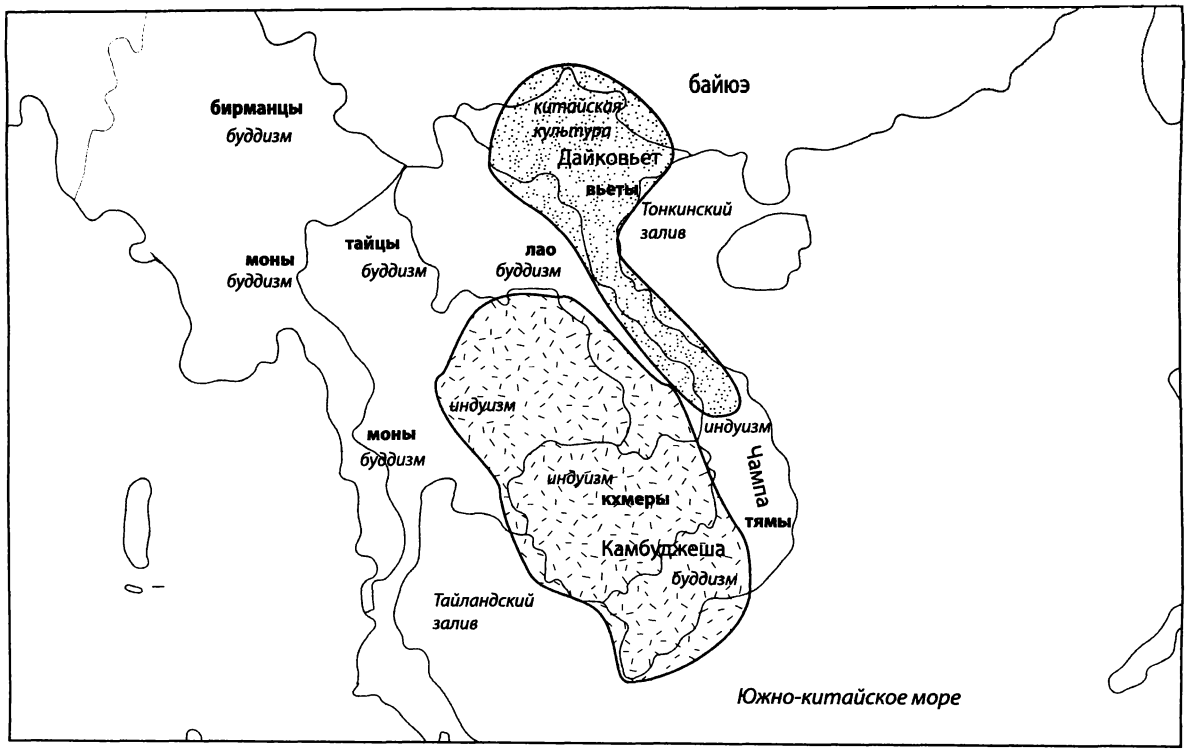
В противостоянии трех полюсов — вьетского (север), тямского (юго-восток) и кхмерского (юго-запад) и складывалось культурно-политическое пространство Древнего Вьетнама. При этом доминантным полюсом, в конце концов, в этой области стала *вьетнамская идентичность*, укорененная в глубинном пласте лаквьетов и их сакральной страны Ванланг.

Поздняя Ле: единство и двойственность

К началу XIII века власть династии Поздней Ле ослабла и перешла к побочной ветви, заложившей следующую династию — Чан.

В этот период Китай захватывают монголы Хубилай-хана, и устанавливается династия Юань. Монголы ставят перед собой задачу подчинить Индокитай и для начала захватывают Тямпу. Так как го-

[1] *Walker B.* Angkor Empire: A History of the Khmer of Cambodia. Calcutta: Signet Press, 1995.



Три полюса Древнего Вьетнама

сударство отчаянно сопротивляется, монголы предпочитают заключить с тямами мир и сосредоточить силы на покорении Дайвьета. Однако вторжение монгольской армии оборачивается поражением, и китайская армия, даже после захвата главных городов и центров вьетов, вынуждена отступить с огромными потерями. Вьетам удается отстоять независимость, которую они удерживают в течение всего правления династии Чан до 1407 года. В этот период продолжаются столкновения как с Тямпой, так и восточными племенами лаосцев, которые вытесняются вместе с тайцами монголами из Южного Китая и становятся все более активными и наступательными на восточных границах Дайвьета.

В 1407 году в Дайвьет вторгаются китайские войска династии Мин, установив на время в стране китайское владычество. Но уже в 1427 году вьеты под предводительством военачальника Ле Лоя (1384 или 1385 — 1433) изгоняют китайцев и снова добиваются свободы. В 1428 году Ле Лой провозглашает себя Императором и основывает новую династию — Позднюю Ле.

Ле Лой вошел в круг мифологических персонажей вьетнамской традиции, став важнейшей фигурой вьетнамского историала. Особым почитанием пользовался его меч Тхуантхьен, обладавший, по преданию, волшебными свойствами. Так, согласно одной легенде, благодаря мечу Ле Лой превратился в великана. Здесь следует вспомнить и о великанше Чьеу Тхи Чинь. Этот меч символизировал собой Небесный Мандат на создание грядущей Вьетнамской Империи. Также мифологические черты приписываются борцу с монгольским вторжением — генералу Чан Хынг Дао (1226 — 1300).

В эпоху династии Ле под влиянием даосизма и древней религии сложился уникальный вьетнамский религиозный комплекс Четырех бессмертных (Ты бат Ты)[1]. Каждый мифологический гештальт сопрягался с той или иной фигурой династии Поздней Ле.

Своего пика династия Ле достигает при внуке Ле Лоя Ле Тхань-тонге (1442 — 1497), правление которого считается «золотым веком» вьетнамской истории.

Ле Тхань-тонг проводит принципиальные реформы государственного управления, внедряя конфуцианскую систему в самых разных сферах — и в этике, и в политическом устройстве, и в экономике. Кодекс законов и установлений, принятый в период правления Ле Тхань-тонга, получил название «Хонгдык». Показательно, однако, что наряду с чисто конфуцианскими принципами в этом кодексе

[1] К Четырем бессмертным относятся: мальчик-великан Тхань Зёнг (Thánh Gióng), горный бог Шон Тинь (Sơn Tinh), болотный мальчик Тю Донг Ты (Chử Đồng Tử), принцесса Льеу Хань (Liễu Hạnh).

мы видим чисто вьетнамские черты — в частности, в вопросах, касающихся положения женщин, их права на наследство, возможность выходить замуж без согласия родителей и т.д. Снова, как и в самых истоках вьетнамской цивилизации, мы видим следы устойчивого матриархата.

Ле Тхань-тонг оставил после себя не только политическое и правовое, но и поэтическое наследие. О поэтическом даре вьетнамского Императора можно составить представление по следующему стихотворению:

Восхваление деревни Тьэ
Ворон-солнце летит на закат —
туда, где вершины гор.
На землю Там-тьэ мы ступаем сейчас,
знаменитую с давних пор.
Бескрайняя водная гладь ясна,
спокойна голубизна.
Утесы громоздятся вверху,
«Круг Коричный» плывет в дозор.
Торги на берегу реки
нынче, как и всегда, бойки.
Разные лодки на берегу,
разные платья и разговор.
Вряд ли где-нибудь еще есть
такие виды и вещи, как здесь.
Меньше стали налог и аренда —
и процветание радует взор[1].

При Ле Тхань-тонге вьеты устанавливают контроль над Тямпой, которую включают в свои владения. Отныне эта территория становится провинцией Куангнам. В 1467 году вьеты захватывают столицу Тямпы Виджаю. Многие тямы в это время вынуждены бежать на Филиппины и в Индонезию. Только южные территории Тямпы сохранили определенную автономию, но при этом признали сюзеренитет вьетов.

Несколько позднее вьеты укрепляют свои позиции и на западе, совершив вторжение в государство Лансанг и захватив его столицу Луангпхабанг, заставив лаосцев выплачивать дань.

Таким образом, при Ле Тхань-тонге территория государства Дайвьет достигла приблизительно тех же границ, что и в настоящее вре-

[1] Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Художественная литература, 1977. С. 535.

мя Вьетнам, завершив интеграцию в свой горизонт довольно сильно отличающейся от китайско-вьетской индуистской (и буддистской) культуры тямов. Так, сами вьетнамцы вобрали многие индуистские и буддистские элементы в собственную цивилизацию, это стало еще одной стороной вьетнамской идентичности (наряду с принципиальным и основополагающим влиянием Китая).

После «золотого века» правления Ле Тхань-тонга начинается процесс постепенного упадка династии, что приводит в начале XVI века к глубокому кризису и установлению в 1527 году другой династии — Мак.

Сторонники Поздней Ле не признали новых правителей и подняли против них восстание, что заставило династию Маков искать поддержки у Китая и признать его сюзеренитет. Род аристократов Чинь, провозгласивший себя «продолжателями Поздней Ле», укрепился на юге Вьетнама, тогда как династия Маков контролировала север. Это противостояние длилось около полстолетия, пока в 1592 году южане не победили северян, снова восстановив единство страны под эгидой династии Поздняя Ле, хотя на практике власть была в руках рода Чинь.

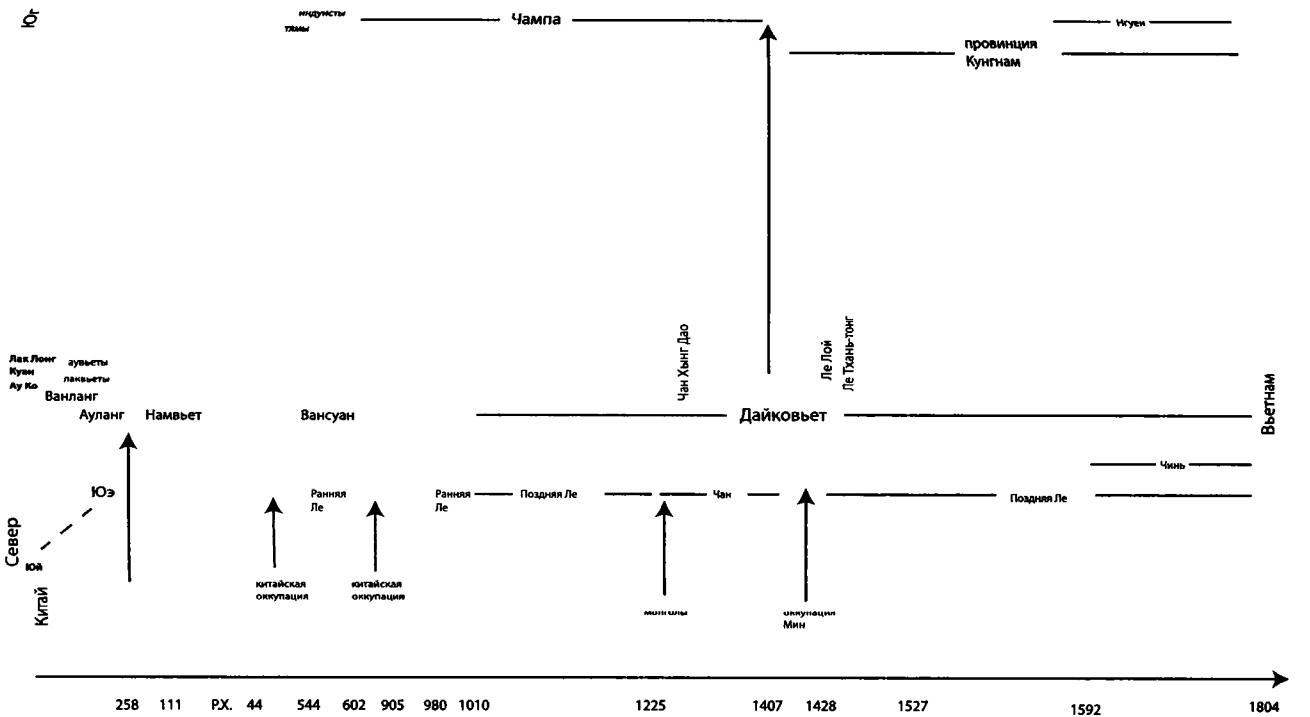
При формальном верховенстве двора Ле власть во Вьетнаме оказалась в руках двух родственных аристократических родов, свергших Маков — род Чиней контролировал север, а род Нгуенов — юг. Таким образом, снова территория Вьетнама — как при Дайвьете и Тямпе, а позднее при сторонниках Поздней Ле и сторонниках Маков — оказалась разделенной на север и юг, между которыми постоянно вспыхивали войны.

Нгуены, ставшие независимыми правителями Южного Вьетнама, продолжают вектор южной экспансии и в 1697 году аннексируют последние остатки государства Тямпа.

Такое двойственное положение дел, когда при номинальном сохранении династии Ле Вьетнамом независимо правили два аристократических рода, продолжалось в течение всего XVIII века.

Между правителями севера Чинами и правителями юга Нгуенами с самого начала наметилось определенное различие в отношении европейских колонизаторов, постепенно укреплявших свое присутствие в Индокитае. Так, с начала XVII века Нгуены активно взаимодействовали с португальцами, позволив им открыть на своей территории первую торговую факторию. От европейцев они первыми заимствовали огнестрельное оружие. Также они постоянно вмешивались в дела соседней Камбоджи, стараясь посадить своего кандидата на трон и захватить пограничные территории.

В 1771 году в Южном Вьетнаме на территории Нгуенов вспыхнуло восстание простолюдинов против правящей верхушки, получив-



Первая фаза вьетнамского историала

шее название восстания *тэйшонов*. Постепенно им удалось создать сильное ополчение, и Южный Вьетнам был ввергнут в гражданскую войну.

Воспользовавшись восстанием тэйшонов, правители севера Чини попытались установить единовластие во всем Вьетнаме и направили на юг свои армии. Так, во Вьетнаме сложились уже три самостоятельные военные силы — Чини, Нгуены и тэйшоны, каждая из которых представляла собой отдельную коалицию со своими интересами. При этом формально все еще признавали номинальное владычество правителей династии Поздней Ле. В противостоянии разные стороны время от времени попеременно добивались успехов. К 1776 году усилились тэйшоны, свергшие Нгуенов и создавшие свое государство династии Тэйшон. Утвердившись на юге, тэйшоны предприняли бросок на север, и в 1786 году разгромили Чиней и стали на короткое время единовластными правителями Вьетнама. Однако последний Император Ле Хьен-тонг (1717 — 1786) в очередной раз попросил поддержки у Китая, пообещав признать сюзеренитет Маньчжурской династии, и китайская армия на первых порах отвоевала Северный Вьетнам, заставив тэйшонов отступить. Тогда предводитель тэйшонов Нгуен Хюэ (1752 — 1792) провозгласил в 1788 году себя Императором и основателем новой династии. Ему удалось собрать под своим началом сильную армию и нанести китайцам сокрушительное поражение, после которого те вынуждены были отступить из страны. Однако, освободив Вьетнам, Нгуен Хюэ предпочел уладить отношения с Китаем миром, признав формально его сюзеренитет, что на практике никак не ограничило суверенность его правления.

Династия Нгуе и европеизация Вьетнама

Следующий этап вьетнамского историала связан напрямую с европейской колонизацией и модернизацией Вьетнама. В скором времени тэйшоны, ставшие на некоторый период времени правителями всего Вьетнама, столкнулись с новым вызовом: в страну вторглись сторонники Нгуен Фук Аня (1762 — 1820), последнего представителя рода Нгуенов, которого тэйшоны не успели уничтожить в ходе резни, устроенной ими после захвата Южного Вьетнама. В своей стратегии Нгуен Фук Ань сделал ставку на французских миссионеров и пригласил в страну французский военный контингент, признав формально зависимость от Франции. После этого он начал процесс борьбы с тэйшонами, и к 1802 году освободил от их власти весь Вьетнам, изгнав последнего тэйшонского Императора и основав новую

династию — Нгуенов. Сам он в качестве Императора и основателя новой династии с 1806 года стал называться Нгуен Тхе-то.

Объединив северные и южные территории под своей властью, Нгуен Тхе-то основал новую столицу — Хюэ и дал стране новое имя: отныне Дайвьет стал называться Вьетнамом. В своей политике Нгуен Тхе-то провозглашает Вьетнам самостоятельной Империей наряду с Китаем и сочетает модернизаторские реформы в европейском ключе (более активные на юге) с укреплением традиционных структур вьетнамского общества (что преобладает на севере). Так во Вьетнаме при последней династии Нгуенов складываются две партии — прогрессистов (или реалистов) и традиционалистов. Традиционалисты с недоверием относятся к французам, при поддержке которых Нгуен Тхе-то сумел захватить власть, и противодействуют распространению католичества. Реалисты, напротив, всячески копируют европейские стандарты и поощряют вестернизацию.

В эпоху правления наследника Нгуен Тхе-то Нгуен Тхань То (1791 — 1841) антикатолицизм еще более усиливается. Поздние вьетнамские Императоры также начинают все более дистанцироваться от европейцев, и, в частности, при четвертом представителе династии Нгуенов Нгуен Зык-тонге (1829 — 1883) Вьетнам закрывает свои порты для европейцев.

Это становится предлогом для колониального вторжения Франции. В ходе двух Франко-вьетнамских войн (1858 — 1862 и 1883 — 1884) контроль над Южным и Центральным Вьетнамом переходит в руки французов, которые создают на основе этих земель, а также территорий Лаоса и Камбоджи колонию — Французский Индокитай. Северные земли Вьетнама оказываются в подчинении Китая. С 1884 года Вьетнам становится полноценной французской колонией, а Нгуен Зык-тонг — последним Императором, правившим независимым Вьетнамом, хотя сама династия продолжается вплоть до 1945 года.

Три идеологии

В период французского колониального господства во Вьетнаме происходит европеизация и модернизация традиционного общества, распространяются французский язык и христианство.

Параллельно этому складывается особая версия *вьетнамского национализма*, которая с опорой на европейскую философию развивает идею необходимости деколонизации и восстановления суверенитета Вьетнама. Среди вьетнамских националистов возникают как

традиционалистские, так и модернистские версии, призывающие либо к восстановлению полновластия вьетнамских Императоров, либо к построению национальной республики.

Одним из самых ярких теоретиков национального освобождения становится Фан Бой Тяу (1867 — 1940). На первом этапе он формулирует теорию восстановления суверенитета Нгуенов, а позднее — под влиянием китайских националистов — переходит на республиканские позиции. Фан Бой Тяу считает допустимой вооруженную борьбу с французами, за что подвергается преследованиям и тюремному заключению со стороны колониальных властей. С философской точки зрения, его идеи следуют в русле европейской философии Просвещения, на которой он основывает императив национальной борьбы за деколонизацию.

Убежденным республиканцем является другой философ-националист Фан Тяу Чинь (1872 — 1926), который в отличие от Фан Бой Тяу призывает к свержению номинальной монархии и построению независимого Вьетнама с опорой на либерально-демократические институты. Фан Тяу Чинь сотрудничает с левыми националистами, такими, как Нгуен Ай Куок (1890 — 1969), известный как Хо Ши Мин, основатель вьетнамской Коммунистической партии.

Так, в контексте противостояния французскому колониализму под прямым европейским влиянием складываются три вьетнамские версии классических политических идеологий Нового времени[1]:

- Фан Тяу Чинь представляет первую политическую теорию (либерализм и либеральную демократию),
- Хо Ши Мин — вторую политическую теорию (вьетнамский марксизм), а
- Фан Бой Тяу — третью политическую теорию (вьетнамскую модель правого национализма).

Все они действовали против французов совместно и находились под прямым влиянием китайских националистов.

Вьетнамский буддизм

Вьетнамское общество изначально с эпохи байюэ находилось под сильным китайским влиянием. Но больше всего на вьетнамское самосознание повлияли школы *китайского буддизма*, а также конфуцианство. На протяжении вьетнамской истории они попеременно оказывали решающее воздействие на формы выражения вьетнамского Логоса, чьи корни, как мы видели, уходили в более ар-

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

хаические пласты и проявлялись в различных культах, мифах и обычаях, связанных с древневьетской религией духов.

В отличие от большинства других народов Индокитая влияния Индии, а также Шри Ланки и Индонезии на вьетнамцев было незначительным и опосредованным (прежде всего через тямов и кхмеров). И напротив, китайская культура преобладала. Поэтому во Вьетнаме укоренились преимущественно китайский буддизм Махаяны и китайские философские школы. Учение Махаяны стало распространяться среди вьетов уже со II века, а в конце VI века индийским последователем китайского Чань-буддизма Винитаручи (? — 594) была основана первая собственно вьетнамская школа этого направления[1]. Она получила название Ти-Ни-Да-Лу-Чи, Tỳ Ni Đa Lưu Chi (так по-вьетнамски произносится «Винитаручи»). Позднее представитель этой школы монах Вань Хань (? — 1018) способствовал обращению в это течение правителей династии Ле. Таким образом, буддизм во Вьетнаме был изначально институционализирован в форме Чань — по-вьетнамски это звучит «Тхиен», Thiền. Если в самом Китае и в Японии Чань (и соответственно Дзэн) был лишь одним из нескольких направлений в буддизме, то во Вьетнаме, равно как и в Корее, именно это направление стало преобладающим и основным. Тхиен-буддизм представлял главенствующую линию вьетнамского буддизма, во многом предопределив буддистскую версию выражения вьетнамского Логоса.

Важно отметить, что во Вьетнам буддизм приходит именно в версии Тхиен, что не только заведомо ставит Махаяну и метафизику Татхагатагарбхи во главу угла, но и подчеркивает влияние даосизма и китайского Логоса на вьетнамскую традицию.

В конце VIII — начале IX века отдельную ветвь Тхиен основывает во Вьетнаме китайский монах У Яньтунь (759 — 826), ученик чаньского наставника Байчжан Хуайхая (749 — 814). Она получает название школы по вьетнамскому произношению имени основателя — Во Нгон Тхонг, Vô Ngôn Thông[2].

Третью школу создает в XI веке китайский буддист Цаотан (997 — ?), известный во Вьетнаме как Тхао Дыонг, совмещающий в своем учении Чань и буддизм Чистой Земли (Цзинту)[3]. Цаотан совмещал в своем учении китайскую традицию с тибетской. Ранее он проповедовал буддизм в Чампе, но, оказавшись во вьетнамском плену, стал наставником вьетнамского Императора Ли Тхань Тонга (1000 — 1054), который отрекся от престола и стал наставником школы Тхиен.

---

[1] *Nguyen Cuong Tu.* Zen in Medieval Vietnam: A Study of the Thiền Uyển Tập Anh. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

Кроме школы Тхиен, на вьетнамский буддизм оказывает влияние также тантризм (Ваджраяна, по-вьетнамски Mật tông) и школа Чистой Земли (Тинь До Тонг, Tịnh Độ Tông), распространяющиеся во Вьетнаме с X века.

С X века буддизм начинает играть центральную роль в политике Вьетнама, так как укрепление государственности предполагает наличие централизованной религии. Школа Тхиен становится именно этой религиозно-идеологической основой. Особое внимание уделял буддизму основатель династии Поздняя Ле Ли Тхай-то (974 – 1028).

Хотя большинство течений Тхиен-буддизма были основаны китайцами, одна из школ, основанная в XIII веке, имела в качестве первого патриарха вьетнамца Чук Лама. Его первым учеником стал вьетнамский царь династии Чанов Чан Тхай Тонг (1217 – 1277), который был готов отказаться от престола во имя монашества и достижения просветления, но наставник Чук Лам уговорил его оставаться на троне, чтобы выполнять небесную волю и служить народу и справедливости. Чан Тхай Тонг, обратившись в Тхиен-буддизм, поддерживал также даосизм и конфуцианство, следуя китайскому принципу «трех религий». Император Чан Тхай Тонг оставил после себя поэтические произведения, считающиеся вершиной вьетнамской классической поэзии. Для Чан Тхай Тонга идеал монашеской аскезы является высшим антропологическим горизонтом. Это ясно видно в строках его стихотворения, посвященного отшельнику Дык Шону из обители Тхай-Фуанг.

Ветр ударяет в дверь, а на двор
Месяц сияние льет.
Сердце и мир подлунный равно
Холодны, чисты, как лед.
Здесь отрада заветная есть,
Скрытая ото всех:
С горным отшельником слиться душой,
Бодрствуя ночь напролет[1].

После того как Чан Тхай Тонг отразил вторжение монголов, он все же удалился от власти, передав трон сыну Чан Тхань Тонгу (1240 – 1290), такому же убежденному стороннику Тхиен-буддизма, как и он сам[2]. Таким образом, он, выполнив свой долг перед государством и народом, смог предаться созерцаниям в горной обители, о чем всегда мечтал.

[1] Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. С. 505.

[2] *Tambiah S.J.* World Conqueror and World Renouncer. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Эту же традицию венценосных монахов продолжил и внук Чан Тхай Тонга Чан Нян Тонг (1258—1308). Его наставником был патриарх школы Чук Лама — наставник Туэ Чунг Тхыонг-Ши (1230—1291), который до принятия монашеских обетов был выдающимся вьетнамским генералом.

Однако отношения вьетнамских правителей и Тхиен-буддизма не всегда были такими тесными и взаимодополняющими, как в эпоху правления династии Чан. Так, во время правления Хо Куи Ли (1335—1407), основателя династии Хо, буддизм теряет поддержку при дворе, а реформы Хо Куи Ли ставят во главу угла конфуцианство (на сей раз в оппозиции буддизму, а не в союзе с ним). Хо Куи Ли полностью копирует конфуцианскую систему, отодвигая буддизм на периферию общества.

С конца XIV века школу Тхиен начинают теснить другие течения в буддизме — Ваджраяна и школа Чистой Земли. В целом же позиции буддизма восстанавливаются в эпоху противостояния кланов Чиней на севере и Нгуенов на юге. И те и другие ищут в буддизме опоры для своей государственности и поощряют распространение этой религии, укрепление сангхи и основание новых монастырей. В конце XVII века при Чинях на севере Вьетнама восстанавливает свои позиции школа Чук Лама. Это связано с проповеднической деятельностью выдающегося наставника Тхиен-буддизма Хыонг Хая (1627—1715).

Самой последней из пяти буддистских школ Вьетнама была школа Ламте, представляющая собой направление китайской школы Линьцзи (японская Риндзай). Она также относилась к Тхьен-буддизму. Она был основана китайским монахом Юаньшао (?—1712), Нгуен Тхиеу по-вьетнамски, в середине XVII века. В этот период в школе Линьцзи помимо изначальных теорий Чань получили широкое распространения идеи других школ — Цзинту, Тяньтай и Хуаянь, став важной концептуальной частью учения Ламте.

Во время восстания тэйшонов буддисты подвергаются гонениям.

В Новое время во Вьетнаме буддизм снова утрачивает свои позиции. В период оккупации Южного Вьетнама французами буддисты оказываются в оппозиции коллаборационистскому режиму Нго Динь Зьема (1901—1963), который в целях более тесного сотрудничества с французами принял католицизм. В советский период буддизм оказывается на периферии, но по мере отхода от жесткой коммунистической догматики рост и влияние вьетнамского буддизма постепенно начинают возрастать. В настоящее время во Вьетнаме наиболее распространенной версией буддизма является школа Чистой Земли, Тинь До Тонг, на учении которой основывается современная вьетнамская сангха. Однако в исторической перспективе и в каче-

стве ноологической доминанты наиболее значимой остается школа Тхиен, отражающая буддистский аспект вьетнамского Логоса.

Лен донг как фундамент

Исторически во Вьетнаме были распространены конфуцианство, даосизм и буддизм (Махаяна), а также среди тямов — индуизм шиваитского толка. Однако эти религиозные системы с развитой метафизикой и огромным философским наследием накладывались на более древние чисто вьетские традиции и культы, в центре которых стояло почитание духов предков и сохранившаяся фрагментарно религия Великой Матери (Дао Мау). Великая Мать почиталась под разными именами (Тьен И А На, Ба Чуа Ху и т. д.) и фигурировала в различных мифологических и исторических контекстах. Основными ритуалами, связанными с ее культом, были обряды вхождения в медиумический контакт с духом Великой Матери или с другими сущностями хтонического круга — включая души мертвых. Этот обряд совершался как женщинами, так и мужчинами в особых храмах и назывался *лен донг* (Lên đồng)[1]. Однако даже если в общение с духами вступали мужчины, женщины-жрицы в любом случае играли в обряде важную роль посредниц в связях с потусторонним. В отдельных случаях обряды были довольно сложными и включали танцы, песни и костюмированные сцены, создающие атмосферу, благоприятную для таких контактов.

В названии лен донг слово «донг» (đồng) имеет общее происхождение с аналогичными понятиями в других мон-кхмерских языках. В австронезийском праязыке оно означало «танец одержимого духами». В языке народа мон «донг» — это название шамана.

Этот древний мон-кхмерский пласт поклонения Великой Матери Дао Мау через экстатическую одержимость является самой глубокой основой вьетнамской традиции, на которую позднее накладывались более развитые религиозные системы — буддизма, конфуцианства, даосизма и даже христианства. У тямов сходный обряд получил тантрическую шиваистскую интерпретацию, а Великая Мать была отождествлена с богиней По Нагар (дословно «Госпожа Царства»), считавшейся прародительницей тямов. Вместе с тем ее черты близки к индийской Дурге, темной Шакти Шивы, особенно популярной в Южной Индии. Но именно *южно*-индийские царства стояли у истоков индокитайских царств и городов-государств.

[1] *Karen Fjelstad, Thị Hiền Nguyễn.* Possessed by the spirits: mediumship in contemporary Vietnamese. N. Y.: Cornell Southeast Asia Publications, 2006.

Реформаторские движения в контексте вьетнамской религии также основывались на этом архаическом слое. Так, в 1926 году в ходе обрядов, полностью сходных с лен донг, префект острова Фукуок Нго Ван Тьеу (1878—1932) получил откровение божества Каодай[1], представшего перед ним в виде *глаза* и заповедовавшего основать новую религию. Эта религия получила название *Каодай* и довольно быстро распространилась среди вьетнамцев. В ней были заметны элементы буддизма и отчасти переосмысленного на вьетнамский манер католицизма. Но главной практикой был опыт *прямого общения с духами*. Сторонники этого культа выступали против французской колонизации и стали одной из сил вьетнамского национализма. Показательно, что адепты новой религии, основанной на архаических пластах культа Великой Матери, имели свои вооруженные формирования, которые играли заметную роль в борьбе с французами. В период недолговременной японской оккупации Вьетнама боевые отряды сторонников Каодай сотрудничали с японской властью[2].

Еще одной оригинальной вьетнамской религией стало течение *хоа-хао*, сложившееся на основании китайского тайного общества Тхьен дя хой (китайское天地會—дословно «Общество Неба и Земли»), ставившего своей изначальной целью свержение династии Цин и установление династии Мин и основанного группой буддистских монахов монастыря Шаолинь. Секту хоа-хао основал буддистский отшельник Хюинь Фу Шо (1920—1947), который, так же как и Нго Ван Тьеу, получил откровение от духов в ходе обряда лен донг и воспринял от них завет обновления буддистской традиции. Новый культ довольно быстро стал популярен среди вьетнамцев, и Хюинь Фу Шо превратил свое течение в военизированную организацию с националистической идеологией, призывая бороться с французами и организовывать власть на основе крестьянских общин, простой сельской жизни и справедливости. Позднее Хюинь Фу Шо был схвачен и казнен вьетнамскими коммунистами, идти на компромисс с которыми он также не пожелал.

В любом случае лен донг следует рассматривать как основание вьетнамского горизонта, как формулу вьетнамского Dasein'a, на котором возводятся остальные уровни религиозных и философских систем, принимаемых вьетнамцами на разных этапах вьетнамской истории.

С ноологической точки зрения, структура обряда лен донг свидетельствует о глубинных связях с Логосом Кибелы, в целом прео-

[1] *Hoskins J.A.* The Divine Eye and the Diaspora: Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism, Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.

[2] *Blagov S.* Caodaism: Vietnamese Traditionalism and Its Leap Into Modernity. N. Y.: Nova Science Publishers, 2012.

бладавшего у народов Индокитая, предки которых составляли основу культурных горизонтов Южного Китая. При этом у вьетнамцев структуры этих древних экстатических матриархальных культов сохранились в своих древних формах, которые легко выявить под более поздними уровнями индийского буддизма или китайской традиции. В самом горизонте Индокитая под пластом индийского и китайского влияния мы ясно различаем архаический мон-кхмерский и малайский субстрат, который в случае вьетнамцев (вьетов и тямов) ясно проявляется в культе Дао Мау и принципиально связанных с ним практиках одержимости духами, имеющих много общих черт с палеозиатскими версиями матриархального шаманизма[1].

Два Вьетнама

С 1887 года французы основали в Индокитае масштабную колонию, куда входили

- три провинции на территории Вьетнама — Тонкин на севере с древней столицей Ханой, Аннам на территории Тямпы и Кохинхина на самом юге,
- Лаос и
- Камбоджа.

Все пять областей находились в прямом управлении французской администрации и назывались «Индокитайским Союзом». Французское колониальное образование на западе граничило с государством Сиам (современный Таиланд), которое сохраняло независимость, но постепенно уступало натиску французов отдельные территории Камбоджи и Лаоса.

Однако уже с конца XIX века повсюду стали набирать силу антиколониальные движения, постепенно приобретающие вид политических партий. Так как в Китае, на который традиционно ориентировались вьетнамцы, в это же время развертывались аналогичные процессы, китайские образцы Гоминьдана и китайской Компартии были воспроизведены вьетнамцами. Так, была создана Национальная партия Вьетнама, основанная Нгуен Тхай Хоком (1902—1930) и Коммунистическая партия Индокитая, которую возгласил Хо Ши Мин, учившийся в Париже и ставший там активным приверженцем французской Компартии. В феврале 1929 года Нгуен Тхай Хок поднимает Йенбайское восстание против французов, но его удается подавить, а самого Нгуен Тхай Хока и других вождей Национальной

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

партии казнят. С этого момента инициатива в антифранцузской борьбе постепенно переходит к коммунистам.

После оккупации Франции немецкими войсками, бывшими союзниками японцев во Второй мировой войне, и создания правительства Виши во французских территориях Индокитая укрепляется японское военное присутствие. Территории Вьетнама (Аннам) входят в состав этой Империи, наряду с Камбоджей, Лаосом и Бирмой, а Таиланд выступает союзником Японии. Тем самым весь Индокитай, наряду с Индонезией, Малайзией, Филиппинами и северной частью Новой Гвинеи, а также архипелаги островов Полинезии оказываются в контуре японской геополитической зоны контроля.

К концу Второй мировой войны, когда перевес был окончательно на стороне антигитлеровской коалиции, японцы разоружили французский гарнизон и заявили о создании трех государств — Вьетнамской Империи (составленной из трех провинций — Тонкин, Аннам и Кохинхина), Лаоса и Кампучии (Камбоджи).

19 августа 1945 года вьетнамские националисты и коммунисты из созданной Хо Ши Мином военно-политической организации «Вьетминь», захватили власть, сместили последнего Императора династии Нгуенов Бао-дай-де (1913 — 1997) и провозгласили создание Демократической Республики Вьетнам. Французы, снова укрепившие свои позиции в регионе после ухода японцев, настаивали на контроле над самой южной провинцией Кохинхина. Им также удалось снова взять власть в Камбодже, хотя король Кампучии Нородом Сианук (1922 — 2012) встал на сторону сторонников независимости и отправился в изгнание в Таиланд, поставив французам условие — признание независимости своей страны, что и произошло в 1953 году.

В 1946 году между Вьетминем, требовавшим полной независимости Вьетнама от французов, и Францией вспыхнула Индокитайская война, длившаяся вплоть до 1954 года. Как и в случае Кореи, этот конфликт имел ярко выраженный геополитический характер. За вьетнамскими коммунистами стояли континентальные силы (Land Power), представленные СССР и Китаем, а французы представляли собой капиталистический Запад и цивилизацию Моря (Sea Power)[1]. В такой ситуации вполне логично, что французы, стремившиеся сохранить свою колонию, опирались на поддержку США, страны, которая после окончания Второй мировой войны стала главным оплотом атлантизма.

Индокитайская война заканчивается разделением Вьетнама на два государства (что снова напоминает послевоенную ситуацию на Корейском полуострове): на севере со столицей в Ханое устанавливается

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

национал-коммунистический режим Вьетминя, а на юге со столицей в Сайгоне — подконтрольное французам государство Вьетнам. Вьетнам был разделен по 17-й параллели, к северу от которой находился коммунистический (ориентированный континентально) Вьетнам, а к югу — капиталистический Вьетнам, ориентированный талассократически.

Следует обратить внимание на то, что деление Вьетнама на север и юг было своеобразной константой вьетнамской истории. И точно так же как и в случае с Кореей, основными носителями чистой вьетнамской идентичности были жители севера, считавшие себя прямыми наследниками лаквьетов, основателей древнейшей вьетнамской государственности и детей Великой Матери и морского дракона. Юг Вьетнама (Аннам и Кохинхина) также ранее представляли собой два относительно самостоятельных образования — государство Чампу (Аннам) и юго-восточную часть Камбоджи, где преобладало кхмерское население, вытесненное позднее вьетнамцами.

Вьетнамская война и унификация

По мере укрепления коммунистического режима на севере Вьетнама независимое от западных колонизаторов государство становилось все более привлекательным для вьетнамцев, живущих и на юге страны. Там постепенно сформировалось антифранцузское националистическое и коммунистическое подполье, которое получало поддержку и оружие с севера. Таким образом, были созданы предпосылки для начала партизанской войны, приобретавшей все больший размах начиная с 1957 года. Антифранцузское движение и протесты против диктатора Нго Динь Зьема (1901 — 1963) поддержали не только южно-вьетнамские коммунисты, но и представители религиозных кругов — прежде всего буддисты, а также сторонники течения хоа-хао и Каодай. Это показательно, поскольку речь шла не просто об усилении влиянии коммунистической идеологии в Южном Вьетнаме (вторая политическая теория[1], существенно переработанная, как и маоизм, с учетом локальных традиций), но и *об отвержении прозападного режима глубинным вьетнамским горизонтом*, уходящим корнями в гипохтонические пласты Великой Матери (Дао Мау). В структуре вьетнамского историала это соответствовало пробуждению архетипа Девы Воительницы (Чьеу Тхи Чинь или сестер Чынг Чак), восстающей против иностранной оккупации.

Так как ситуация в Сайгоне становится все более шаткой, в ситуацию вмешиваются США. Так, французская колонизация заменяет-

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

ся прямым вторжением главной атлантистской державы, авангарда цивилизации Моря, Sea Power[1]. В 1963 году Нго Динь Зьема смещает военная хунта, и Сайгон погружается в политический хаос, из которого выходит в 1965 году, когда к власти приходят прямые ставленники США — президент Нгуен Ван Тхьеу (1923 – 2001), бывший католиком, и премьер-министр маршал Нгуен Као Ки (1930 – 2011), интегрированный в колониальные структуры еще в эпоху французской доминации. С 1965 года США прямо втягиваются в войну с коммунистическим Вьетнамом и ориентированными на Хо Ши Мина коммунистическими и националистическими силами в Южном Вьетнаме. СССР и Китай поддерживают, со своей стороны, Ханой и антиамериканские силы на юге Вьетнама, но в прямую конфронтацию с американскими войсками не вступают. Снова с еще большей наглядностью мы видим, как развертывается геополитическое противостояние между цивилизацией Суши и цивилизацией Моря[2].

ВВС США наносят авиационные удары по Северному Вьетнаму и безжалостно расправляются с партизанами на юге.

Война длится до 1975 года, хотя американские войска к 1973 году покидают территорию Вьетнама, понеся колоссальные потери. Вьетнамская война вызывает в самих США бурю протестов леволиберальных и пацифистских движений и становится объектом атак американской контркультуры (в частности, течения хиппи)[3]. Тем не менее США по-прежнему поддерживают режим Нгуен Ван Тхьеу с воздуха, подвергая Вьетнам (а также приграничные территории Камбоджи и Лаоса) массированным бомбардировкам. С начала 1975 года северо-вьетнамская армия уже контролирует значительную часть южно-вьетнамских территорий, и в апреле в руках коммунистов оказывается Сайгон. Нгуен Ван Тхьеу подает в отставку, и Южный Вьетнам капитулирует.

В 1976 году происходит объединение территории Вьетнама под эгидой континентального коммунистического севера. Этот эпизод геополитического противостояния Суши и Моря завершается полной победой Суши.

Современный Вьетнам и новый поиск идентичности

В конце 70-х годов XX века усиливаются противоречия между двумя социалистическими государствами — Вьетнамом и Китаем.

---

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[2] Там же.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

Антикитайские чистки на юге страны, проведенные коммунистами после воссоединения Севера и Юга, приводят к этнической напряженности. В соседней Камбодже (Кампучии), которая традиционно была зоной особого интереса вьетнамцев (начиная с государства Чампы и князей Нгуенов), в 1975 году к власти пришел коммунистический лидер Салот Сар, известный как Пол Пот (1925 — 1998), лидер Красных кхмеров. Он отличался антивьетнамской ориентацией, что привело к вторжению Вьетнама в Кампучию в 1978 году и оккупации значительной части ее территорий. Пол Пота поддержал Китай, что привело к Китайско-вьетнамской войне 1979 года и вторжению китайцев во Вьетнам. СССР выступил на стороне Вьетнама, но ограничился осуждениями китайского вмешательства. Решающего перевеса в этой войне не достигла ни одна из сторон, а многократно превосходящая вьетнамцев армия Китая (как это много раз было в истории этой страны) оказалась в некоторых случаях более слабой, нежели отчаянно сражающиеся вьетнамские войска.

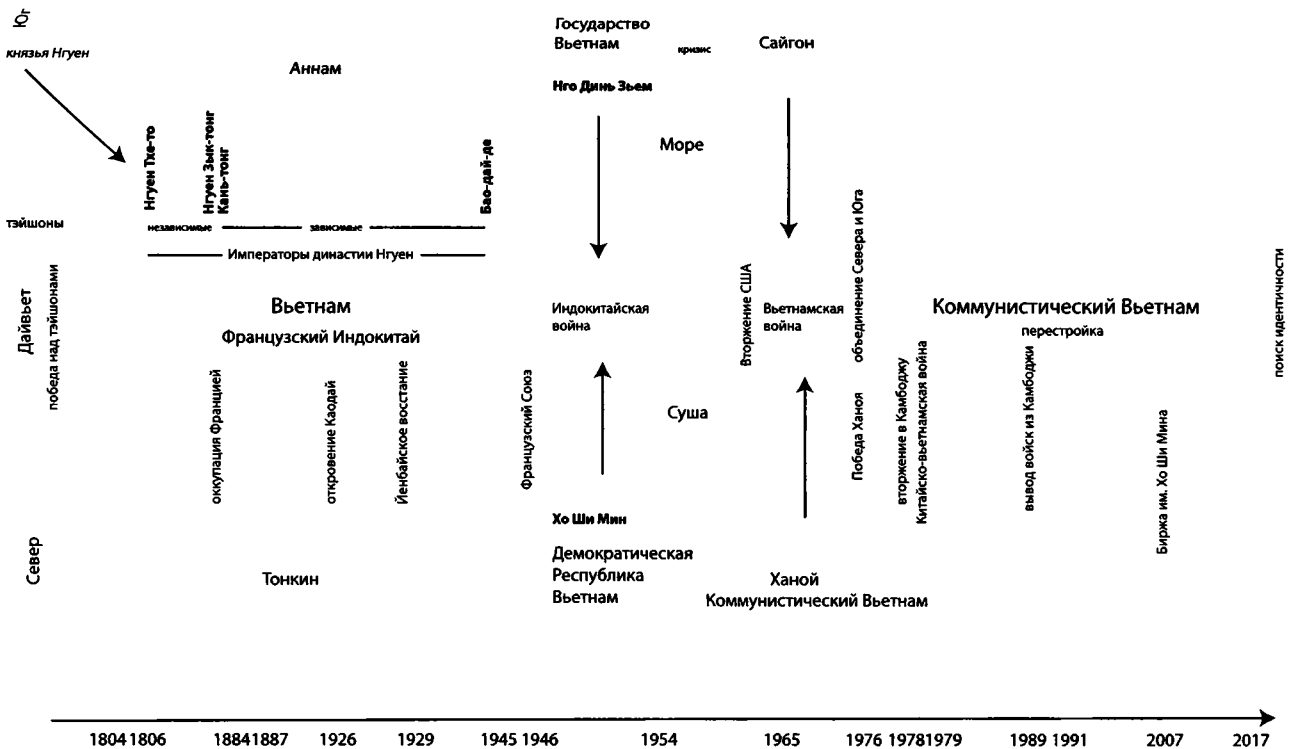
После того как в СССР началась перестройка, позиции социалистического лагеря стали резко ослабевать. Это коснулось и Вьетнама, который вслед за СССР начал в стране либеральные реформы. Жесткая диктатура коммунистической партии стала ослабевать. Произошло изменение политики и в отношении религиозных движений и сект, как традиционных (буддизм, конфуцианство), так и реформаторских и националистических, а также архаических — были снова разрешены ритуалы одержимости духами (лен донг), течения Каодай и хоа-хао. Однако в отличие от СССР полного отказа от коммунистической идеологии не произошло — как и в случае Китая, имплицитной идеологией стал вьетнамский национализм, сочетающий сохраненную власть Компартии с ростом экономических и отчасти политических и культурных свобод.

Во многом следуя за выводом советских войск из Афганистана, Ханой в 1989 году выводит войска из Камбоджи. В 1991 году Ханой восстанавливает дружеские отношения с Пекином. В 1995 году смягчаются отношения с бывшим военным и идеологическим противником — США.

В 2007 году во Вьетнаме открывается первая биржа, иронично названная по имени Хо Ши Мина, бывшего радикальным противником капитализма и всех его институтов (прежде всего биржи).

Таким образом, новой посткоммунистической идеологией Вьетнама становится вьетнамский археомодерн, во многом аналогичный китайскому[1]. В этой системе мы видим элементы всех трех политических идеологий:

[1] *Дугин А.Г.* Археомодерн.



Вторая фаза вьетнамского историала

- либерализма (биржи, свободный рынок),
- коммунизма (сохранения у власти Компартии Вьетнама) и
- национализма (общий знаменатель вьетнамской политики)[1].

Однако такой идеологический синкретизм является во многом данью новейшей истории Вьетнама и связан, как и вся история этой страны, с аналогичными процессами, развертывавшимися в Китае.

Рано или поздно вьетнамский Dasein потребует более адекватного выражения, что станет следующим этапом вьетнамского историала. При этом следует учитывать, что структура вьетнамского Dasein'а в отличие от Dasein'а китайского состоит в том, что вьетнамский горизонт явно находится под решающим влиянием Логоса Кибелы[2], тогда как китайский являет собой ярчайший и совершенный образец Логоса Диониса. Это не может не сказаться на тех семантических процессах, которые уже протекают подспудно во вьетнамском обществе и которые рано или поздно выйдут на поверхность и поставят вопрос об Ausdruck-стадии вьетнамского Логоса на новом историческом этапе. Можно предположить, что это событие (вьетнамский Ereignis в терминологии Хайдеггера) будет гомологично *общевьетнамскому обряду лен донг*, позволяющему вьетнамцам установить прямой и непосредственный контакт со своей собственной глубинной идентичностью — со своим вьетнамским Selbst, каким бы он ни был.

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

[2] Это замечание несколько релятизивируется фактом распространения и популярности во Вьетнаме Тхиен-буддизма, который, с ноологической точки зрения, относится, безусловно, к Логосу Диониса. Поэтому все связанное с линией Тхиен и прямым воздействием китайского горизонта на Вьетнам имеет иную ноологическую окраску, которую также необходимо учитывать.

Глава 3. Камбоджа

Этносоциология кхмеров: аквакультура

Территория современного государства Камбоджа с древнейших времен (VI—V тысячелетия до Р.Х.) была заселена народами австроазиатской семьи, к которой относится мон-кхмерская группа, представители которой — кхмеры — до сих пор составляют основное население Камбоджи. К этой семье относятся соседние вьеты (Вьетнам), а также две отдельные ветви — народ мунда, которых мы встречаем в некоторых штатах Индии, и никобарская ветвь (на этом языке говорит население Никобарских островов). Наиболее архаичный антропологический тип мон-кхмеров сохранился до нашего времени в лице аслийцев (семанги и сенои), живущих в труднодоступных районах Малайского полуострова, горных кхмеров (в некоторых классификациях их называют «горными монами»).

Камбоджийские кхмеры делятся на два фенотипа: у большинства равнинных кхмеров преобладают южно-монголоидные черты, близкие к малайцам, тогда как у горных кхмеров доминирует ведо-австролиодный тип, а кожа является намного более смуглой[1]. Горные кхмеры делятся на восточных и северных. К восточным относятся племена бахнарской, катуйской и пеарской групп; к северным — народы палаунг-ва, манг и кхмуйцы.

Моны представляют собой западный полюс мон-кхмерского горизонта и населяют западные области Индокитая. По своим культурным истокам моны очень близки кхмерам и составляют с ними общий горизонт. Однако первые государства монов создавались под влиянием буддистской культуры Шри Ланки, и индийская цивилизация доходила до монов в форме Хинаяны (Тхеравады). Это принципиально отличало монов от кхмеров (и тямов), у которых распространялся индуизм в классической версии брахманизма с преобладанием шиваизма, а также Махаяна и особенно Ваджраяна. Это привело к определенному дуализму — моны были носителями буддизма Хинаяны, а кхмеры преимущественно — брахманизма и буддизма Махаяны.

[1] *Guérin M.* Des montagnards aux minorités ethniques: quelle intégration nationale pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge? P.: L'Harmattan, 2003.

Кхмеры и моны (а также отличные от них тямы, относящиеся к австронезийской семье, куда входят, кроме них, малайцы, полинезийцы, а также по некоторым классификациям[1] тайцы) составляли древнейший горизонт Индокитая[2]. На их основе и создавались первые индуистские и буддистские государства, в которых собственно индусы составляли высшее сословие — брахманов, царей, военную аристократию, но основным населением были именно кхмеры и моны. Так как местное население не могло по индийским законам быть строго причислено к какой-то касте[3], а концентрации самих индусов было явно недостаточно, чтобы обратить кхмеров и монов в касту шудр или вообще поставить вне кастовой системы (как это отчасти произошло в самой Индии), в Индокитае, как впрочем и в пространстве Великой Индии в целом (включая островные цивилизации Индийского и Тихого океанов, где доминировал индуистский культурный тип), вопрос о кастах не стоял так строго, как собственно в Индии. Там же, где распространялся буддизм, там касты вообще отсутствовали, поскольку эта религия касты отрицает.

Таким образом, теоретически для кхмеров и монов доступ в высшие слои общества был открыт, хотя индусы — по крайней мере до определенного времени — в высших слоях преобладали. Это сохранилось вплоть до настоящего времени, так как в Индокитае (за исключением лишь вьетнамцев, на которых в большей степени повлияла китайская цивилизация) цари правящих династий, как правило, носят индийские имена и титулы, а индийская культура сохраняется в качестве доминанты. Моны и кхмеры, равно, впрочем, как и тайцы, лаосцы, бирманцы и тямы, мыслят себя в определенной мере «индусами», частью индуистско-буддистской цивилизации, хотя и сохраняют свой архаический Dasein в неприкосновенности, что проявляется в народной культуре, мифологии и психологии.

Традиционно кхмеры занимались мотыжным земледелием и разведением мелкого домашнего скота. Преимущественной экономической практикой была культивация риса, что связано с традиционной для всей этой области аквакультурой — выращивание злаков с помощью искусственного затопления полей. Это сближает их этносоциологически с населением Южного Китая, обобщенно называемого в китайских хрониках — «народами мяо». Собственно практически вся территория Индокитая (Вьетнам, Лаос, Таиланд, Мьянма и т.д.) населена народами именно этого типа, являясь есте-

[1] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.

[2] *Edmonds I.G.* The Khmers of Cambodia: The story of a mysterious people. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

ственным продолжением южно-китайского культурного горизонта. При этом в самом Китае этот горизонт постепенно был ассимилирован ханьцами и интегрирован в ханьскую культуру, тогда как в Индокитае он сохранился в неизменном первозданном состоянии. Более того, теснимые ханьцами народы «мяо», к которым условно можно отнести и кхмеров, постепенно смещались к югу, что только усиливало мон-кхмерскую идентичность индокитайского культурного пространства и повышало концентрацию его носителей на территории Индокитая. В этом смысле кхмеры представляют собой изначальное население континентальной части Юго-Восточной Азии, куда включаются и Южный Китай, и Индокитай.

Вместе с тем на кхмеров, как и на большинство народов Индокитая, огромное влияние оказывала индийская культура. Сам Индокитай был интегральной частью Великой Индии, куда, кроме собственно Индийского субконтинента и прилегающих к нему с севера областей Евразии, входило пространство Малайзии, Индонезии и различных островов и архипелагов Индийского океана. С другой стороны, с севера проистекало влияние китайской культуры, что также оказывало серьезное воздействие на Индокитай. Индийское же влияние было связано прежде всего с береговой зоной, где индусы основывали портовые города-государства. Поэтому индийское влияние распространялось в Индокитае со стороны моря, а китайское — со стороны суши, и прежде всего с севера.

Так как кхмеры населяли преимущественно южные области Индокитая, то именно индийское влияние было преобладающим.

Первые государства: Бапном и Ченла

Первым государством кхмеров было Бапном (по-кхмерски) или Фунань (扶南 — по-китайски)[1]. Оно было создано индийскими колонистами в I веке по Р.Х. и существовало вплоть до VI века. Его столицей был город Вадхьяпура. Бапном занимал огромную территорию на юге Индокитая, соседствуя на востоке с другим индуистским государством Чампа, которое, как мы видели, позднее стало частью Вьетнама. Вьетнам позднее захватил и те земли, откуда берет свое начало государство Камбоджа.

Государство Бапном изначально создавалось в устье Меконга и включало территории до озера Тонлесап, куда индийские поселенцы дошли по реке. Постепенно его территория расширялась к западу — на земли Малайского полуострова, вплоть до Малаккского про-

[1] *Vickery M.T.* Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7–8th Centuries. Tokyo: The Toyo Bunko, 1998.

лива. На основе индийских технологий был построен морской флот, в результате контакты с островными государствами Великой Индии (прежде всего с Индонезией) стали интенсивными и частыми.

В государство Бапном из Индии был завезен индуизм в его вишнуистской версии (это отличало культуру индуизированных кхмеров от также индуизированных тямов Чампы, у которых преобладал шиваизм). Однако шиваизм был также распространен. Параллельно распространялся буддизм в его форме Хинаяна (Тхеравада), который со временем стал преобладать. При этом сохранялись и школы Махаяны. Но все эти религиозные индийские влияния накладывались на более древнюю мон-кхмерскую религию, в основе которой было почитание духов и шаманские обряды.

В индийских текстах встречается термин «Суварнабхуми» (Suvarṇabhūmi — дословно «Страна Золота»), обозначающий страну, лежащую за пределами континентальной Индии. С ней связаны многочисленные предания и легенды. Достоверная локализация этой территории невозможна, но у многих авторов, в том числе и европейских, мы встречаем термины — Aurea Regio (Золотое Царство), Aurea Chersonesus или Insula Aurea (Золотой Остров), страна Хрисэ (Χρυσή — дословно «Золото») вплоть до библейской страны Офир, откуда привозили золото для украшения Храма Соломонова, — обозначающие страну, лежащую в самой отдаленной точке Востока, откуда поднимается солнце. Одна из распространенных идентификаций этой страны — Бапном[1].

В официальной хронике Китая VII века по Р.Х., «Книге Лян», основание Фунаня (Бапном) описывается в форме мифа. Для самих кхмеров Камбоджи этот миф имеет значение отправной точки собственного историала. Кхмерское предание рассказывает о юноше Прах Тхоне, который однажды по дереву, спускавшемуся по ночам в подземный мир, проник в царство змей. Там он нашел дворец царя нагов и встретил в нем прекрасную женщину-змею, которую полюбил. Он увез ее на поверхность земли. От этой первочеты родились все народы — в частности, кхмеры.

«Книга Лян» дает несколько иную версию. В ней рассказывается, что герой Хун-Тьен (混塡), некогда живший в неидентифицируемом государстве Юга (Джиао)[2], получил от духа приказание взять волшебный лук и отправиться в плавание к неизвестной стране. Когда

[1] *Speyer J.S.* The Jatakamala or Garland of Birth-Stories of Aryasura. Sacred Books of the Buddhists. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

[2] Некоторые историки предполагают, что речь идет об Индонезии или о Малайском полуострове. См.: *Vella W.F.* (ed.). The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

он подплыл к берегу, королева страны Лиуйэ (柳葉) напала на корабль с целью завладеть его содержимым. Хун-Тьен поразил стрелой из волшебного лука корабль нападающих, и тогда королева Лиуйэ предложила ему стать его женой. Хун-Тьен подарил ей одежду, сделанную из куска ткани, поскольку ранее у нее, как и у других жителей этой страны, ее не было. Эта история напоминает индийское предание о брахмане Каундиная, который взял в жены подводную женщину-змею (принцессу нагов) по имени Сома. Санскритская версия этой истории была изложена в надписи храма соседнего с Бапномом государства Чампа в VII веке по Р. Х. Кроме того, то же предание мы встречаем в других частях Великой Индии. Особенно оно было популярно у тамилов. В любом случае этот фундационный миф чрезвычайно показателен: мужской осью патриархальной культуры выступает приехавший в устье Меконга герой или брахман, скорее всего, носитель индуизма, а местное — доиндийское — население представлено матриархальной фигурой обнаженной королевы Лиуйэ, которая в другой версии отождествляется с принцессой нагов, подводных змей, что подчеркивает хтонический и гипохтонический пласт архаической доиндийской культуры мон-кхмеров, прямых предков населения современной Камбоджи и других государств Индокитая (прежде всего Вьетнама, которому в настоящее время и принадлежит наиболее древняя часть государства Бапном — устье Меконга).

У самих кхмеров этот рассказ в целом соответствует китайскому и индийскому сценарию. Там главный герой Преах Таонг прибывает на остров змей, где правили царь нагов и его дочь принцесса нагов — Неанг Неак. Эта страна получает название «Кампучеа Тидпей» (от санскритского «Kambujādhipati» — дословно «Господин Камбоджи»).

«Книга Лян» рассказывает о правителях Фунаня, которые были индуистами и распространяли индуизм как в Индокитае, так на островах Индонезии.

Своего апогея Бапном достигает при царе Фан Шиман в III веке по Р.Х., когда государство становится могущественной морской державой, центром региональной торговли с процветающими городами, полными храмов и сильной армией. Позднее, однако, главные центры торговли перемещаются на Суматру (талассократическая Империя Шривиджая) и в Китай, что ведет к некоторому ослаблению Бапнома.

В VI веке государство Бапном завоевывает другое индуистское образование, ранее находившееся на востоке в вассальном подчинении Бапнома — Ченла. Возможно, оно находилось под влиянием соседней Чампы. Столицей Ченлы изначально был город Ват-Пху (се-

годня он находится на территории Южного Лаоса). Этот город был одним из важнейших святилищ Шивы во всем Индокитае.

Ченлой, так же как и Бапномом и Чампой, правят индуистские правители, учредившие культ сакральных царей (дэвараджа). Одним из первых правителей Ченлы упомянут Бхававармaн I. Миф об истоке Ченлы возводит генеалогию ее правителей к отшельнику Камбу Сваямбхуве, которому Шива послал в невесты небесную деву Мера, откуда пошла правящая династия царей Ченла. Упоминание Шивы показательно с точки зрения влияния Чампы, где шиваизм преобладал. В VI веке цари Ченлы Бхававармaн и Читрасена атаковали Бапном и захватили его, став правителями огромного государства.

Кхмеры, повествуя о начале своей государственности, обычно не делают различия между Бапномом и Ченлой, рассказывая о «царе царей» (махараджадхирадже) Деваника, коронованном на священной горе Пху Као. Пришедшая вместе с царем Деваника свита (очевидно, индусы) стала аристократией кхмеров.

В начале VIII века государство Ченла делится на две полвоины: на юге возникает Водная Ченла (陸真臘), на севере — Сухопутная Ченла (水真臘). Позднее, в эпоху индонезийской династии Сайлендра, Водная Ченла оказывается под властью Явы, которая с моря покоряет прибрежные территории. Сухопутная Ченла сохраняет независимость.

Именно правитель Сухопутной Ченлы Джаявармaн II (ок. 770—835) в 802 году по Р.Х. на священной горе Пном Кулен провозглашает новое государство — Кхмерскую Империю (Камбуджадеша), а самого себя — чакравартином, «вселенским правителем».

Кхмерская Империя

Джаявармaн II вначале утверждает свою власть над местными правителями Камбоджи, консолидируя под своей властью многочисленные кхмерские племена[1]. Согласно ряду источников, Джаявармaн II какое-то время жил в Индонезии на Яве, откуда привез в Камбоджу идею священной монархии и многие индуистские обряды, сопряженные с метафизикой Империи. Эта тема в самой Индии не была в центре внимания, но в Великой Индии, напротив, стала одной из главнейших — с опорой на теорию «вселенского правителя» (чакравартина) индийцы строили свои колониальные государства и Империи на архипелагах Индийского океана и в Индокитае. На Джаявармана II, вероятно, также оказала большое влияние Чампа, так как в построенных по его приказу древних памятниках преобладают именно шиваистские мотивы.

[1] *Walker B.* Angkor Empire: A History of the Khmer of Cambodia.

Однако, вернувшись с Явы, Джаяварман II провозглашает независимость Камбоджи от власти династии Сайлендры. Он закладывает новую столицу Харихаралая в честь индуистского божества высшей власти Харихара, сочетающее в себе одновременно Вишну и Шиву. В будущем рядом с этим городом возникнет другой город — Ангкор, которому суждено будет стать столицей могущественной Кхмерской Империи, в определенные моменты объединявшей почти всю территорию Индокитая.

После смерти Джаявармана II его потомки продолжают увеличивать территорию своей державы, присоединяя к ней все новые земли. В эпоху расцвета Камбуджадеши в ее состав входят территории не только современной Камбоджи, но и Южного Вьетнама, Лаоса и Таиланда[1].

Образцовым было царствование Индравармана I (? — 889), который смог расширить владения Империи исключительно мирными средствами. Архитектурные памятники эпохи Индравармана I, чаще всего посвященные богу Шиве, свидетельствуют о тесных контактах с индонезийской Империей Сайлендры, отношения с которой отныне были не вассальными, но равноправными.

Сын Индравармана I Ясоварман I (? — 910) строит недалеко от Харихаралаи новую столицу Ангкор.

В середине X века Кхмерская Империя впервые сталкивается с соседним государством Чампа, конфликты с которым продолжатся позднее в XI и XII веках. В начале XI века соперником кхмеров в Индокитае становится еще одно индуистское государство — Тамбралинга, созданное на территории Малайского полуострова (современные Таиланд и Малайзия). Для борьбы с Тамбралингой правитель Камбуджадеша Сурьяварман I (1001 — 1050), который, по одной из версий, сам был родственником правившей в Тамбралинге индуистской династии, установил союзные отношения в индийским государством Чола. В ответ на это цари Тамбралинги заключили союз с индонезийской Империей Шривиджая, что повлекло за собой Индо-индонезийскую войну, в ходе которой Чола вышли победителями, а Сурьяварман I еще более укрепил свою власть перед лицом активных конкурентов и усилил государство. Показательно, что в этот период Империя Шривиджая и государство Тамбралинга исповедуют буддизм, тогда как Чола и Кхмерская Империя — ортодоксальный индуизм с преобладанием шиваизма. Позднее, при кхмерском правителе Сурьявармане II (1113 — 1150), кхмеры снова вступают в конфликт с правителями Чампы и ненадолго захватыва-

[1] *Vickery M.T.* Kampuchea, Politics, Economics and Society. L.: Lynne Rienner Publishers, Inc., Boulder, 1986.

ют столицу Виджаю. Сурьяварман II особо почитал бога Вишну, хотя по его приказу статуи возводились и Шиве, который был главным богом династии. В период правления Сурьявармана II были созданы самые величественные памятники кхмерского искусства — в частности, грандиозный храмовый комплекс Ангкор-Ват.

В XIV веке Камбуджадеша постепенно начинает вступать в период упадка. Показательно, что в этот самый период происходит смена доминирующей религии с индуизма на буддизм Тхеравады. Параллельно этому исчезают свидетельства о центральной сакральной власти правителя — концепция дэвараджа заменяется более светской интерпретацией природы власти. Таким образом, подрываются сами сакральные основы имперской идеологии. Это сказывается на ослаблении централизации и на деградации хозяйства. В этот период больше не возводятся величественные храмы и сакральные комплексы.

Тхеравада-буддизм впервые проникает в Камбуджадешу из Шри Ланки, тогда как ранее буддизм был представлен версией Махаяны, более близкой к ортодоксальному индуизму[1]. Официальной религией Тхеравада становится в начале XIV века во время правления Индравармана III (? — 1308), находившегося у власти между 1295 и 1308 годами.

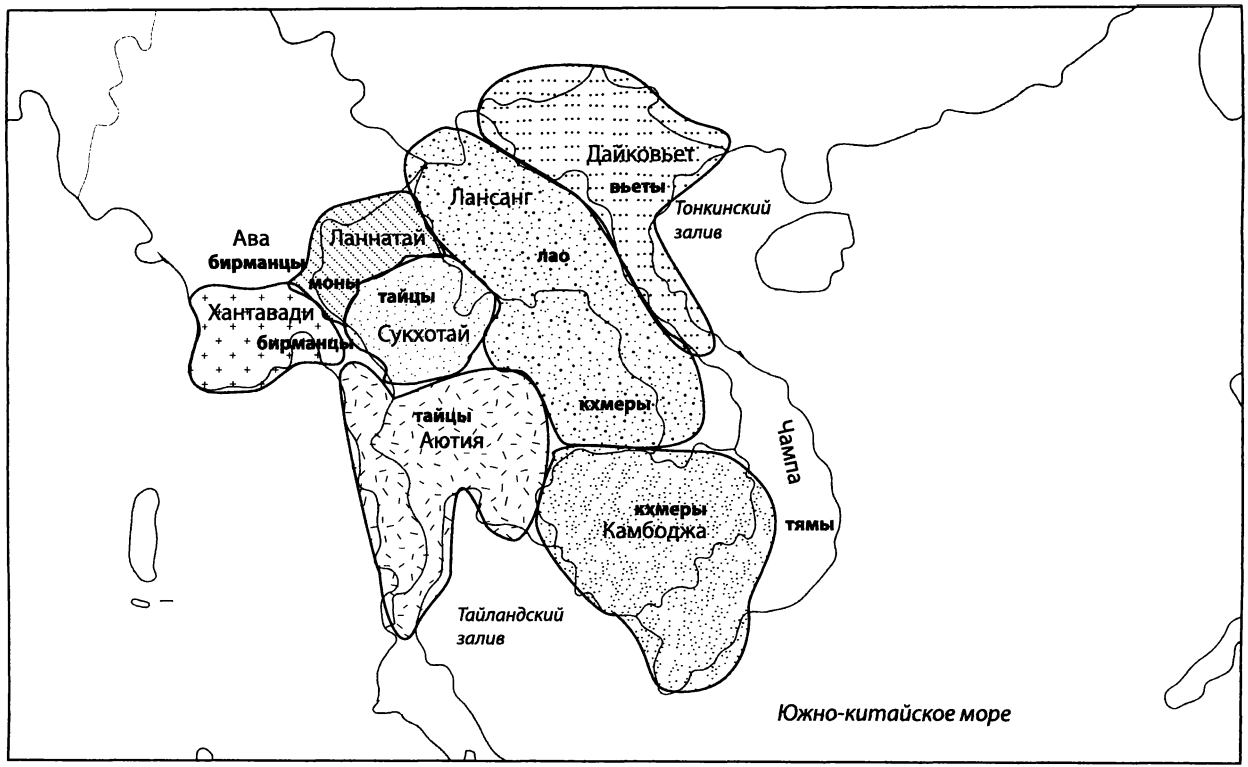
Хотя пространство Малайского полуострова и области к северу от него (территория современного Таиланда) находилось под властью Камбуджадеши, в 1238 году часть территорий захватили племена тайцев, образовав первое тайское государство — Сукхотаи. До тайцев основным населением этих территорий были родственные кхмерам моны.

Несколько позднее к югу от Сукхотаи тайцы основали еще одно государство — Аютия, названное так по имени Айодхи, столицы страны, где, по индийской традиции, правил Рама (считавшийся аватарой Вишну). Тайцы стали главными соперниками кхмеров в Индокитае, постепенно вытеснив их с западных территорий Камбуджадеши[2]. Несколько раз (в 1353 и в 1394 годах) тайцы захватывали столицу кхмеров Ангкор, заставив последнего правителя Чау Понхеа Ята (1396 — 1466), в конце концов, перенести столицу подальше от тайских границ к юго-востоку — в Чактомук, город, расположенный на территории современного горда Пном Пень (столицы современной Кампучии).

На этом обычно считают историю Кхмерской Империи законченной, а Чау Понхеа Ят, основавший новую столицу Пном Пень, рассматривается и как последний Император Камбуджадеши (Ангкорской Империи) и как первый царь Камбоджи.

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[2] *Vickery M.T.* Cambodia: A Political Survey. Phnom Penh: Funan Press, 2007.



Государства и народы Индокитая в период Средневековья

Религия мон-кхмеров: подземные демиург и змеи-матери

Религиозные взгляды кхмеров и родственного им народа монов сложились преимущественно под влиянием индуизма и буддизма. В отличие от вьетов, также относящихся к этой языковой группе, влияние Китая на кхмеров было не столь интенсивным, но это восполнялось глубоким проникновение индуизма — прежде всего шиваизма, затем вишнуизма и Махаяны, и наконец, на более поздних этапах — буддизма Тхеравады.

Однако под этой индуистской надстройкой в культуре кхмеров можно различить более древние пласты, отражающие преимущественно хтонические и матриархальные верования[1]. На этом глубинном уровне кхмерская мифология и кхмерский Dasein довольно близки к вьетнамскому, составляя совокупно культурный горизонт, некогда общий не только для Индокитая, но и для значительной части Китая в его южных областях. Наиболее древние мотивы кхмерской мифологии свидетельствуют о *почитании змей*, нагов[2]. Змеи в глазах мон-кхмеров представляют собой духов-хранителей места, причем в большинстве случаев это духи водных источников и гор. Кхмеры называют их «*неак та*» и считают, что весь мир наполнен их незримым присутствием. При этом все змееборческие сюжеты, характерные для индоевропейской традиции, явно имеют внешнее происхождение. В структуре кхмерского горизонта змеи и духи неак та выступают либо позитивными, либо нейтральными могуществами. Мы видели, что основатель первого государства кхмеров женился на принцессе нагов. Полностью аналогичный миф есть и у монов. Согласно ему, первопредок монов «солярный индус», пришедший из Индии, встретился на священной горе монов Зингьяик с царицей нагов. От их союза пошел род монских королей. С этого берет начало наследование линии монских правителей по материнской линии, поскольку именно наги, воплощенные в гештальте их царицы, являются *хозяевами земли* монов.

У большинства мон-кхмеров наги-змеи считались ближайшими *родственниками* людей, их прапредками и хранителями. Показательно, что в древних кхмерских обрядах бракосочетания молодоженам стачивались передние зубы для того, чтобы они «не смогли превратиться в нагов». До сих пор при принятии буддизма у посвящаемого ритуально спрашивают: не являются ли он нагом?[3]

---

[1] *Roveda V.* Khmer Mythology, Secrets of Angkor. Bangkok: River Books, 2003.

[2] *Деопик Д.В.* Кхмерские мифы и легенды. М.: Наука, 1981.

[3] *Pavie A.* Contes populaires du Cambodge, du Laos et du Siam. P.: Leroux, 1903.

У архаичного мон-кхмерского народа ва-палаунг (горные кхмеры) мы встречаем партеногенетический миф о двух женских божествах (матерях) — Я Хтавм и Я Хтай, от которых и произошли племена ва. Эти два божества представлены двумя головастиками, жившими некогда в сакральном озере Навнг Хкаео. У племен ва до последнего времени сохранялись обряды человеческих жертвоприношений, в ходе которых жертве отрубали голову. Черепа считались священными объектами великой силы. Такое отношение к черепу мы встречаем и у других древних народов — в частности, у протоманьчжуров[1]. Более распространенным было жертвоприношение буйвола, свиньи или курицы.

Так как кхмеры, как и большинство народов Индокитая, практикуют аквакультуру, то есть выращивание риса, тесно связанного с водой, то водные духи и среди них духи-змеи выступают в положительной функции — они дают людям урожай. Соответственно, одним из самых почитаемых божеств является Святая Мать Риса, Преас Ме или Пейсрап (дословно Душа Риса).

Точно так же гипохтонические подземные области у кхмеров не несут в себе негативных коннотаций. Так, у архаических племен «горных кхмеров» (ма, срэ, бахнаров[2] и т. д.) верховным божеством выступает Нда или Иду[3], творец мира и людей, живущих под землей в изначальном мире Брах Тинг. Именно там люди были им созданы и вышли оттуда на поверхность земли через дыру. Они не могут вернуться туда, поскольку в дыре застрял двухголовый буйвол. Тем не менее герой кхмерской мифологии великан Бунг сумел проникнуть в Брах Тинг и похитить оттуда для людей огонь, который он принес в бамбуке. Бунг описывается как вселенский кузнец, помогавший демиургу Нда делать небо и землю. Бунг принадлежал к роду гигантов, которые, спасаясь от тигров, укрылись на острове, построив мост. Но чтобы по мосту их не настигли тигры, огненные птицы сожгли мост. Сам подземный демиург Нда иногда предстает в образе Огненной птицы. Огненная птица (Нда) играет центральную роль в мифе о потопе — он начался, согласно представлениям кхмеров, со спора Огненной птицы и Краба. В высшей степени показательно, что иногда (и довольно часто) вместо Огненной птицы противником

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] Племена бахнарской группы живут в Центральном и Южном Вьетнаме и являются автохтонным населением, предшествующим приходу вьетов с севера.

[3] У разных мон-кхмерских племен верховное божество носит различные имена: у бахнаров — Иангк Кэйтэй, у кхмеров — создатель земли в образе крокодила Крон Пали (иногда женское божество), у семангов — Та Педн, Кето, Мольтек, Англай, у народа кхаси — довольно абстрактное божество У Блей У Нонгбух Нонгтхау и т.д.

Краба выступает Ворон, что позволяет допустить пересечение древнейшего пласта мон-кхмерского горизонта с «цивилизацией Великого Ворона»[1]. А поскольку Ворон отождествляется с Огненной птицей, которая, в свою очередь, есть эквивалент подземного демиурга Нда, то гипохтонический цикл титанизма семантически замыкается.

С подземным миром и одновременно с потопом, который пережили брат и сестра, родоначальники кхмеров, связаны многочисленные предания о рисе. Аквакультура (разведение риса) в своей основополагающей структуре сопряжена одновременно с символизмом земли и воды, то есть двух доминантно хтонических стихий. Это ярко воплощено как раз в образе Матери Риса[2].

Тем не менее у ряда кхмерских этносов мы встречаем и патриархальную фигуру небесного бога — Та Педн (другие имена — Кета, Мольтек, Англай, Пле и т. д.). Иногда он наделяется солярными чертами.

Для кхмеров, как и для вьетов, характерны предания о том, что Великая Мать, прародительница мон-кхмерских народов, произвела их из яйца или из тыквы. Иногда в мифе фигурируют две тыквы: из одной вышли предки тайцев, лаосцев и т. д., а из другой (которую Прамать успела нагреть или спалить) — кхмеры. Этим объясняется более смутлый цвет кожи кхмеров (особенно горных). У народов мыонг (север Вьетнама) Великая Мать За Зэн исторгает из себя два яйца, из которых выходят два мужских духа, встретившие женских духов и родившие от них следующее поколение духов, а также двух птиц Тунг и Тот. Две птицы, в свою очередь, снесли яйца, и из них вышли предки людей. У народа палаунг (Мьянма) в качестве Первоматери выступает змеедева Тузанди, также снесшая яйца, откуда пошли правители китайцев и кхмеров, а из третьего разбившегося яйца — драгоценные камни.

Почитание Великой Матери среди мон-кхмеров чрезвычайно распространено. У архаических племен семангов Великая Мать фигурирует под именем Манои, у монов под именем Итангейя Сангасои. Моны считают, что первая женщина Итангейя Сангасои появилась раньше первого мужчины и создала все вещи на земле. Когда появился мужчина (Паосангейя), он отправился на поиски Итангейя Сангасои.

Там, где у кхмеров мы видим более укорененный патриархат, там Манои представляется супругой мужского божества Та Педн.

Именно в этой оптике кхмерами перетолковывались и главные фигуры индуистской традиции. Так, Шива — у кхмеров Эйсор — тол-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] *Roveda V.* Khmer Mythology, Secrets of Angkor.

ковался как «бог Гор», то есть «великий дух» хтонических масс. С таким толкованием Шивы связан культ Бхадрешвары, а также главный храм Камбоджи, построенный на вершине горы в честь Шивы-Эйсора. О Шиве-Махешваре у кхмеров есть предание о том, что он периодически спускается с Небес на священную гору Мотан, что сопровождается обновлением жизненных циклов земли.

Вишну фигурирует под кхмерским именем Нореая или Прах Норебия.

Миф о происхождении людей у кхмеров содержит предание о *промах*, бывших некогда небесными существами, которые спустились с Неба и начали пить морскую воду и есть землю. В результате они стали более грубыми и телесными, то есть людьми. Люди существовали и ранее, полагают кхмеры, но потом за грехи были смыты потопом. История с потопом, а затем с палящим зноем многих солнц явно напоминает китайскую традицию, а тема промов, посланных на землю для ее спасения и превратившихся в людей, имеет явно самобытное происхождение[1].

Вся структура кхмерской мифологии свидетельствует о том, что патриархальные мотивы здесь вторичны и имеют позднее происхождение, причем в отличие от некоторых изначально культурно близких к мон-кхмерам народов тибето-бирманской группы, и конкретно от тибетцев[2], индоевропейские строго патриархальные влияния не трансформируют глубинные основания кхмерского горизонта и, напротив, подвергаются хтонической и матриархальной герменевтике. Здесь Логос Кибелы не входит в противоречие с Логосом Аполлона и Логосом Диониса, но поглощает их, превращая солярные темы и гештальты в застывшие каменные фигуры, эстетически безукоризненные, но полностью лишенные внутренней солнечной патриархальной жизненности.

Камбоджа в темные века

Конец Ангкорской Империи означал превращение Камбоджи из самостоятельной силы Индокитая, претендовавшей в некоторые эпохи на гегемонию, в зависимую державу, находящуюся под влиянием соседних государств. Так, с середины XV по начало XIX века Камбоджа находится в зависимости одновременно от тайского государства (Аютия или Сиам) на западе и от Вьетнама на востоке. Кроме того, с середины XV века к северу от Камбоджи образуется

[1] *Roveda V.* Khmer Mythology, Secrets of Angkor.

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

государство Лансанг (современный Лаос), основанное родственным тайцам народом лао. В Лансанге лаосцы становятся правящим классом, подчинившим себе автохтонных кхмеров. Постепенно лаосское государство становится все более самостоятельным и начинает играть в Индокитае значимую роль.

Камбоджа же, со своей стороны, превращается в объект непрерывных посягательств со стороны тайцев и вьетов, старающихся превратить ее в своего вассала и включить в зону собственного контроля в контексте борьбы за гегемонию в Индокитае. Аютия (Сиам) был также индуистским государством, где, однако, государственной религией стал буддизм Хинаяны, принесенный с Шри Ланки. Население этой страны было смешанным: правящий слой составляли тайцы, тогда как значительная часть населения принадлежала к кхмерским народностям. На севере Сиама было значительно присутствие бирманцев и монов.

По мере усиления тайского Сиама Камбоджа утрачивала свою независимость и становилась его частью. С середины XV века по середину XVI века об истории Камбоджи почти ничего не известно. В этот период центр страны смещается к югу в низовья Меконга.

После того как Вьетнам во второй половине XV века захватывает Чампу, цари и правящие рода Чампы бегут в Камбоджу, где кхмеры предоставляют им убежище.

Первый постимперский период Камбоджи известен как эпоха Пном Пеня. Она начинается в 1432 году и завершается гражданской войной 1516 — 1525 годов, хотя столицей Пном Пень перестает быть уже в 1505 году.

С 1553 года столицей становится город Лонгвек, куда ее переносит царь Анг Чан I (1516 — 1566), предводитель одной из партий гражданской войны. Этот период называется «эрой Лонгвека». Однако в 1593 году Сиам захватывает и эту столицу, и Камбоджа оказывается в полной зависимости от тайцев, которые отныне рассматривают ее как часть своей Империи. Царская семья перемещается в Аютию в качестве заложников.

В 1618 году уже совершенно несамостоятельная кхмерская династия переносит столицу в другой город — Удонг. Эпоха Удонга длится с 1620 года по 1863-й. В этот период Сиам и Вьетнам начинают ожесточенное соперничество за контроль над устьем Меконга, которое составляло важнейшее стратегическое пространство Камбоджи, откуда, собственно, и пошла кхмерская государственность.

Во время правления в Удонге кхмерского царя Чей Четтха II (1576 — 1628) он вступает в династический союз с вьетнамской аристократкой из клана Нгуенов, контролирующего Южный Вьетнам,

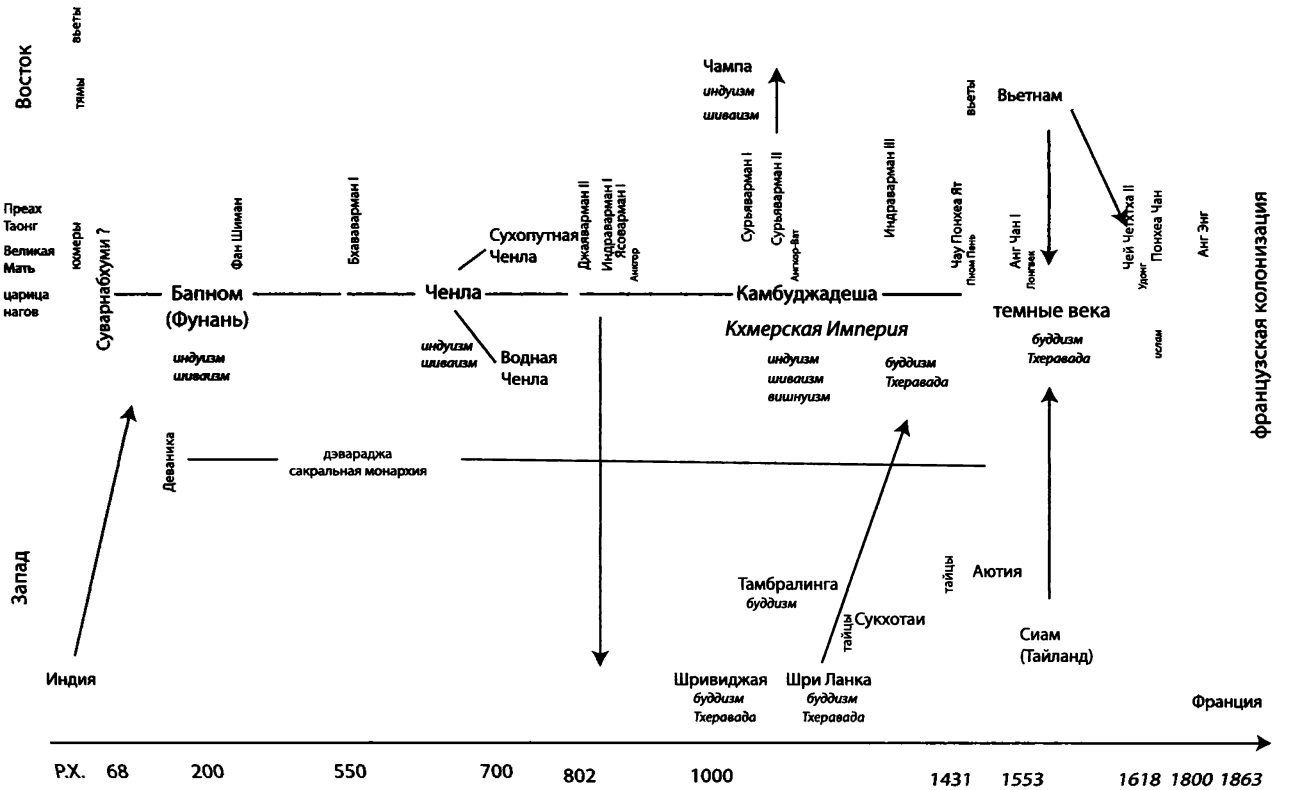
в результате чего территория Камбоджи оказывается под преимущественным вьетнамским правлением. Чей Четтха II, согласно договору, пускает вьетнамцев в устье Меконга, что приводит к быстрому заселению вьетнамцами этих традиционно кхмерских территорий. Ослабленный войнами с Сиамом и связанный договором с Нгуенами Чей Четтха II не может этому активно сопротивляться. При Чей Четтхе II кхмеры входят в тесное сотрудничество с португальскими купцами.

В середине XVII века в Камбодже появляются первые мусульмане. Мусульмане-малайцы помогают кхмерскому принцу Понхеа Чану (1614—1659), сыну Чей Четтха II, свергнуть соперника на том условии, что он примет ислам. Так и происходит, и Понхеа Чан становится первым мусульманином (Ибрагимом), взошедшем на трон Камбоджи с именем Раматхипади II.

В 1642 году при этом правителе Голландская Восточно-Индийская компания пытается установить колониальный контроль над Камбоджей, но в ходе Камбоджийско-голландской войны 1643—1644 годов Голландия терпит поражение.

В 1658 году камбоджийские князья, чтобы свергнуть мусульманина и восстановить буддизм, приглашают в Камбоджу вьетнамцев, что ведет к оккупации страны. В 1690 году вьетнамцы предъявляют права на всю Южную Камбоджу как на свою территорию. После того, как тайцы, ослабленные войной с Бирмой, восстанавливают свои силы, они снова берутся за Камбоджу и возвращают ряд потерянных территорий. Важно отметить, что тайцы воспринимают кхмеров как народ с той же политической и религиозной культурой, как и они сами и с общей историей. Вьетнамцы же, продолжая более китайскую, нежели индийскую линию колониализма, относятся к кхмерам как к народу, стоящему «на более низкой ступени цивилизации», нежели они сами, и следовательно, нуждающемуся к аккультурации. Тем не менее и те и другие ведут политику полной десуверенизации кхмеров.

Кхмерский правитель Анг Энг (1773—1796), видя, что страну раздирают Сиам и Вьетнам, вступившие в ожесточенную схватку за устье Меконга, ищет поддержки у европейских колониальных держав, обращаясь вначале к англичанам в Сингапуре, а затем, не получив от них достаточной поддержки, к французам. Французы уделяют все больше внимания Индокитаю, считая эту территорию одной из главных стратегических территорий своей колониальной Империи. В XIX веке они сосредотачивают на Индокитае свои усилия, и в 1861 году официально объявляют об аннексии Кохинхины (камбоджийские территории устья Меконга с доминирующим к тому временем вьетнамским населением). Сын Анг Энга камбоджийский царь Анг Дуонг (1796—1860), видя, что территория Камбоджи превратилась в пространство



Структура кхмерского историала *(первая фаза — традиционное общество)*

войны Сиама и Вьетнама, обращается к французам за помощью, выражая готовность признать главенство колониальной администрации и подстроить кхмерские традиции под требования буржуазно-демократической Франции. Окончательное соглашение французы подписывают с королем Нородомом (1834—1904) в 1863 году, а в 1887 году французы объявляют о создании Индокитайского Союза, куда Камбоджа входит как интегральная часть колониальных французских территорий.

Геополитический нейтралитет Нородома Сианука

Французской колонией Камбоджа остается вплоть до 1953 года с небольшим перерывом, когда в ходе Второй мировой войны Камбоджа оказывается в составе Японской Империи. Когда японцы понимают, что война проиграна, в 1945 году по инициативе Токио камбоджийский король Нородом Сианук (1922—2012), взошедший на трон в 1941 году, объявляет о создании независимого королевства Кампучия. Однако после ухода японцев из Индокитая французы снова восстанавливают колониальную систему. Однако Нородом Сианук не оставляет своих попыток восстановить суверенитет Камбоджи, чего он в конце концов и добивается в 1953 году.

После того, как Камбоджа получает независимость, государство становится королевством с монархической системой правления. Король Камбоджи Нородом Сианук через два года после обретения независимости передает трон своему отцу — Нородому Сурамиту (1896—1960), но остается в качестве принца главной фигурой в кхмерской политике, став во главе политического движения Санкгум и, выиграв выборы, получает пост премьер-министра. В качестве политического деятеля принц Нородом Сианук оказывает на политику Камбоджи больше влияния, чем это позволил бы статус монарха.

Идеология Нородома Сианука изначально основана на укреплении суверенитета Камбоджи и на принципе полного нейтралитета в отношении локальных и глобальных сил, действующих в регионе. С геополитической точки зрения, Камбоджа, как и весь Индокитай в целом, представляет собой Rimland, «береговую зону» Евразии, где с необходимостью существует постоянно меняющийся динамический баланс между теллурократическими и талассократическими тенденциями, между цивилизацией Суши и цивилизацией Моря[1]. Во Вьетнаме в период после Второй мировой войны этот баланс определяется между французами, а позднее американцами, конт-

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

ролирующими юг страны и представляющими «капиталистический лагерь», Запад в широком смысле, и просоветским и прокитайским коммунистическим режимом Северного Вьетнама и его сторонников во всей стране, которые выступают от лица цивилизации Суши. Нечто подобное мы видим и на Корейском полуострове, который также представляет собой пространство Rimland'а.

Камбоджа объективно также часть Rimland'а, где постоянно возможен перевес в ту или иную сторону, и поэтому политика нейтралитета и суверенного национализма Нородома Сианука является по определению хрупкой и неустойчивой: он стремится сохранить Rimland как Rimland, отказываясь отдавать предпочтение той или иной стороне — как лагерю Суши (СССР, Китай, Вьетнам), так и лагерю Моря (США, Франция). Этим уравнением и определяется семантика историала Королевства Камбоджа с 1953 по 1970 год. Жестокое геополитическое противостояние, развернувшееся во Вьетнаме, не оставляет Камбоджу в стороне. Точно так же на предыдущих этапах кхмерского историала процессы, проходящие во вьетнамской политике, постоянно затрагивали и Камбоджу. Вьетнам, начиная с определенного момента, играл в отношении Камбоджи роль гегемона, рассматривая (в духе китайской модели цивилизационного этноцентризма) кхмеров «менее развитым» народом, нуждающимся в «опеке» со стороны «более развитых» вьетнамцев. Такое отношение в целом сохраняется и в период вьетнамского коммунизма: Ханой считает вьетнамских коммунистов «старшими братьями» кхмеров, а территорию Камбоджи — полностью проницаемой для вьетнамцем. Поэтому в ходе гражданской войны Северного Вьетнама против Южного отряды Северо-вьетнамской армии и коммунистических партизан Южного Вьетнама свободно перемещаются по территории Камбоджи, не обращая особого внимания ни на протесты короля, ни на отношение местного населения. Параллельно вьетнамцы формируют политические организации кхмерских коммунистов, которых они, однако, по-прежнему считают не самостоятельной силой, но прямыми проводниками вьетнамских интересов.

Рост влияния вьетнамских коммунистов, контролирующих целый ряд областей Камбоджи, и, соответственно, успехи коммунистической пропаганды среди кхмерского населения приводят к созданию движения «Красные Кхмеры», во главе которого становится группа камбоджийских коммунистов, получивших образование во Франции и ориентированных на маоизм — Салот Сар (1925 — 1998), известный под псевдонимом Пол Пот[1], Иенг Сари (1925 — 2013)

[1] Кличка Пол Пот образована от первых слогов французского выражения «politique du possible» — дословно «политика возможного».

и Сон Сен (1930 — 1997). Эта сила воплощает с 1960-х годов теллурократическую линию, выступающую против Нородома Сианука и его компромисса с позиции вьетнамско-китайско-советского лагеря (то есть от лица цивилизации Суши).

Среди сторонников Сианука, в свою очередь, постепенно формируется чисто атлантистский полюс, представленный жесткими антикоммунистами, ориентированными строго на США и на цивилизацию Моря. Лидером этой платформы становится генерал Лон Нол (1913 — 1985), который дважды избирается премьер-министром страны, а с 1972 года — президентом Кхмерской Республики. Если красные кхмеры предлагают решить геополитическое уравнение Кампучии в пользу Суши, Лон Нол и группа жестко проамериканских политиков и военных — в пользу Моря[1]. В обоих случаях речь идет о расколе геополитического нейтралитета, представлявшего собой платформу Нородома Сианука.

Красные кхмеры, вьетнамское вторжение и восстановление монархии

В конце 1960-х годов вьетнамцы начинают действовать на территории Камбоджи совершенно свободно, а так как ситуация во Вьетнаме обостряется, то США принимают решение о начале ковровых бомбардировок приграничных территорий Камбоджи, где предполагается наличие военных баз вьетнамских коммунистов и партизан. Жертвами агрессии становятся обычные кхмеры, что приводит к росту прокоммунистических настроений. Нородом Сианук протестует против вмешательства США и правительства Сеула во внутренние дела Камбоджи, но в то же время требует от Ханоя вывода вьетнамских войск с территории независимого государства. Однако позицию Нородома Сианука не учитывают ни те, ни другие, что ведет к росту хаоса и потери управляемости страной.

В 1970 году последовательный атлантист Лон Нол по договоренности с США и заручившись поддержкой принца Сисават Серик Матака (1914 — 1975), организует государственный переворот, отменяет монархию и устанавливает либеральную диктатуру, ориентированную на США. Параллельно меняется название государство — Лон Нол провозглашает создание Кхмерской Республики. Так как Ханой игнорирует требования Лон Нола вывести войска с территории Кхмерской Республики, Лон Нол обращается за военной помощью к американцам, по сути, предоставляя территорию Камбоджи

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

для ведения военных действий против Северного Вьетнама. В ответ на это вьетнамские войска вторгаются на территорию Кхмерской Республики и оккупируют ее восточную территорию, подойдя вплотную к столице Пном Пеню. Формально они передают на этом пространстве власть красным кхмерам Пол Пота и Иенг Сари, видя в них инструмент вьетнамской политики.

Нородом Сианук образует правительство в изгнании и с опорой на страны социалистического лагеря начинает борьбу против Лон Нола и Серик Матака. Тем самым к красным кхмерам присоединяются сторонники монархии и суверенитета, что становится геополитическим альянсом коммунистов и традиционалистов против правительства Кхмерской Республики, ориентированного на либерализм и атлантизм.

В результате мобилизации большинства населения против проамериканской хунты Лон Нола и при военной поддержке коммунистического Вьетнама в 1975 году красные кхмеры и монархисты захватывают Пном Пень, свергают Лон Нола, которого спасают, вывезя на военную базу, американцы, и провозглашают новое государство — Демократическую Кампучию, главой которой становится снова Нородом Сиаунук[1]. Однако вся власть по факту принадлежит красным кхмерам, которые начинают политику радикального *крестьянского коммунизма*, доводящего принципы маоизма до крайности. Они отменяют деньги, расселяют города, обязывая все население Кампучии вернуться к земле и к традиционному крестьянскому быту. При этом правящая коммунистическая идеология отвергает любые формы религии и национальные традиции, что приводит к конфликту с Сиануком, который оказывается под домашним арестом. Красные кхмеры начинают кампанию масштабного террора против своих политических противников, устанавливая крайне жесткий тоталитарный режим.

Параллельно этому постепенно нарастают противоречия между Вьетнамом и красными кхмерами, поскольку Ханой рассматривает Кампучию как страну, находящуюся под своим протекторатом, тогда как руководство красных кхмеров стремится к укреплению суверенитета. Так, в ответ на вьетнамское высокомерие красные кхмеры начинают политику этнических чисток в отношении вьетнамцев, что затрагивает даже тех кхмеров, которые жили во Вьетнаме, получали там образование или имели какие-то (реальные или мнимые) связи с вьетнамцами. Правящая верхушка красных кхмеров называется «Ангкар», дословно «организация». Не имея правового стату-

[1] *Vickery M.T.* Cambodia 1975 — 1982. Chiang Mai: Silkworm Books, 1999.

са, Ангкар устанавливает национал-коммунистическую диктатуру, захватив всю полноту власти.

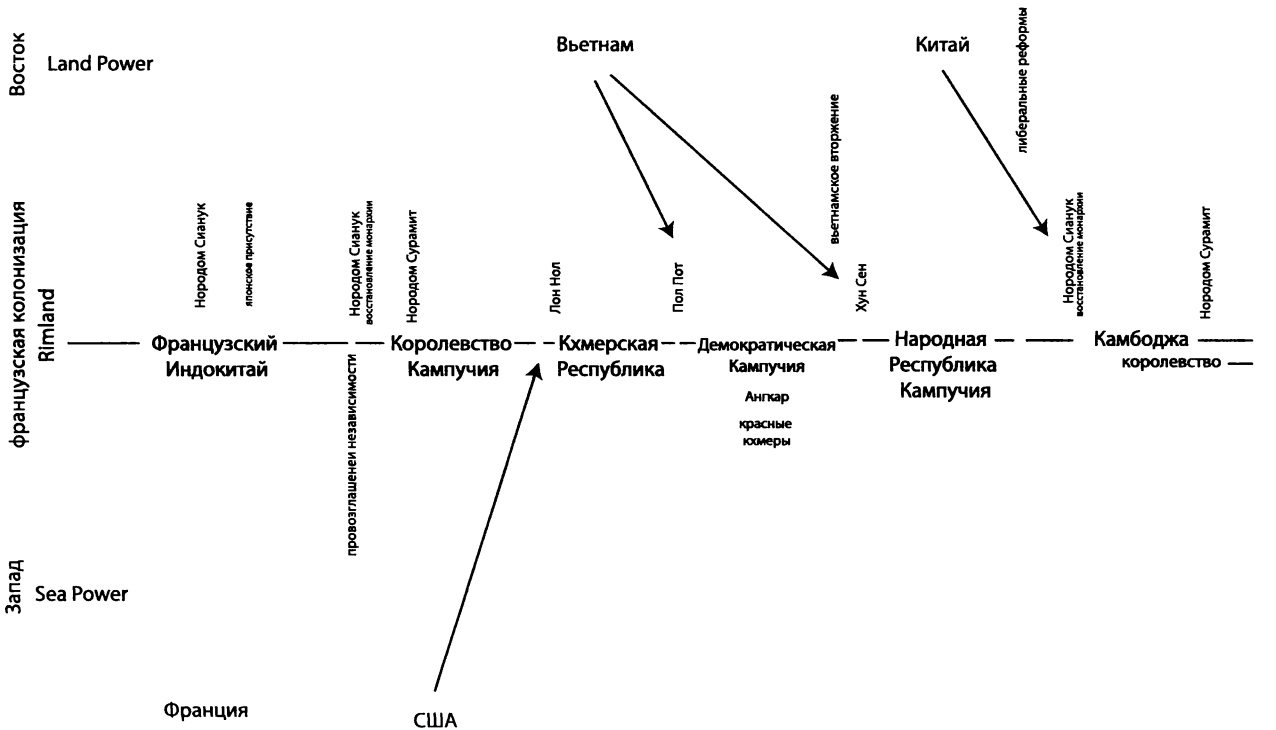
Кризис в отношениях между красными кхмерами и Вьетнамом достиг апогея в 1978 году, когда отряды красных кхмеров вторглись на территорию Вьетнама и разорили приграничные населенные пункты. Пол Пота поддержал Китай, вступивший в конфронтацию с Ханоем, который, в свою очередь, опирался на Москву. Таким образом, в лагере коммунистов, геополитически един (цивилизация Суши), возник раскол на уровне региональной политики. Вьетнамцы создали внутри коммунистов Кампучии свою фракцию, которая вошла в прямую конфронтацию с Пол Потом, и объявили о создании Фронта Спасения, куда, кроме коммунистов, вошли представители других политических сил. В 1979 году вьетнамские войска оккупировали восточные территории Кампучии и взяли Пном Пень. К власти пришли провьетнамские коммунисты, провозгласившие создание Народной Республики Кампучия, просуществовавшей вплоть до 1989 года. Во главе нового правительства стал Хун Сен, бывший участник движения красных кхмеров, позднее разошедшийся с Пол Потом.

Красные кхмеры бежали на западные территории страны, где при неофициальной поддержке тайских войск начали партизанскую войну против нового режима. В этом они опирались на Китай, который убедил Нородома Сианука поддержать его бывших противников. Крайне враждебные Ханою американцы также ситуативно встали на сторону красных кхмеров, к которым примкнули и бывшие сторонники свергнутого атлантиста Лон Нола. В стране начался новый виток гражданской войны.

Политика властей Народной Республики Кампучия не настаивала на коммунизме и осуждала тоталитаризм красных кхмеров, обвиненных в геноциде собственного населения. Постепенно стала возрождаться религия (буддизм), возвращались народные традиции и обычаи. Встал вопрос о восстановлении традиционной для Камбоджи монархии.

В 1989 году власти Пном Пеня по инициативе Вьетнама, где вслед за СССР постепенно укрепляется группа сторонников либеральных реформ, смягчающих жесткий коммунистический догматизм, меняют официальное название страны на государство Камбоджа. В 1989 году вьетнамские войска полностью уходят с территории Камбоджи, повторяя вывод советских войск из Афганистана.

В 1993 году при согласии Хун Сена происходит очередная политическая реформа и восстанавливается конституционная монархия. Королем в очередной раз становится Нородом Сианук. Он назначает двух премьер-министров — своего сына Нородома Ринариддха


Восток
Land Power
Вьетнам
Китай
либеральные реформы
вьетнамское вторжение
Народом Сианук
японское присутствие
Народом Сианук
восстановление монархии
Народом Сурамит
Лон Нол
Пол Пот
Хун Сен
Народом Сианук
восстановление монархии
Народом Сурамит
французская колонизация
Rimland
Французский Индокитай
Королевство Кампучия
Кхмерская Республика
Демократическая Кампучия
Народная Республика Кампучия
Камбоджа
королевство
провозглашение независимости
Ангкар
красные кхмеры
Запад
Sea Power
Франция
США

и Хун Сена, продолжающего играть важнейшую роль в политике Камбоджи с 1979 года, когда Вьетнам осуществил военное вторжение и сверг красных кхмеров.

В 2004 году король Нородом Сианук отрекается от трона, и его преемником становится его сын — Нородом Сиамони, который является монархом Королевства Камбоджа вплоть до настоящего времени.

В ходе реформ последних лет Камбоджа существенно ослабила коммунистическую линию, следуя в этом за теми режимами, на которые кхмерские коммунисты традиционно ориентировались — Вьетнам, Китай, СССР. Соответственно, возросло влияние США и стран Запада с соответствующими изменениями в идеологии и усилением позиций либерализма. Тем не менее кхмерский Dasein остается в целом достаточно архаическим и ищет своих проявлений сквозь самые разнообразные мировоззренческие, политические и религиозные формы — от традиционных (индуизма и буддизма, обосновывающих в индокитайском контексте институты традиционной монархии) до модернистских (коммунизма, либерализма и национализма, которые все более доминируют по мере нового витка вестернизации и модернизации Камбоджи). Здесь, как и в большинстве других постколониальных государств, складываются структуры археомодерна[1], но в данном случае мы имеем дело с *кхмерским археомодерном*, обладающим своей спецификой, связанной с уникальностью и неповторимостью кхмерской архаики, кхмерского Dasein'а.

[1] *Дугин А.Г.* Археомодерн.

Глава 4. Таиланд (Сиам)

Тайская семья и горизонт Южного Китая

Тайцы представляют собой группу народов, обитавших на юге Китая, прежде всего на Юньнаньском нагорье. Лингвистически язык тайцев входит в тай-кадайскую семью языков, а та, в свою очередь, либо представляет особую ветвь среди сино-тибетских языков[1], либо входит в австронезийскую[2] семью, к которой относятся также малайско-полинезийские языки.

К тайской семье относятся следующие народы:

- исаны, юаны, пхуаны (в Таиланде),
- лао, тхай (составляющие сегодня значительную часть населения Лаоса и присутствующие во Вьетнаме),
- чжуаны, дай, лы, буи, нунг (в Китае и Вьетнаме),
- шаны, кхамти (в Мьянме),
- тай-дам, тай-кхау (во Вьетнаме),
- айтоны, ахомы, кхамъянг (в Индии)[3].

Также к тайской семье относится ветвь дунь-шуйских (или камсуйских) языков и язык народа лацзя, распространенные у народов Южного Китая. Иногда все эти этнические группы называют собирательно «*тайцами*»[4]. На кадайских языках говорят небольшие народы в горных районах Южного Китая и Северного Вьетнама, но некоторые лингвисты оспаривают их родство с тайской семьей, считая сходство результатом вторичных межэтнических связей[5]. К кадайским языкам относятся языки малочисленных народов гэ-чи, ян-бяо, бу-ронг и т. д.

Народы тайской семьи образуют не только лингвистическую, но и *культурную общность*. Однако, как и в случае мон-кхмерской се-

---

[1] *Shafer R.* Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1 – 2.

[2] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.

[3] *Edmondson J.A., Solnit D.B.* (eds.). Comparative Kadai: the Tai branch. Dallas: Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington, 1997.

[4] *Diller A., Edmondson J., Yongxian Luo* (eds.). The Tai – Kadai languages. L.: Routledge, 2005.

[5] *Li Fang-Kuei.* A Handbook of Comparative Tai//Oceanic Linguistics Special Publications. № 15. Honolulu: University of Hawaii Press, 1977.

мьи, среди них существуют значимые этносоциологические различия по ряду важнейших признаков.

Чжуаны, составляющие самое крупное этническое меньшинство в Китае (более 16 000 000), интегрированы в китайскую культуру, но в основном живут в сельской местности и практикуют аквакультуру. Чжуаны сохранили свой язык и свои традиции, основанные на архаических культах. В городах и крупных центрах китаизация чжуанов была более глубокой, там также получили более широкое распространение буддизм и даосизм.

Чжуаны часто конфликтовали с другим тайским (менее многочисленным) народом Китая — маонань, относящимся к кам-суйской подгруппе тайских языков, который также сохранил многие архаические черты.

Еще одним крупным народом тайской группы являются шаны. Большинство из них живут на территории Мьянмы в штате Шан, но при этом среди них чрезвычайно сильны сепаратистские настроения и стремление добиться признания независимого «государства Шанов». У этого государства есть формальное представительство и даже действующие нелегально военные формирования. Шаны близки к тайцам Таиланда, но представляют собой в сравнении с ними более архаическое общество, сохраняющее сельские формы жизни и не имеющее крупных городов. Шаны исповедуют буддизм Тхеравады, но сохраняют в значительной мере и древние верования (религию духов).

Еще одной подгруппой тайской семьи является многочисленный народ лао (лаосцы), который сегодня составляет значительную часть населения Таиланда и имеет собственное государство — Лаос. Большинство лаосцев (около 16 000 000) живет как раз в Таиланде, а в Лаосе их всего 3 000 000. Кроме того, в Лаосе мы встречаем тайские племена тхай, живущие преимущественно в горных районах страны. В восточной части Таиланда (Исан) живет народ, говорящий на смешанном тайско-лаосском языке, который получил название исанского.

Лаосцы (особенно население возвышенностей, предгорий и гор) имеют собственную древнюю государственность, исторически связанную с Камбоджей. При этом их культура чрезвычайно архаична, и наряду с официальным буддизмом процветают древние культы и обряды, связанные с духами (пхи). В некоторых областях встречаются матрилокальные браки.

И наконец, собственно тайцы представляют собой основное население Таиланда. Здесь тайцы создали самые крупные формы государственности, в которых преобладал буддизм, привнесенный из Индии. Тайцы унаследовали традиции индуизированных монов и кхмеров,

Этносоциологические типы тайских народов

и на этом основании построили высокостратифицированные общества и могущественные государства — вплоть до Империи Сиам, которая в определенный момент стала гегемоном всего Индокитая.

На территорию современного Таиланда тайцы пришли довольно поздно — около XII века, а ранее они жили в Китае, образуя собой один из этнических полюсов южно-китайского горизонта совместно с народами мяо-яо, бирмано-тибетцами и юэ (древними вьетами). Для тайцев «прародиной» выступает именно Южный Китай — территория провинции Юньнань и прилегающие к ней области на севере Индокитая. Тайцы, шаны и лаосцы приходят в Индокитай с севера и относительно поздно — в Средние века Индокитая. Задолго до них, как мы видели, Индокитай населяли моны и кхмеры, составлявшие основное древнее автохтонное население. На востоке в I веке с севера на мон-кхмеров стали наступать вьеты, которые, хотя и относятся к мон-кхмерской группе, представляют собой довольно отличную культуру (юэ). На западе в I тысячелетии на них же (преимущественно на монов) из областей, граничащих с Тибетом двигались бирманцы. Последними среди южно-китайских народов и спустя тысячу лет после вьетов в Индокитай также с севера вторглись тайцы и лаосцы, дойдя до западной и юго-западной границы Индокитая и основав особую тайско-лаосскую зону, во многом ассимилировавшую монов и кхмеров, граничащую с теми монами и кхмерами, кто сохранил идентичность (Камбоджа и государства монов на северо-западе от Сиама), а также с бирманцами на западе и с вьетнамцами на востоке (в те периоды, когда Камбоджа утратила самостоятельность и была, по сути, поделена между Сиамом и Дайвьетом). Однако следует заметить, что первые волны тайцев — племена тхай или нунг — стали проникать в Индокитай и раньше, расселившись в горных районах Вьетнама и в отрогах гор Лаоса.

Первые государства тайцев

До прихода тайцев основная территория Индокитая была населена монами и кхмерами, государственность которых была основана выходцами из Индии начиная с I века по Р.Х. Таким же основанным индусами государством было царство Дваравати, расположенное на территории современного Таиланда и существовавшее там с IV по XI век по Р.Х. Большинство населения в нем составляли родственные кхмерам моны, а элитой были индусы. В отличие от соседних Бапнома, Чампы и индонезийской Империи Шривиджайя, где преобладал индуизм и где политическая система строилась на принципе «сакральной монархии» (дэвараджа), Дваравати было буддистским

государством с существенно меньшей степенью централизации (модель мандалы). Позднее под давлением Шривиджайи, захватывавшей прибрежные территории, оно еще более ослабло. В начале XI века его захватывает другое индуистское государство, созданное в VII веке по Р.Х. на Малайском полуострове, — Тамбралинга. Позднее территория Дваравати вошла в состав Кхмерской Империи, хотя моны сохранили определенную автономию и собственную культуру.

Тайцы приходят на юго-запад Индокитая в XIII веке. В 1238 году тайские племена захватывают власть над монами, входящими в состав Кхмерской Империи и становятся постепенно все более независимыми. Как и большинство народов Южного Китая, тайцы преимущественно практиковали аквакультуру и обустраивали рисовые поля. Селились они деревенскими общинами, объединенными в кланы, помогая друг другу при выращивании риса.

Тайцы перенимают индуизированный стиль культуры монов и кхмеров и выстраивают свою государственность по ее образцам. Первой тайской династией становится династия Пхра Руанг.

Государство Сукхотай достигает апогея в конце XIII века при правителе Рамакхамхаенге Великом (1237 — 1298), когда тайцы окончательно устанавливают свою власть в Сукхотай, ранее подчинявшемся кхмерам[1]. С этого момента границы государства расширяются от Меконга на востоке до Андаманского моря на западе, а власть становится устойчивой и централизованной. При Рамакхамхаенге Великом буддизм Тхеравады, который и ранее преобладал среди монов на западе Индокитая, становится государственной религией. В тот же период на базе древнекхмерского письма разрабатывается особый тайский алфавит, основанный на слоговой записи, повторяя структуры индийского слогового письма деванагари с учетом особенностей письменности пали и грантха.

Государство Сукхотай существовало до 1438 года. Позднее его формально присоединило к себе другое основанное тайцами государство Аютия.

Государство Аютия было основано тайским правителем Удонгом или Раматхибоди I (1314 — 1369) в 1350 году. От него берет начало первая династия Удонгов.

Аютия была столицей тайского государства, которое называлось также Сиам (вероятно, от санскритского термина Śyāma — дословно «темный»). Территориально Сиам более или менее соответствует современному государству Таиланд.

---

[1] *Wyatt D.K.* Thailand. A Short History. Chiang Mai: Silkworm Books, 1984.

Государство Сиам имело некоторые отличия от государства Сукхотай, так как переняло от кхмеров идею дэвараджа. Хотя в нем также преобладал буддизм Тхеравады, политическая система была заимствована из индуизма. Постепенно оно возвысилось и уже в 1378 году заставило Сукхотай признать свой сюзеренитет.

Еще одним тайским государством было княжество (царство) Ланна или Ланнатай со столицей Чиангман. В нем также основное население составляли моны, а королевская династия и аристократия были тайскими. Государство, по преданию, было основано легендарным тайским королем Менграем Великим (1239 — 1317), ставшим родоначальником династии, правившей до 1558 года. Ланнатай традиционно соперничал с более южными тайскими царствами, а также постоянно воевал с Бирмой на западе.

Постепенно Аютия становится главным тайским государством и в XV веке кладет конец Кхмерской Империи, устанавливая гегемонию на западе Индокитая, отчасти унаследовав миссию Камбуджадеши. В 1431 году войска Сиама захватывают кхмерскую столицу Ангкору.

На востоке теперь соперником оказываются не кхмеры, а набирающий силу Вьетнам.

В начале XVI века в Аютию приезжают первые европейцы — португальские купцы, которые основывают там торговую миссию. Король Сиама Рама Тибоди II (1491 — 1529) подписывает с португальцами первый дипломатический договор. На португальцев правители Сиама пытаются опереться и в попытках захватить Чиангман.

Сиамо-бирманские войны

В XVI веке соседнее с Сиамом бирманское царство начинает все более укрепляться. В 1510 году бирманский правитель Минджиньёу (1486 — 1531) строит новую столицу Бирмы — город Таунгу[1]. Его дело продолжает преемник — Табиншветхи (1531 — 1551), который покоряет монов из государства Хантавади. В бывший центр Хантавади Пегу бирманцы переносят свою собственную столицу. Следующим противником Бирмы логически становится Сиам, и на границах Аютии происходит масштабное сражение на слонах между бирманцами и тайцами, которое едва не закончилось полным разгромом тайцев.

При следующем правителе бирманского царства Байиннауне (1516 — 1581) Бирма превращается в полноценную Империю. В 1558 году Байиннаун захватил королевство Ланнатай, сделав его

[1] Thongchai Winichakul. Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation. Honolulu: University of Hawaii Press, 1984.

своим вассалом, а в 1578 году присоединил это тайское образование к своей территории[1].

В 1569 году новый король Аютии Махинтхратхират (1539 — 1569) был вынужден капитулировать и сдать столицу страны бирманцам. Махинтхратхират был последним царем династии Супханнапхум, основанной Интрараджей I (1359 — 1424) в 1409 году.

Новая династия Аютии была из Сукхотая и названа по этому признаку. Ее привели к власти бирманцы, считая лояльной себе. Второй правитель династии Сукхотай в Сиаме Наресуан Великий (1555 — 1605) в годы своего правления добился огромных результатов.

Наресуан вырос в Бирме, куда он попал вместе с братом в качестве заложников. Там он овладел военным искусством и бирманской культурой. Вернувшись с Сиам, будучи принцем, он отличился в битвах с кхмерами, которые, воспользовавшись войнами Сиама с Бирмой, едва не захватили Аютию в 1575 году. Наресуану удается не только отбить атаки со стороны Камбоджи, но и нанести ряд поражений бирманцам, захватив в 1558 году Ланнатай. Став царем после смерти своего отца, Наресуан в 1592 году идет дальше и совершает атаку на саму Бирму, захватив крупные города — Тенассерим, Тавой и Мартабан. После этого, укрепив позиции на севере, он обрушивается на Камбоджу и наносит ее армиям сокрушительное поражение. Царь Камбоджи вынужден бежать и скрываться с царской семьей в Лаосе. Это превращает Сиам в полноценного гегемона Юго-Восточной Азии.

В царствование царя Сонгтхама (1590 — 1628) Сиам утрачивает важные территории. Против центральной власти восстают Ланнатай и Камбоджа.

Основателем следующей династии Сиама становится Прасат Тхонг (ок. 1600 — 1656), давший этой династии название. При нем тайцы восстанавливают контроль над Камбоджей. Традиционно хорошие отношения с европейцами и с японскими купцами в этот период расцветают, что ведет к обогащению государства и постепенному распространению европейских влияний в правящей верхушке Сиама.

Представитель династии Прасат Тхонг царь Нарай (1633 — 1688) считается наряду с Наресуаном одним из самых известных и ярких правителей Сиама. В 1662 — 1664 годах тайские войска вторгаются в Бирму. При этом Нарай опирается во многом на европейцев: его армию тренируют французские советники, вооружение тоже поступает из Европы. При нем возвышается греческий торговец Констан-

[1] Ланнатай оставался под властью бирманцев до 1774 года и только тогда перешел под власть Сиама.

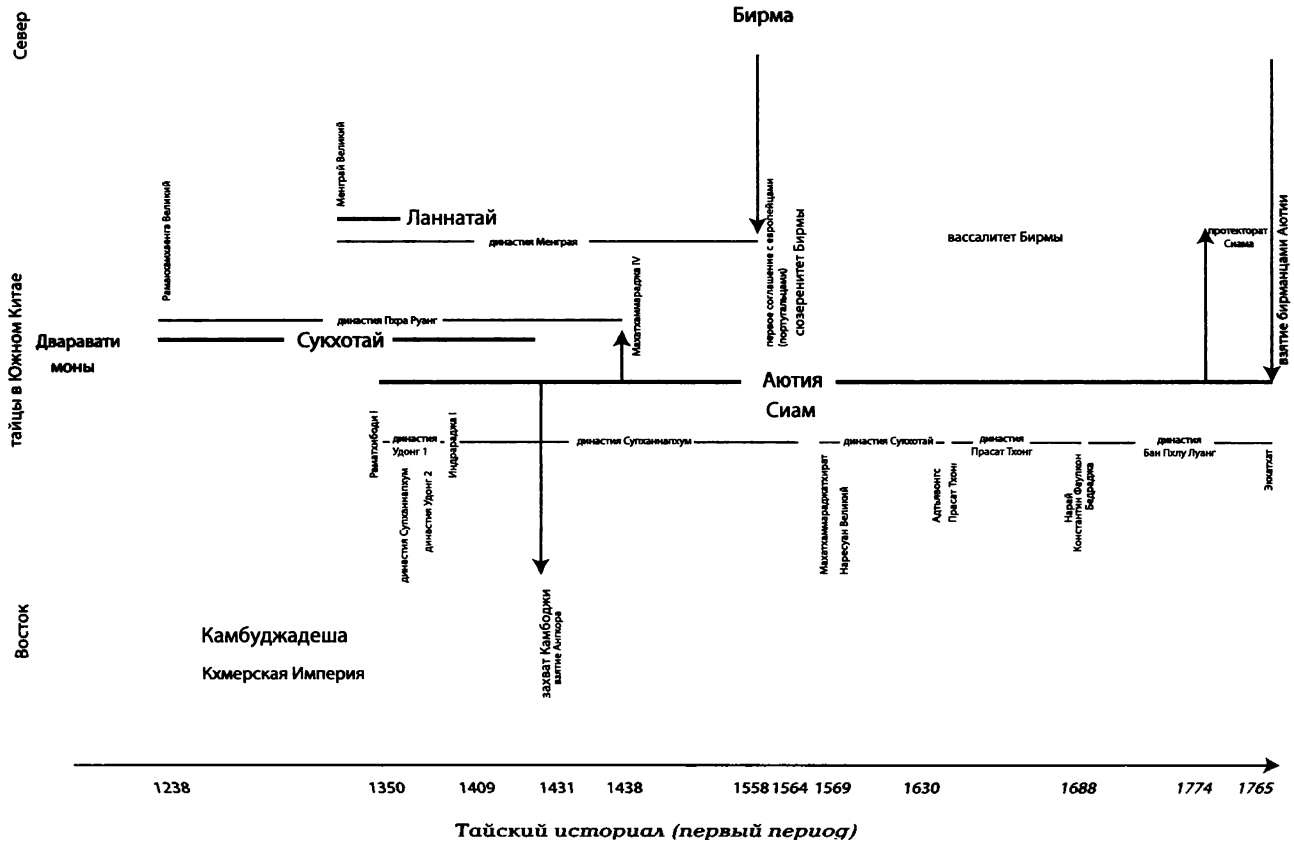
тин Фаулкон (1647 — 1688), который содействовал укреплению связей Сиама с европейскими державами — прежде всего с Францией. Его высокие позиции при тайском дворе и доверие Нарая позволили ему строить планы о том, чтобы самому стать правителем Сиама.

Однако под конец жизни Нарая против профранцузской политики и европеизации Сиама выступила партия тайских консерваторов. Вопреки воле смертельно больного Нарая его фаворит Бердраджа (1632 — 1703) казнил Фаулкона и других сторонников сближения с французами, атаковал французский гарнизон в Бангкоке и объявил самого себя основателем новой династии — Бан Пхлу Луанг. Придя к власти, Бердраджа разрывает торговые отношения с Францией, изгоняет католических проповедников иезуитов, сохраняя отношения лишь с португальскими купцами.

К династии Бан Пхлу Луанг принадлежал последний правитель Аютии — Эккатхат (ок. 1710 — 1767). В этот период сиамо-бирманские войны вспыхивают с новой силой. В 1759 году бирманцы захватывают город Тенассерим, а в 1765 году начинают масштабное наступление на Аютию с решимостью покончить с Сиамом. Эккатхат, не отличавшийся талантом военачальника, пытается договориться об условиях капитуляции, но бирманцы не идут ни на какие соглашения и захватывают Аютию, подвергнув ее тотальному разорению. Это становится концом Сиама как независимой и суверенной силы, достигавшей в определенные периоды гегемонии в контексте всего Индокитая.

Сиамский буддизм: Тхеравада и тантра

С самого начала тайской государственности в ней преобладал буддизм, остававшийся основной идеологией тайцев на всем продолжении тайского историала. На первом этапе Тхеравада, пришедшая из Пагана и Дваравати, сочеталась с другими версиями индийской традиции под влиянием соседних культур. В Камбодже сложился синтез брахманизма, шиваизма и вишнуизма (индуизм), а также широкое распространение получила Махаяна и тантризм Ваджраяны. Так как в IX — X веках Кхмерская Империя подчинила себе почти все территории Индокитая, включая земли будущего Сиама, то влияние Махаяны и Ваджраяны глубоко укоренилось в культуре тайцев, пришедших на смену кхмерам. Из этого индуистского контекста в Сиам была перенесена и теория дэвараджа, «божественного правителя». Махаяна преобладала в Индокитае с V по XIV век, но к приходу в этот регион тайцев Тхеравада начала все больше завоевывать ключевые позиции.



Тайский историал (первый период)

Тхеравада стала государственной религией тайцев уже с момента основания государства Сукхотай. Однако особенность тайской буддистской традиции, как и индокитайской Хинаяны в целом, состояла в том, что резкого разрыва с Махаяной и даже с индуизмом не произошло.

В самом Пагане и государстве Пью, откуда к тайцам пришла Тхеравада, а также у еще более древних государств монов, до XI века также преобладал тантрический буддизм (Ари-буддизм), сложившийся, вероятно, под тибетским влиянием. Поэтому тантрические линии проникали к тайцам и с востока, и с запада.

Согласно традиционной классификации, тантрический буддизм (Ваджраяна) представляет собой ветвь Махаяны. Но в Индокитае и, шире, Юго-Восточной Азии получила широкое распространение буддистская школа, объединяющая тантристские практики с Тхеравадой (Хинаяной). Вероятно, у истоков этого течения были монахи монастыря Абхьягири Вихара, практиковавшие Махаяну и Ваджраяну наряду с Тхеравадой. А так как важнейшим центром распространения буддизма в Индокитае была как раз Шри Ланка, то вместе с Хинаяной в Индокитай проникали и тантрические мотивы. На это накладывались влияния китайского и тибетского буддизма, где тантризм также является важнейшим компонентом.

В любом случае в Сиаме сложилась самостоятельная школа «тантризма Тхеравады», известная как «*йогавачара*» (Yogāvacara)[1]. Она была общей для Таиланда, Лаоса, Камбоджи и Бирмы[2]. Особенно широкое распространение йогавачара получила в Сиаме в конце XVIII — начале XIX века. Так, наставник тантрической Тхеравады Кай Тхуэан (1733 — 1823) в 1820 году был провозглашен в Бангкоке патриархом (сангхараджей) всех буддистов.

Йогавачара представляла собой сочетание классических практик и концепций Ваджраяны — мантры, аллегорическая интерпретация священных текстов, культ гуру, символизм фаз созревания зародыша, визуализация дхармового тела Будды, почитание Будд, духов и святых, алхимические операции преображения веществ и т. д. — с учениями Тхеравады. В отличие от Махаяны здесь не было обращений к теории недвойственности и парадоксальной онтологии тождества нирваны и шуньяты, обоснованной Нагарджуной и развитой в китайском буддизме через концепции Татхагатагарбхи и вплоть до школы Чань. Доктринальной основой оставались Хинаяна-

[1] *Davids Thomas William Rhys* (ed.). The Yogavacara's manual of Indian mysticism as practised by Buddhists. L.: Oxford University Press, 1896.

[2] Вероятно, эта версия буддизма преобладала в Наньчжоу, государстве, бывшем общей культурной матрицей для тайцев и бирманцев Индокитая.

на и тексты раннего буддизма, а тантрическая практика добавлялась к ним по факту — без соответствующего концептуального аппарата. В этом состояло главное отличие йогавачары от всех остальных форм буддистского тантризма, которые почти всегда сопряжены именно с Махаяной и представляют собой венец ее метафизического учения, обращенного к реализации метафизических установок[1].

Феномен йогавачары чрезвычайно важен для Тхеравады не только Сиама, но и других обществ Индокитая, которые начиная с определенного момента стали переходить от индуизма и Махаяны к Хинаяне. Йогавачара представляла собой то особое доктринальное пространство, где буддизм Хинаяны, чаще всего довольно не терпимый к индуизму и Махаяне, а в еще большей степени к автохтонным религиям духов, сохранял определенную гибкость и инклюзивность.

Тхонбури: Будда будущего века на тайском троне

После разгрома Аютии тайский генерал китайского происхождения Таксин (1734 — 1782) закрепляется с остатками тайских войск в городе Тхонбури (современный Бангкок) и провозглашает себя королем и основателем новой династии. Приведя в порядок армию, Таксин атакует бирманцев и изгоняет их из Аютии. Однако он решает перенести столицу в Тхонбури окончательно. Это решение становится началом следующего этапа тайского историала — эпохи Тхонбури.

Таксин оказывается сильным военачальником и искусным дипломатом. Он добивается у Нгуенов освобождения ими ряда территорий Камбоджи, а в 1779 году вся Камбоджа признает сюзеренитет Тхонбури. Он снова устанавливает контроль над территорией Ланнатая и присоединяет ряд кхмерских земель Южного Лаоса.

Таксин стремится дать тайскому государству новую идеологию, которая строится на утверждении тайской идентичности, тайского историала, тайской монархии и тайской религии, которой Таксин считает буддизм Тхеравады. Буддийскому канону Трипитака он оказывает особые почести, приказав привести из Индии и других мест ценные экземпляры в Тхонбури. После захвата территорий Южного Лаоса Таксин перевозит в Тхонбури статую Изумрудного Будды, считающуюся величайшей реликвией Индокитая и всей буддистской цивилизации. Таксин реставрирует монастыри и храмы, восстанавливает монашескую жизнь в буддистских общинах, содействует возрождению буддистской философии и письменно-

[1] *Tambiah S.* Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

сти. Политическую философию фактически заново учрежденного им государства Таксин основывает на буддистской терминологии и буддистских концептах.

В конце жизни Таксин, фактически построивший в течение своего правления новое и процветающее тайское государство, был увлечен эсхатологическими мотивами буддизма. Ряд источников утверждает, что он перед смертью начинает считать самого себя инкарнацией Будды будущего века — Майтреи.

Однако влиятельные тайские аристократы были недовольны политикой и популярностью Таксина и не разделяли его мистических устремлений. В 1782 году они совершили государственный переворот, а самого короля поместили в мешок и забили палками. Тайское предание гласит, что умерщвлен был двойник Таксина, а сам он удалился в священные горы Накхон Си Тхаммарат, где жил до естественной смерти, предаваясь созерцанию и достигнув состояния Пробуждения.

Династия Чакри

На место свергнутого Таксина приходит Буддха Йодфа Чулалок (1737 — 1809), основавший последнюю династию — Чакри, остающуюся правящей до настоящего времени. Его тронное имя — Рама I.

Рама I устанавливает прочные связи с Нгуенами во Вьетнаме, оказывая им военную поддержку в войне с тэйшонами. Политика Камбоджи также оказывается под контролем тайцев. Раме I удается успешно отбить наступление бирманцев на разных направлениях.

Рама I перемещает столицу из Тхонбури на другой берег реки. Этот новый город получает название Бангкок. При нем продолжается работа по выявлению тайской идентичности, активно проводимая Таксином. На тайский переводится религиозная литература — важнейшие тексты индийской традиции.

Вместе с тем Рама I развивает отношения с европейскими державами. Кроме того, король поощряет торговлю с Китаем.

Этот же стиль просвещенного тайского национализма, открытого к Западу, но основное внимание уделяющего тайскому и, шире, индокитайскому культурному горизонту, продолжают и другие властители династии Чакри.

Отношения с европейскими странами осложняются во время царствования четвертого короля династии Чакри Монгкута (1804 — 1868), Рамы IV. Этот правитель с юности был глубоко заинтересован буддизмом, сам принял монашество и основал направление Дхаммаютика никая, призывающее возвратиться к истокам Тхеравады,

от которых, по мнению Монкгута, современное учение отошло. По сути, Рама IV взял курс на реформированный буддизм, стремясь освободить Тхераваду от традиционных для тайской традиции тантристских элементов, получивших широкое распространение при его предшественнике Буддха Лоетла Нафалае (1767 — 1824), когда йогавачара была признанна главной школой тайского буддизма. Монгкут ставил своей целью отказаться как от тантрических элементов, так и от влияний древней тайской религии духов, а также от архаических верований других автохтонных народов (прежде всего монов), составлявших существенную часть населения Сиама. Реформированный буддизм Дхаммаютика никая был позднее поддержан французской колониальной администрацией, которая видела в этом течении подготовительный этап модернизации тайского общества, отрывающегося от своих древних корней и от своего культурного горизонта, что облегчало задачу колонизаторов.

Колониальное воздействие на Сиам в это время начинает усиливаться — Англия требует уступок территорий, особых условий для английской торговли и т. д. Еще более активно ведет себя Франция, которая постепенно настолько усиливает свое влияние, что страна оказывается под ее протекторатом. При этом сам король стремится сохранить суверенитет, избегая при этом прямых столкновений с европейскими державами. Чтобы ослабить давление французов, он прибегает к помощи других европейских государств, но от этого Сиам становится все более и более зависимым от внешних факторов.

Рост европейского влияния идет против тайских традиций, имеющих принципиально отличную цивилизационную структуру. Это неизбежно ведет к появлению особого типа тайского археомодерна[1], который в Сиаме, однако, приобретает иные формы, нежели археомодерн других народов Индокитая.

Эту же линию модернизации тайского общества, направленную на то, чтобы не превратиться в объект манипуляции со стороны европейских держав, проводит и следующий правитель король Чулалонгкорн (1853 — 1910), известный под тронным именем Рама V. В результате успешной политики Рамы V Сиаму удается остаться редким независимым государством Юго-Восточной Азии наряду с Китаем и Японией. Большинство других держав к этому времени превращаются в полноценные колонии. Открытие Сиама для западных влияний в этот период строго контролируется властью, чтобы взять те элементы — технологии, промышленности, военной индустрии и т. д., — которые укрепляют потенциал тайского общества,

[1] Дугин А.Г. Археомодерн.

но отложить те, которые никак не сочетаются с тайской идентичностью. В этом Рама V и его наследники действуют крайне эффективно и успешно.

Так, сын Рамы V Прачадипок (1893 — 1941), седьмой король династии Чакри, получает образование в Англии.

В период его правления происходит важнейшее событие тайской политической истории последнего времени — Сиамская революция 1932 года. Ее организаторами были создатели первой в Сиаме политической партии — Кхана Ратсадон (дословно «Народная партия»). Они были едины в необходимости отмены абсолютной монархии как препятствия для дальнейшей модернизации Сиама, ориентируясь на либерально-демократические режимы Запада, но расходились во взглядах на тип правления — одни признавали Конституционную монархию, другие выступали за Республику. Одним из лидеров Кхана Ратсадон был либеральный политик и убежденный западник, сторонник Республики и упразднения монархии — Приди Паномионг (1900 — 1983).

В результате организованного лидерами Кхана Ратсадон переворота им удалось захватить власть. Однако они обратились к Прачадипоку с предложением принять реформы добровольно, и король согласился ограничить монархию Конституцией. Так Сиам переходит от абсолютной монархии к конституционной.

Прачадипок через три года все же отрекся от престола и уехал из Сиама в Англию.

Вичит Вичитватакан: тайская идентичность

В период царствования восьмого правителя династии Чакри Ананды Махидона (1925 — 1946) власть оказывается в руках премьер-министра Плек Пибунсонграма (1897 — 1964), который фактически исполняет роль военного диктатора. В этот период поиск тайской идентичности приобретает новый оттенок. Главным идеологом становится тайский политик, занимавший в разные периоды разные министерские должности Вичит Вичитватакан (1898 — 1962). Вичит Вичитватакан разрабатывает теорию объединения всех тайских народов и территорий под началом тайского государства, обосновывая это исторической необходимостью и логикой государственного строительства[1]. Вичит Вичитватакан полагал, что необходимо объединить собственно тайцев, исанов, лаосцев, шанов, тхай, нунг и другие тайские этносы, включая китайских чжуанов, дай и т. д.

[1] *Barmé S.* Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993.

в единую Тайскую Империю, независимо от того, в границах каких территорий они находились. В качестве аргументации он выдвигал концепцию *единой тайской идентичности*, обосновываемую им исторически, религиозно и культурно. Тайцы объединены мифом о происхождении, языком, культурой, общностью судьбы. И Вичит Вичитватакан призывал все тайские народы осознать эту общность и начать дело великого тайского объединения.

Идеи Вичит Вичитватакана были близки к европейским версиям национализма (третья политическая теория[1]). В практической плоскости они имели ярко выраженную антифранцузскую ориентацию, так как именно Франция среди европейских держав претендовала в то время на роль основной колониальной силы в Индокитае.

В этот период меняется название страны — с 1939 года Сиам называется Таиландом, совмещая самоназвание тайцев и английское слово land, «страна», что означает «страна тайцев». В этом нетрудно заметить воплощение концепции Вичит Вичитватакана, призывающего рассматривать Таиланд как государство, целью которого объединить всех тайцев в едином политическом образовании, поэтому само название «Таиланд» уже прямо отсылает к тайской версии третьей политической теории[2]. На Вичит Вичитватакана большое впечатление произвели идеи европейских теоретиков национализма — прежде всего Б. Муссолини.

Главными противниками тайцев для Вичит Вичитватакана являются бирманцы и французы. При этом в исторической ретроспективе он воспевает эпоху правления династии Сукхотай и критикует модели индуистского и камбоджийского централизма. Для Вичит Вичитватакана важно сохранить и укрепить прежде всего тайскую *идентичность* (включая лаосцев, шанов и чжуанов), которая в его глазах резко отличается от идентичности других народов Индокитая — прежде всего от мон-кхмеров на востоке и бирманцев на западе (не говоря уже о цивилизации Европы). В этом он совмещает принцип государства-мандалы с отдельными концепциями европейского национализма, немецкого течения Völkisch и русских народников.

Вичит Вичитватакану принадлежит первое систематическое изложение тайской истории, составленное с учетом условий XX века. Этой теме он посвятил 12 томов, что стало основой современной тайской историографии.

В вопросе религии Вичит Вичитватакан выступал за традиционалистское прочтение буддизма, призывая распространить буддистские принципы на политику и общественное устройство.

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.
[2] Там же.

В литературном творчестве Вичит Вичитватакана следует обратить внимание на гештальт Девы-воительницы. Он прославляет мужество и стойкость тайских женщин, их субъектность и отвагу, способность не только встать рядом с мужчинами, но и повести их в бой во имя спасения страны и народа. Однако в данном случае Вичит Вичитватакан подчеркивает не столько превосходство героической женщины над мужчинами с очевидной матриархальной коннотацией, сколько дает образ боевой дружбы и солидарности полов в деле борьбы за тайскую идентичность и независимость тайского государства. Эти образы, скорее, напоминают архетип анелигинии, то есть героического равноправия мужчин и женщин, свойственный кочевой и подчеркнуто патриархальной цивилизации Турана[1].

В целом Вичит Вичитватакана справедливо считают создателем современной версии тайской идентичности.

Эра Пибунсонграма: геополитическая мутация тайского консерватизма

Во время Второй мировой войны Таиланд старался сохранить нейтралитет, но под военным нажимом Японии Плек Пибунсонграм был вынужден встать на ее сторону, оказавшись в лагере стран Оси. Но в отличие от других стран Индокитая Таиланд не был присоединен к Японской Империи, а выступал как ее самостоятельный и суверенный союзник. Территорию Таиланда японцы использовали для вторжения в Малайзию, а сам Таиланд примкнул к оси Берлин — Рим — Токио. В 1942 году тайское правительство объявило войну США и Великобритании. В 1942 году японские и тайские войска вторгаются в Бирму и оккупируют ее северо-восточные территории.

В самом Таиланде либеральные и проамериканские силы — прежде всего один из творцов Сиамской революции 1932 года Приди Паномионг — уходят в оппозицию и создают антияпонское и проамериканское движение «Свободный Таиланд».

После поражения стран Оси во Второй мировой войне Таиланд обязался вернуть захваченные территории. Плек Пибунсонграм был отстранен от власти. Были даже попытки осудить его за военные преступления, но они не увенчались успехом. В 1947 году он вернулся в политику, создав консервативную партию «Тхаммматхипат».

После загадочной гибели Ананды Махидона ему наследовал Рама IX — Пхумипон Адульядет (1927 — 2016). Воспользовавшись тем, что король был юн и неопытен, тайские военные совершили серию

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

государственных переворотов, и в результате Пибунсонграм снова стал премьер-министром и, по сути, возглавил страну.

Если на первом этапе Пибунсонграм опирался на идеи Вичит Вичитватакана, довольно отрицательно характеризовавшие Запад и особенно США, то после возвращения в политику в 1948 году он занял проамериканскую позицию и поддерживал американцев во всех их геополитических операциях — от войны на Корейском полуострове (куда Пибунсонграм послал тайские войска для борьбы с Северной Кореей) до политики США во Вьетнаме и в Камбодже. Формально Пибунсонграм оставался верным консервативным принципам, поддерживает режим монархии не только в Таиланде, но и в Лаосе, Камбодже и Вьетнаме, однако геополитически его курс вел к позиционированию Таиланда на стороне цивилизации Моря. Тем самым мы имеем дело с правоконсервативной версией атлантизма[1].

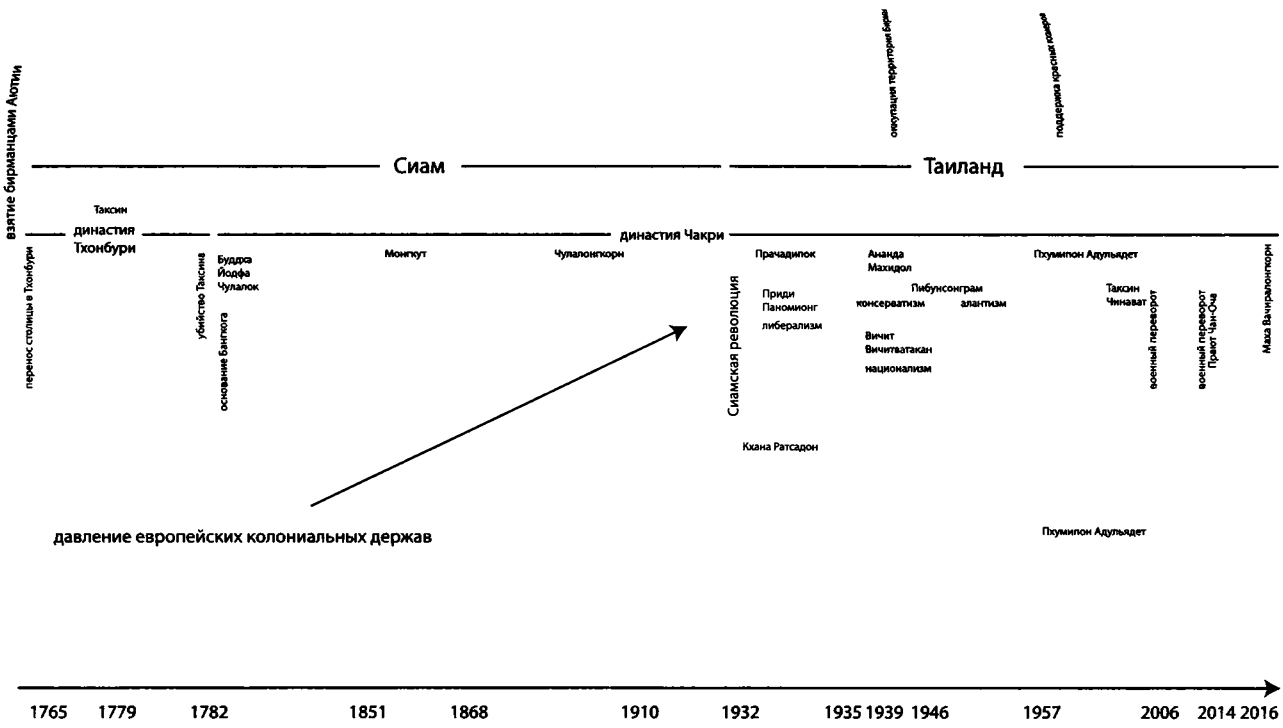
Несмотря на то, что Запад активно поддерживал Пибунсонграма, закрывая глаза на его консерватизм и инерциальные симпатии к национализму (третьей политической теории), постепенно эта фигура начинала тяготить американских либералов. Так, с середины 1950-х годов на Таиланд США начинают оказывать давление с тем, чтобы углубить процессы демократизации и вестернизации тайского общества, сделав их необратимыми. В результате США помогают противникам Пибунсонграма осуществить в 1957 году переворот, в ходе которого он оказывается отстранен от власти. После этого крупнейший тайский политик XX века эмигрирует в Японию, где он и скончался.

Перевороты и либеральная монархия

В период гражданской войны в Камбодже в силу антивьетнамской ориентации Бангкога, характерной и для того политического курса, который пришел на смену Пибунсонграму, Таиланд поддержал красных кхмеров (не испытывая при этом никакой симпатии к их идеологии). Среди многочисленных беженцев, пересекших границу с Таиландом и основавшихся в лагерях недалеко от этой границы, действовали сторонники идеологии Пол Пота и Иенг Сари. Отдельные тайские вооруженные формирования помогали красным кхмерам вести боевые операции против провьетнамского руководства Пном Пеня.

Так как либеральная демократия, продвигаемая Западом, не имеет ничего общего с традиционными устоями тайского общества, то практика военных переворотов в Таиланде стала общепринятой и после

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.



Тайский историал (второй период — современность)

ухода Пибунсонграма. Так, 19 сентября 2006 года в Таиланде снова произошел военный переворот, основные СМИ и телеканалы были захвачены и прекратили трансляцию. Он был направлен против премьер-министра Таксина Чинавата, однако королю Пхумипону Адульядету путчисты, напротив, выразили лояльность. После этого в Таиланде начался период нестабильности. Между сторонниками и противниками новой властной группировки проходили столкновения.

20 мая 2014 года военный переворот произошел снова. Действие Конституции было приостановлено. Командующий армией Таиланда генерал Прают Чан-Оча в телеобращении к нации объявил о введении в стране чрезвычайного положения. С этого времени Прают Чан-Оча является, по сути, главой государства, став премьер-министром Таиланда.

До настоящего времени Таиланд остается монархией. После смерти Рама Пхумипона Адульядета династию Чакри возглавляет новый король — Маха Вачиралонгкорн.

Тайский Логос

Среди других автохтонных народов Индокитая и Южного Китая тайцы существенно выделяются структурой своего экзистенциального горизонта. Хотя с точки зрения лингвистики, по одной из версий[1], они относятся к австронезийским языкам, и предполагается, что у них общее происхождение с малайцами и полинезийцами, Логос тайцев имеет принципиальные отличия от всех окружающих культур — монкхмерской (включая вьетов), тибето-бирманской, хмонг-мьенской и т. д. У всех тайских народов от самых дифференцированных и создавших могущественные державы — таких, как Сиам или Лаос — до самых архаических и живущих условиях локального феодализма (как шаны или чжуаны), мы видим явное преобладание вертикальной организации общества, непоколебимый и устойчивый (далеко не хрупкий) патриархат, строго вертикальную ориентацию религиозных культов. Это касается не только буддистской традиции, но и самых архаических версий тайской религии духов. Даже в древнейшей религий Мо (иначе называемой шигонгизмом), распространенной у китайских чжуанов, однозначно преобладает гештальт Небесного Отца и Творца мира — Бу Луотуо или Баеуклохдох (в чжуанском произношении). Он же считается царем людей. Кроме того, религия Мо почитает двух других патриархальных властителей областей вертикального мира — небесного бога Грозы Гюачж и царя-дракона повелителя

[1] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.

вод Нгвега. Супругой Бу Луотуо считается богиня Молохгъяп, которая в мифах и обрядах выступает как верная помощница и соратница мужского божества (архетип анелигинии).

В истории Индокитая тайцы контрастно отделяли себя от монкхмерских автохтонов, всячески подчеркивая контраст собственной строго патриархальной и небесно ориентированной идентичности и хтонических культов аборигенов. Дуализм тайцы/мон-кхмеры составляет существенную сторону тайского самосознания. Тайцы осмысляют себя как пришельцы (с небес), несущие местным народам совершенно особую — трансцендентную — идею. Это самосознание контрастирует с тем фактом, что буддизм и политическую организацию государств тайцы берут как раз у монов и кхмеров, хотя и те, в свою очередь, восприняли из индийской традиции. Но здесь речь идет не о более поздних этапах тайского историала, а об организации самого тайского Dasein'а, который даже в своих глубинных и архаичных слоях демонстрирует вертикаль и небесную ориентацию.

Если в случае тайцев Сиама и лаосцев эта вертикаль проявляется в создании обществ с высокой стратификацией и полноценных государств — даже Империй, то в случае чжуанов и шанов, которые отдельной государственности не имели, это проявляется в организации феодальной иерархии на уровне крестьянских поселений. Здесь всегда наличествует класс землевладельцев-феодалов, представляющих собой тайскую аристократию, каста жрецов (в случае чжуанской религии Мо они называются бо мо), класс свободных крестьян, находящихся от феодалов в вассальной зависимости и категория рабов. Показательно, что шаны на северо-востоке Бирмы исторически имели могущественные независимые княжества, часто выступавшие против централизированной бирманской государственности и отчаянно боровшиеся за независимость, хотя к созданию централизированной политии шаны были не склонны, предпочитая сохранять феодальный уклад.

В XX веке эта особенность тайцев символично отразилась в положении Таиланда в эпоху Японской Империи — это было единственной государство Индокитая и Индонезии, которое не было включено в состав Японской Империи, сохранило свой суверенитет и считалось относительно равноправным союзником и партнером Японии.

Но чтобы верифицировать гипотезу об отличии тайского Логоса от других полюсов индокитайского (южно-китайского) горизонта, нам необходимо рассмотреть в общих чертах идентичность и историал другого родственного тайцам народа Индокитая — лаосцев, которые, как и сами тайцы, в определенные эпохи выступали как создатели и правители самостоятельной и самобытной государственности.

Глава 5. Лаос

Этносоциология Лаоса и тайский горизонт

Народ лао (лаосцы) принадлежит к тайской группе и является родственным тайцам. Так же как и тайцы, лаосцы пришли в Индокитай из Южного Китая из провинции Юньнань. До них эти территории были населены монами и кхмерами.

Распространение тайских народов из своей «прародины» к югу от реки Янцзы началось несколько раньше, и отдельные племена — тхай, нунги и т. д.— пришли в Индокитай (на территорию Лаоса и Вьетнама) в конце I тысячелетия по Р. Х. Но эти первые волны тайцев не создали централизованной политии, оставаясь жить в высокогорных областях. Как и другие тайцы, народы тхай, нунг и т. д.— возводили свое происхождение к небесному отеческому предку Кхун Борому, считали себя спустившимися на землю из небесного царства и создавали независимые феодальные княжества (мыонг) с местной аристократией и патриархальной организацией жизни и хозяйства. Однако в XI веке вождь племени нунг Нунг Тхон Пхук в 1038 году попытался основать самостоятельное царство, но был побежден вьетнамцами. У шанов также были попытки объединить княжества в единую систему. Так, хроники шанов повествуют о государстве Монг Мао, существовавшем с VI века по Р.Х. на территории Южного Китая (Юньнань) и Северной Бирмы, основу которого составляли шаны и родственные им тайские племена дай. Сведения сохранились о дайском правителе Монг Мао XIV века — Си Кефа.

Как и шаны против бирманцев, нунги восставали против вьетнамцев на всем протяжении истории — в XIV, XV, XVII и в XIX веках. Во время восстания хмонгов в 1860 году нунги поддержали их в войне за создание собственного государства. Однако среди всех тайцев Индокитая, кроме создателей Сиама, построить полноценную независимую государственность удалось только народу лао.

К XIV веку народ лао расселился по территории Северного Индокитая, оттеснив и отчасти ассимилировав кхмеров и монов. Лаосцы обжили в первую очередь долины и равнины, образовав ту часть населения Лаоса, которая в настоящее время обозначается совокупно термином лао-лум. Группа лао-лум состоит из племен лао и родст-

венных им этнически и лингвистически племен тхай и нунг[1]. Однако племена тхай, в отличие от народов лао, расселились на возвышенностях. Эти тайские народы населяют также горные районы Северного Вьетнама. Они пришли на эти земли раньше лаосцев и основали системы мыонгов — полунезависимых княжеств со строгой феодальной иерархией.

Потомки монов и кхмеров (преимущественно горных) в Лаосе называются особым термином лао-тенг[2]. Они в настоящее время заселяют предгорья.

Лаосская традиция сохраняет память о том, что до прихода народа лао мон-кхмеры были основным населением и приняли пришельцев мирно и доброжелательно. По этой причине лаосцы в ежегодных ритуальных празднествах благодарят племена лао-тенг за сакральное гостеприимство и приносят им символические дары. Тем не менее этноцентрическая модель самосознания тайцев признает за народами лао-тенг иерархическую подчиненность самим лаосцам, откуда традиционное наименование мон-кхмерских племен — «кха», то есть «раб».

Различие между лао-лум (тайцами) и лао-тенг (кхмерами) отражено в древних тайских преданиях, общих для индокитайского культурного поля. В них речь идет о двух тыквах (аналог двух яиц матриархальных мифов), одна из которых была вскрыта примордиальными существами-предками ножом, другая — раскаленной кочергой. Из первой тыквы появились белые народы (сами тайцы-лаосцы, лао-лум), а из второй, почерневшей от горячей кочерги — «темные народы», лао-тенг, что относилось к мон-кхмерам. Фенотип горных кхмеров (в другой классификации называемых «горными монами») отличается довольно темной кожей и чертами, близкими к негритосам и веддам. Этот же фенотип преобладает у родственных кхмерам племен Малайского полуострова (у аслийцев).

Кроме лао-лум и лао-тенг, в самых труднодоступных местах Северного Лаоса (и отчасти Таиланда) расселились народы мяо (хмонги) и яо (мьен), также пришедшие из Южного Китая, как и сами лао и тхай, но только гораздо позднее. Эти племена вместе с живущими в столь же малодоступных местах тибето-бирманскими народностями (лаху, лису, акха, карены и т. д.) входят в отдельную категорию лао-сунг.

Культурной доминантой Лаоса являются народы группы лао-лум, то есть собственно народы лао и тхай (тайцы).

---

[1] К горным тхай относятся тхай-ныа, путхай, юан и т.д.

[2] К лао-тенг относят монские племена кхаму, ламет, путенг и т.д. и кхмерские — суй, алак, катанг, таой и т.д. Все они сохранили архаические формы культуры.

Племена лао к XIV веку образовали государство Лансанг или Лан Санг Хом Кхао (дословно «Страна миллиона слонов и белого зонта»). С востока от него находилось вьетнамское государство Дайвьет, к югу — Империя кхмеров Камбуджадеша, к западу — тайские государства (Сукхотай, Ланнатай, Аютия), на северо-западе — бирманские политии.

До прихода лаосцев эти территории находились под влиянием окружающих индуистских и буддистских царств, представлявших собой высокоразвитые стратифицированные общества. Эти государства задавали образец как политического устройства, так и религиозной модели. Поэтому среди лаосцев также укоренился буддизм, наложившись на древние архаические — собственно тайские, в широком смысле — культурные слои, на тайский горизонт, общий для тайцев, лаосцев, тхай, нунг, тхо, а также шанов, расселившихся к западу от лаосцев, или чжуанов, оставшихся в Китае.

Некогда тайцы и лаосцы представляли собой один народ, но после создания государства Лансанг началось определенное разделение на восточный и западный полюса, где лаосцы представляли Восток[1], а собственно тайцы — Запад, став основой как минимум трех самостоятельных политий на западе Индокитая — Сукхотай, Ланнатай и Аютия.

Небесные люди спускаются на землю, истоки лаосской государственности

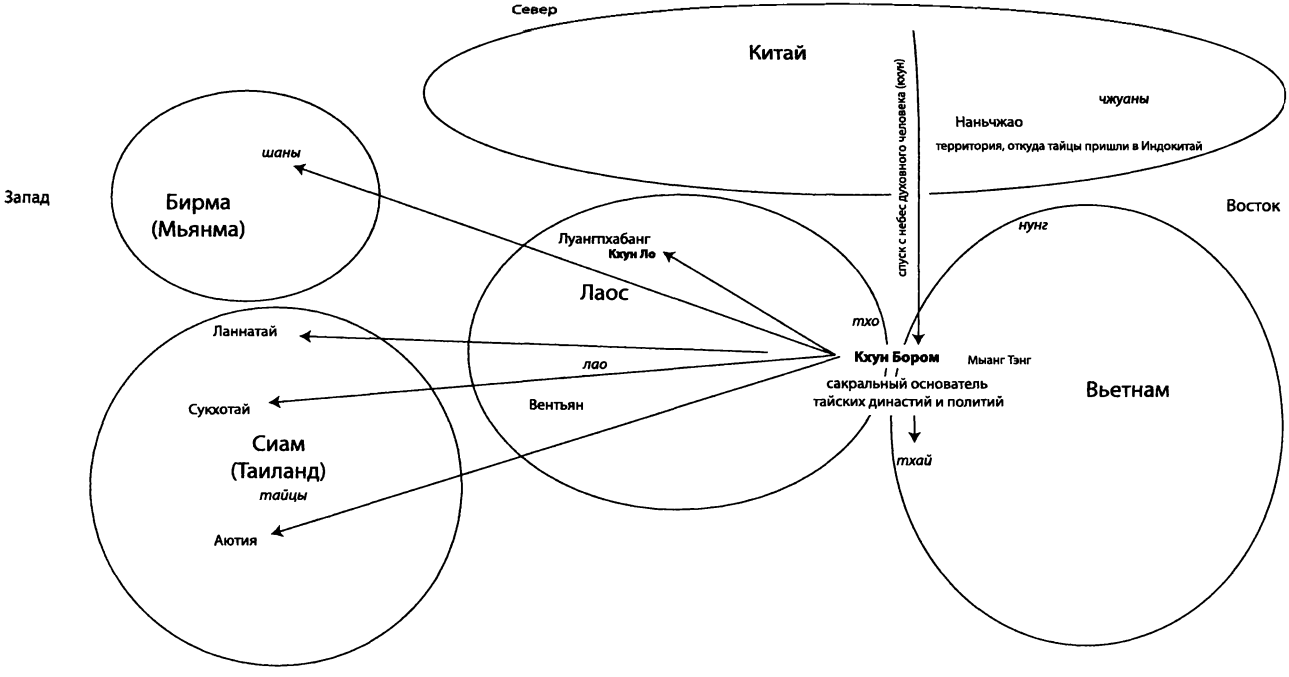
Согласно лаосскому историалу, государство Лансанг основал Фа Нгум (1316–1393)[2]. До него небольшие княжества (мыонги) Лаоса находились в вассальной зависимости от тайского Сукхотая или кхмерской Камбуджадеши. Фа Нгум сумел объединить эти княжества под своей властью и стал основателем новой династии и нового государства, будучи провозглашенным в 1353 году царем Лансанга.

Будучи принцем северно-лаосского княжества, Фан Нгум возводил свой род к основателю династии Кхун Ло, истоки которой, по лаосской традиции, уходят к VIII веку по Р.Х. и которая правила княжеством Луангпхабанг. Кхун Ло считался сыном небесного человека (кхун) Кхун Борома, который спустился с неба и родил сына, чтобы тот основал в будущем новое царство[3]. Кхум Бором был

[1] Еще более восточными тайцами Индокитая являются тхай, нунги и тхо, населяющие северо-запад Вьетнама.

[2] *Stuart-Fox M.* The Lao Kingdom of Lān Xāng: rise and decline. Banglamung: White Lotus Press, 1998.

[3] *Archaimbault Ch.* Structures religieuses Lao (rites et mythes). Vientiane: Vithagna, 1973.



Граф тайского горизонта и мифа о происхождении тайских государств и династий в структуре Индокитая

одним из трех людей, которого боги взяли на небо после того, как все остальное человечество было уничтожено потопом. Эти три небесных человека, в том числе и Кхум Борон, сошли с неба в область Мюан Тхен (так называлось исторически одно из ранних тайских княжеств в Северо-Западном Вьетнаме), будучи посланными высшим божеством Пхайя Тхен возродить жизнь на земле. Кроме Кхун Ло, у небесного человека Кхун Борома, согласно легенде, было еще шесть сыновей, которые стали основателями царских династий других тайских государств — в Лаосе, Таиланде, Южном Китае, стране шанов (современная Мьянма) и Вьетнаме. К Кхум Борону возводили свое происхождение и сами тайские правители — в частности, основатель государства Ланнатай Менграй и первый правитель Аютии — Раматхибоди I.

Фа Нгум вырос в столице Кхмерской Империи Ангкоре и породнился с правящей династией. Кхмеры помогли Фа Нгуму завоевать лаосские княжества, видя в этом укрепление своего влияния перед лицом тайского государства Аютии, набиравшего в то время силу.

Фа Нгум во главе с кхмерской армией завоевал последовательно Южный, Восточный и Северный Лаос и объединил эти территории, сделав столицей город Луангпхабанг. Позднее он отвоевал часть территорий у княжества Ланнатай, населенного лаосцами и тайцами, а затем напал на Аютию. Тайцы предпочли заключить с ним мир, что сделало Лансанг важнейшей силой в регионе.

Фа Нгум установил во вновь образованной стране буддизм Тхеравады и провел лаосский Буддистский собор.

Историал Лансанга: циклы расцвета и упадка

Сын Фа Нгума Самсентай (1357 — 1416) существенно укрепил страну, заложив основу деления ее территории на княжества (мыонги) и выработав правовую систему, сохранявшуюся в Лаосе в целом вплоть до XX века. Княжества с высокой степенью иерархичности создавали все тайские народы и сами по себе, но идея их интеграции в единую централизованную систему воплотилась в жизнь лишь в Лаосе и Сиаме (Ланнотай, Скухотай, Аютия).

Во время правления третьего царя Ла Кхам Денга (1387 — 1428) Лансанг вступил в отчаянное противоборство с Вьетнамом, и после вьетнамского вторжения страна на некоторое время впала в хаос. Цари сменяли друг друга почти каждый год из-за дворцовых переворотов и непрерывных убийств. Лаосские исторические хроники утверждают, что за цепочкой цареубийств стояла зловещая фигура царицы Нанг Кео Кхимпха (1343 — 1438), ставшей правительницей

Лаоса плод именем Маха Дэви после того, как она организовала калейдоскопическую смену принцев. Она стала единственной женщиной на троне Лаоса. Маха Дэви была либо дочерью, либо младшей сестрой, либо супругой короля Самсентая. Правление Маха Дэви не добавило порядка в стране, и после ее смерти ситуация еще более усугубилась.

Междуцарствие завершилось вступлением на трон царя Чаккапхата Пхаен Пхаео (1415—1481). Показательно, что титул этого правителя содержит термин «Чаккапхата», то есть «чакраварти», что означает заимствование лаосской монархией идеи «сакрального Императора», которая стояла в центре индуистских Империй Индокитая. Таким образом, Лансанг также вступает в противостояние с другими индуистскими державами, претендуя на статус Империи.

При Чаккапхате Пхаен Пхаео вьетнамцы осуществили масштабное вторжение в Лаос, захватили столицу и крупные города, разгромив войска Пхаен Пхаео. Однако лаосцы смогли собрать остатки армии и заключить военный союз с тайским государством Ланнатай. Совместными усилиями вьетнамцы были изгнаны из страны и больше в течение двухсот лет не пытались покорить Лансанг. Ланнатай же с этого времени стал союзником лаосцев.

В начале XVI века при царе Висунарате (1465—1520) Лаос вступает в период «первого золотого века». В этот период нет войн, процветают науки и искусства. На лаосский язык переводятся многочисленные буддистские тексты, а также памятники индуистской литературы и философии — Панчатантра и Рамаяна. Висунарата поддерживает храмовое строительство, при нем возводятся знаменитые храмовые комплексы. Буддистская традиция процветает, а монастыри становятся центрами интенсивной духовной и интеллектуальной жизни.

«Первый золотой век» Лансанга продолжается и при правлении сына Висунарата Потисарата I (1520—1548). Сам король получает глубокое буддистское образование, всю юность проведя за изучением текстов этой религии. Он окончательно утверждает буддизма Тхеравады в качестве государственной религии Лансанга.

Показательно, что Потисарат I воспринимает древние культы духов (пхи), почитаемых в особых святилищах и храмах лаосцами, как угрозу буддизму и отдает приказ об их разрушении на территории всего царства. Таким образом, Потисарат I требует от лаосцев не просто соблюдать буддизм, но и очищать его от местных традиций.

Потисарат I способствует тому, что его сын Сеттатират (1534—1572) становится правителем Ланнатая, и после его смерти оба лаосско-тайских государства на некоторый срок объединяются в одну державу.

Сеттатират продолжил укреплять буддизм Тхеравады, следуя линии своих предшественников. Он также переносит столицу из Луангпхабанга в город Вьентьян, где строит храм Пхакео для статуи Изумрудного Будды, которую он привозит из Чиангмая — столицы Ланнатая.

В 1563–1564 годах бирманцы под началом царя Байиннауна захватывают Ланнатай, а затем Аютию. Правитель Аютии Махинтхратхират не успевает заключить союз с Потисаратом I, а посланную ему в жены принцессу перехватывают вассалы бирманцев (в плену она покончила жизнь самоубийством). После падения Ланнатая и Аютии Байиннаун вторгается в Лансанг и захватывает Вьентьян. Но Потисарат I, отступив из города, начинает собирать силы для контрнаступления. В Лансанге вспыхивает партизанская война, и бирманцы вынуждены оставить страну. Таким образом, Лаос остается на некоторое время единственным тайским государством, сохранившим независимость в тот период, когда бирманцы, создавшие полноценную Империю, сделали вассалами все тайские политии.

Однако в 1575 году бирманцы снова захватывают Лансанг и устанавливают свой сюзеренитет, который длится до 1603 года. Это было высшим моментом историала Бирманской Империи (Империи Таунгу), включившей в свой состав все тайские территории.

Лансанг добивается независимости от Бирмы при правителе Варавонгсе II (1585–1622), правившим под именем Тхаммикарата и воспользовавшимся внутренними раздорами в Бирме, чтобы вернуть Лаосу утраченную самостоятельность. После смены нескольких правителей, остававшихся у власти на короткий срок, на троне Лансанга в 1637 году утверждается царь Суригна Вонгса (1618–1695), правивший страной 57 лет. Эта эпоха считается «вторым золотым веком» лаосской истории. Суригна Вонгса оказывается сильным и успешным правителем. Он тонко разрешает династические споры, традиционно будоражившие Лансанг, укрепляет царскую власть и обеспечивает мир и процветание в стране.

В этот период в Лаосе появляются первые европейцы — в 1641 году во Вьентьян прибывает делегация голландских купцов и итальянских иезуитов. Европейцы были удивлены количеством буддистских монахов на территории страны, также числом учебных заведений и университетов. Лаос в этот период стал центром буддистской учености и монашества. Сам царь Суригна Вонгса посвящал много времени созерцательным буддистским практикам и вел в целом монашеский образ жизни, что контрастировало с роскошью и изнеженностью нравов других индокитайских властителей той эпохи. Средства, получаемые от интенсивно развивающейся торговли, шли преимуще-

ственно на строительство новых храмов и обеспечение буддистских университетов.

Последним тридцать вторым царем Лансанга был Сеттхатхират II (1685 — 1730). Он захватил трон во Вьентьяне с опорой на вьетнамцев, которые стремились распространить свой контроль на территории Лаоса, чтобы укрепить свою гегемонию в Индокитае. Во время его правления вспыхивает новая волна междуусобиц, и другие претенденты на престол отказываются признавать его власть. Сеттхатхират II тогда обращается за помощью к Сиаму, который вводит в Лаос войска, чтобы ограничить вьетнамскую экспансию на запад. Но и сиамской армии не удается объединить страну. Они защищают Сеттхатхирата II и контролируемую им столицу Вьентьян, но в других областях страны устанавливаются самостоятельные династии. Лансанг распадается на четыре части — на севере образуется королевство Луангпхабанг (вокруг первой столицы Лансанга), южнее вокруг второй столицы государства на юге отдельное королевство Вьентьян, где правит Сеттхатхират II, ставший первым царем нового государства, а еще южнее — королевство Чампасак. Кроме того, между Луангпхабангом и Вьентьяном автономной территорией оказывается маленькое княжество Пхуан, ставшее союзником Луангпхабанга. Таким образом, на месте единого государства появляются отдельные и независимые друг от друга политии, влияние на которые оказывают более централизованные и могущественные соседние державы.

Княжество Чампасак, расположенное на восточном берегу Меконга, было населено преимущественно тямами (малайским этносом, составлявшим некогда основное население в государства Чампа — Тямпа). В период усобиц на территорию Чампасака бежала принцесса Сумангала с малолетним сыном Нокасадом (1693 — 1738), который приходился внуком королю Лаоса Суригне Вонсе, и группой преданных ей монахов. Властители провинции Чампасак передали власть монахам, которые были чрезвычайно уважаемы в Лаосе, а те возвели на трон Нокасада, ставшего первым правителем нового государства.

Во главе королевства Луангпхабанг стал другой внук Суригны Вонгсе — Кингкитсарат (? — 1713).

Лаосские королевства в эпоху разделения

После распада Лансанга все три лаосских королевства оказались в роли вассалов Сиама. Кроме того, Вьентьян и Чампасак были вынуждены платить налог Дайвьету. Такая модель соответствует системе государств-мандал, предполагающей двойной или даже трой-

ной вассалитет. Это сделало их пассивными участниками политики Индокитая, где решения принимались в других центрах. В целом это положение сохранялось до 1946 года, когда земли Лансанга были заново объединены в единое государство — Лаос.

Когда в ходе Сиамо-бирманской войны сам Сиам был завоеван Бирмой, и следовательно, все лаосские территории были также аннексированы бирманцами. Однако после того, как новый правитель Сиама восстановил независимость, тайские армии в 1778 году вторглись во Вьентьян, захватили столицу и увезли в Бангкок главную реликвию Лаоса — статую Изумрудного Будды. Несколько позднее они вторглись в Чампасак, а в 1792 году и в Луангпхабанг.

Однако параллельно сюзеренитету Сиама в лаосских зависимых княжествах усиливается и вьетнамское влияние.

Последнему правителю Вьентьяна Чао Анувонгу (1767 — 1829) удается на время объединить Вьентьян и Чампасак. Почувствовав себя независимым правителем, Чао Анувонг решает бросить вызов Сиаму, чтобы окончательно освободиться от вассальной зависимости. Для этого он в 1826 году поднимает общелаосское восстание.

Восстание потерпело поражение, и в 1828 году тайские войска сравняли Вьентьян с землей, заново покорив все лаосские земли, а королевство Вьентьян было вообще упразднено. Анувонг был пойман и в железной клетке привезен в Бангкок. Он стал последним королем королевства Вьентьян. Тайцы также упразднили королевство Чампасак, принимавшее участие в восстании Анувонга, и территории Чампасака до 1893 года оставались под прямым управлением Сиама, не имея даже видимости самостоятельности.

Государство Луангпхабанг не принимало участия в восстании Анувонга напрямую, поэтому сохранило династию, хотя никакой самостоятельностью не обладало.

После 1828 года территория Лаоса становится полем прямого противостояния между Сиамом и Вьетнамом, которые образуют две самостоятельные силы Индокитая, а промежуточное пространство Лаоса и Камбоджи выступает как пространство, переходящее из рук в руки, и никакой самостоятельностью не обладающее.

В 1877 году при правителе Оун Кхаме (1811 — 1895) территории Луангпхабанга подвергаются нападению китайских отрядов «Черного Флага», и он вынужден бежать в Сиам. В результате он принимает решение опереться на помощь французов, признав французский протекторат и став частью колониальной территории Французского Индокитая. В 1893 году Франция подтвердила свою власть над Луангпхабангом договором с Сиамом. Так часть лаосцев оказалась в прямой колониальной зависимости от европейской державы.

В XX веке последний правитель Луангпхабанга Сисаванг Вонг (1885 – 1959) и внук Оун Кхама стал при поддержке французов, переходящих от прямой колонизации к реорганизации территорий Индокитая под своим контролем, первым королем нового государства Лаос.

Во время правления короля Кхам Суока (1838 – 1900) территория Чампасака была разделена французами. Большая часть — восточные земли — перешли под прямой контроль французов, а западная часть — включая столицу, осталась под властью Бангкока. При следующем правителе и последнем короле Чампасака Бун Лапхан Ратсадане (1874 – 1945) под давлением французов Сиам соглашается на воссоединение в 1904 году всего Чампасака, но теперь уже полностью под властью французов. Однако французы предпочли в этом же году полностью упразднить самостоятельность этого образования, превратив его в административную провинцию, хотя другая часть Лаоса — Луангпхабанг — определенную автономию и статус государства сохранила.

Современный Лаос: независимость

Во время Второй мировой войны Лаос был оккупирован японцами, которые попытались установить гегемонию надо всем Индокитаем, пользуясь тем, что режим Виши во Франции находился под полным контролем Германии и Италии, бывших союзниками Японии. Так на короткое время Лаос становится частью Японской Империи. По окончании Второй мировой войны и после ухода японцев французы стали выстраивать новую архитектуру Индокитая. По их инициативе и под их контролем в 1949 году было провозглашено независимое государство Лаос, избравшее политическую систему монархического устройства. Столицей государства стал Вьентьян, хотя король до этого правил северной территорией с древней столицей — Луангпхабанг.

Первый король Лаоса Сисаванг Вонг, правивший до 1959 года, не смог добиться централизации политической власти. Он был полностью ориентирован на французов и являлся сторонником сохранения французского протектората. Тем самым он не имел популярности ни среди лаосских националистов, ни среди левого движения. В последние годы он тяжело болел, и его функции выполнял будущий второй (и последний) король Лаоса — его сын Саванг Ватхана (1907 – 1978). Саванг Ватхана следовал курсу отца, ориентируясь на Францию и идеологический нейтралитет. Он не сумел справиться с нарастающим хаосом, династическими распрями и переворотами.

Наибольшую проблему доставляла вооруженная оппозиция, состоящая из коммунистов и националистов.

Под влиянием коммунистических режимов Китая и Вьетнама в Лаосе сложились структуры коммунистического движения — Коммунистической партии Индокитая. Лаосские коммунисты и другие левые политические группировки образовали единый фронт борьбы с лояльными монархии силами — Патет Лао (Освободительная Армия Лаоса). Одним из лидеров этого движения стал Кайсон Пхомвихан (1920 – 1992), который во время Второй мировой войны боролся против японцев и французов, а после ее окончания при поддержке вьетнамцев создал на северо-востоке Лаоса разветвленную вооруженную организацию. В 1955 году он возглавил Народно-революционную партию Лаоса и Патет Лао.

По мере того как война во Вьетнаме приобретала все более ожесточенный характер, территории Лаоса, контролируемые Патет Лао, по которым свободно перемещались войска Северного Вьетнама, стали подвергаться ковровым бомбардировкам авиации США. Это, как и в случае соседней Камбоджи, привело к росту антиамериканских и антикапиталистических настроений и способствовало политическому росту влияния Патет Лао.

По окончании Вьетнамской войны в 1973 году правительство Вьентьяна и Патет Лао заключили перемирие, но воодушевленные успехами Ханоя, победившего Сеул, лаосские коммунисты совершили маршбросок на столицу и в 1975 году взяли ее, создав коалиционное правительство. Однако через несколько месяцев они заставили короля Саванг Ватхану отречься от престола, а единственным правителем страны стал Кайсон Пхомвихан, установивший коммунистическую форму правления. Показательно, что Кайсон Пхомвихан развил еще дальше теорию Мао и вьетнамских коммунистов, пытавшихся согласовать классический (и даже советский) марксизм с архаической структурой обществ, в которых им удалось захватить власть. Он не только принимал тезис Ленина и Троцкого о возможности *победы социализма* в одной стране, не только разделял позицию Сталина о возможности *построения социализма* в одной стране, не только видел *в крестьянстве революционную силу*, как это делал Мао Цзэдун, но и считал, что социализм можно построить, вообще *минуя стадию капитализма*. Тем самым он сближался с позициями русских народников, разработавших учение, сочетающее социализм с народными традициями.

Правление Кайсона Пхомвихана не было столь радикальным и жестким как в случае красных кхмеров с их принудительным расселением городов и массовым террором. Тем не менее была организована система «лагерей переобучения» (самана), где лаосская

аристократия проходила принудительную индоктринацию в социалистическом духе. В 1977 году на принудительное переобучение был отправлен король Саванг Ватхана вместе с семьей, где он и умер.

С начала 80-х годов XX века Кайсон Пхомвихан начинает ослаблять режим, вводя элементы либерализма в экономику, политику и культуру, следуя логике реформ Дэн Сяо Пина в Китае и Дой Моя во Вьетнаме. Вместе с тем социалистический Лаос больше ориентировался на СССР и Вьетнам, чем на Китай.

После смерти Кайсона Пхомвихана сменил во главе государства Нухак Пхумсаван (1910—2008), продолживший реформы. Однако в отличие от СССР, где либерализация повлекла за собой полный демонтаж социализма, Лаос пошел по вьетнамскому и китайскому пути, сохранив политическую власть в руках правящей коммунистической партии.

Далее страной правили коммунистические лидеры — Кхамтай Сипхандон, Тюммали Сайнясон и Буннянг Ворачит.

Тайский горизонт: мифы и ноология

Лаосцы, с точки зрения культуры, являются частью тайского мира и в полной мере разделяют тайский Dasein, к которому относятся и другие народы этого культурного круга (тайцы, чжуаны, дай, шаны, тхай, нунги и т.д.).

Мифология тайских народов существенно и принципиально отличается от мифологии мон-кхмеров. Если не рассматривать буддистские и индуистские влияния, являющиеся общими для культур Индокитая, а сосредоточить внимание только на архаическом пласте, мы заметим принципиальное различие в самой структуре тайского и мон-кхмерского горизонта. Их сопоставление многое объясняет в структуре различных полюсов идентичности всего этого региона.

Тайцы ясно осознают то, что являются *пришельцами* в Индокитай. Прародиной для них является Китай в горизонтальной плоскости и Небо в вертикальной. Тайцы остро осознают себя *людьми Неба*, и по контрасту с этим мон-кхмеров (а также тямов) они считают *людьми Земли*. У лаосцев, сохранивших многие архаические темы тайской мифологии, эта линия является основой не только культуры, но и политической системы. Лао-лум представляют собой пришельцев, лао-тенг — автохтонов. При этом сам факт прихода мыслится как акт спуска с более высокого онтологического уровня. Такая структура древнейшей тайской религии контрастирует с их лингвистической близостью к малайским языкам (если признать

общность австронезийской семьи[1]) или к сино-тибетским (если согласиться с другой моделью[2]). В основе тайских мифов лежит первичность Неба и Света[3]. Полнее всего онтология Света представлена у тайского племени ахом, расселившегося в Индии (язык ахом относится к мертвым языкам). В их мифах высшим божеством Света является Пхатувчунг. Творение мира — это открывание глаз бога Пхатувчунга. Небо предстает как золотая паутина, сотканная им.

Первым творением Пхатувчунга был бог Кхунтхивкхам, которого Пхатувчунг извлек из своей груди. Этот сюжет отражает структуру световой божественной манифестации, свойственной патриархальным мифам.

Свету в мифологии тайцев противостоит стихия воды, которая в отличие от мон-кхмеров (включая вьетов) имеет в тайской метафизике строго *отрицательную* коннотацию. Отсюда принципиально иное толкование водных змеев — нагов. Они связаны не с изначальным уютом и хтонической легитимацией (как у мон-кхмеров), но с опасностью и беспорядком. Такую же симметрию мы видим у индоевропейских народов, у их наследников — носителей туранского Логоса и отчасти у китайцев (но в общем контексте Логоса Диониса, избегающего жестких оппозиций).

Созданное Пхатувчунгом первосущество разделяется им на две половины — на примордиального Краба, посланного в Мировой океан поддерживать землю, и примордиального Змея, поселившегося в океане. Змея бьется с Крабом, что составляет изначальный аспект *тайской титаномахии*, где сами тайцы выступают однозначно на стороне Краба, сопряженного (в этой симметрии) с землей. Так, в паре Суша / Море у тайцев приоритет однозначно отдается Суше и связанной с ней стихии огня и Света.

Высшим божеством тайцев является По Тхен (у племен тай-дам) или Тхен Пхакхын (у лаосцев), Линлаун (у шанов), который предстает небесным отеческим могуществом. По Тхен выступает как глава иерархии духов (пхи). Небесные духи правят земными, среди которых различают духи родов и местностей. В одной из версий лаосских мифов говорится о том, что верховный владыка духов Ветсуван (тайская версия произношения имени Вишну) послал духов-тхен на землю, чтобы они упорядочили жизнь людей и построили вертикальную структуру общества. Когда они выполнили это и хотели возвратиться на Небо, Ветсуван запретил им это, решив оставить их

[1] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.

[2] *Shafer R.* Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1 — 2.

[3] *Siraporn Nathalang* (ed.). Thai Folklore: Insights Into Thai Culture. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2000.

на земле для сохранения порядка; лишь раз в год тхен поднимаются на небо и сообщают владыке духов о том, как обстоит дело на земле.

Умершие люди после смерти восходят в мир По Тхен и обрабатывают там небесные рисовые поля.

Другое патриархальное божество Пра Пхум было позднее отождествлено с четырехликим Брахмой. Оно также изображается с головой слона, а в мифе, где участвует Пра Ин (аналог Индры), повторяется индуистская история с отрубанием головы Праджапати (Дакше) или самому Брахме Шивой.

Широко развита у тайцев *солярная мифология*. Особенно почитается божество Пу Нен (у тай-кхао). Иногда солярный бог Пу Нен предстает как супруг богини Луны Нанг Бынон. По Л. Фробениусу, это скорее свидетельство матриархальной ориентации культуры, но не во всех мифологиях это соответствие строго соблюдается.

У тайского племени тай-кхао (Вьетнам) есть предание о существовании промежуточного мира, расположенного между Небом и Землей — страны Мыонгум и Мыонгай. Слово «мыонг» в тайском означает «страну», «королевство», «княжество», а также «область». В эти страны промежуточного мира после потопа спустились небесные божества Таосуонг и Таонган, причем ниже на саму землю сошел лишь Таосуонг, ставший главным культурным героем человечества. Таонган же остался в промежуточном мире.

Первым человеком, пережившим потоп, лаосцы называют Пу Лансенга, который спасся на плоту вместе с двумя другими царями. Бог дал им священного небесного буйвола. У шанов в этой роли выступает Литлонг. Если в истории с Пу Лансенгом тыквы вырастают на лианах, возникших из тела умершего небесного буйвола, то в истории с Литлонгом семена тыкв он находит в животе коровы, внутри которой он скрывался во время вселенского пожара, последовавшего за потопом.

На полюсе земли, в северных пределах, согласно мифам ахом, расположена Мировая Гора — Канпхрапхук.

Миф о происхождении людей у тайцев, как, впрочем, и у мон-кхмеров, связан с образом тыквы. Но если у мон-кхмеров тыквы выступают чаще всего как структурный эквивалент яйца и сопрягаются с матриархальной темой хтонического партеногенеза (Великая Мать сносит яйца, откуда появляются хтонические первосущества), то у тайцев тыквы устойчиво соотносятся с Небом. В некоторых случаях тыквы разделяются на два рода — небесные (откуда появляются цари тайцев) и земные (откуда выходят простолюдины). В другом случае — как у лаосцев — из горелой тыквы появляются мон-кхмеры (лао-тенг), а из обычной — сами лаосцы (лао-лум).

Тыквы в тайской мифологии означают мужской принцип, тогда как рис — женский. Тайцы считают рис живым женским существом, называемым «душа риса», Кванкао. Душу, по мнению тайцев, имеют только три типа существ — люди, буйволы и рис.

Если соотнести тайские структуры мифа с мон-кхмерскими, то мы увидим довольно прозрачную симметрию: тайцы — носители патриархальной линии, мон-кхмеры — матриархальной. При этом и те, и другие находились под устойчивым и многовековым влиянием индо-буддистской культуры, которая, в свою очередь, ориентирована патриархально и солярно (как все индоевропейские культуры). Некоторую поправку здесь следует делать на то, что буддизм, наиболее распространенный в Индокитае, относится к Хинаяне (Тхераваде), а это означает существенное влияние линии шраманы[1]. Так как тайцы тесно взаимодействовали с мон-кхмерами, обмениваясь элементами культурных горизонтов, то мы можем ясно различить эксплицитный дуализм тайской мифологии, где световое небесное начало представлено тайцами, а хтоническое, водное и ночное — автохтонами мон-кхмерами.

Это указывает на ноологический дуализм Индокитая, где тайский горизонт тяготеет к Логосу Аполлона (и Логосу солярного Диониса), а мон-кхмерский (а также тямский) — к Логосу Кибелы. При этом индуизм всячески укрепляет Логос Аполлона во всех случаях, и в том числе у монов, кхмеров и тямов, закладывая предпосылки для создания стратифицированных обществ, вертикальных иерархий, государств и даже Империй.

Тайский феномен выпадает из общей ноологической карты горизонта Южного Китая, что ставит вопрос об истоках этого отличия. Тайцы, народы мяо (хмонги) и мон-кхмеры относятся к архаическому доханьскому типу, но среди них именно тайцы выделяются более акцентированным (уже на архаическом уровне) патриархатом и солярно-небесной ориентацией мифологии и духовной культуры. Это может объясняться — как в случае тибетцев — влиянием иранского фактора[2] или прямого воздействия туранского Логоса[3], но для этого следует допустить пути «спуска» тайцев в Индокитай из еще более северных областей, чем земли Южного Китая. Об этом никаких достоверных сведений не сохранилось, поэтому нам остается удовольствоваться мифом о белой горе Канпхрапхук, находящейся на далеком севере и историей о нисхождении с Небес тайских первопредков.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

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

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Глава 6. Мьянма

Бирманский горизонт и ноология

Важным полюсом индокитайского (южно-китайского) горизонта является еще один коренной народ — бирманцы или бамары. Они относятся к тибето-бирманской семье, которая, в свою очередь, входит в сино-тибетскую. Бирманцы этнически родственны тибетцам, но тибетская цивилизация, основанная на том же субстрате, что и у бирманцев, является совершенно уникальной, так как под воздействием прежде всего иранских, а также индийских и туранских влияний она раскрылась в совершенно особом Логосе, где аполлоническое и аполлоно-дионийское начало полностью доминировали[1]. Исследуя Тибет в другом томе «Ноомахии», мы обратили внимание на то, что субстрат этой тибетской цивилизации, а он-то и является общим с бирманской архаической культурой, не просто отличен от финальной версии тибетского Логоса, но ноологически ему противоположен и представляет собой хтонические структуры Великой Матери. Следы этой матриархальной, хтонической и титанической архаики мы видим и в самой тибетской традиции, но в ней она наделена строго отрицательными функциями и является объектом интенсивного и драматичного противостояния. *Тибет основан на радикальном преодолении и отвержении (отчасти преображении) собственного архаического субстрата*, что и составляет его уникальность в отношении окружающих горизонтов — и близких к нему этнически (как в случае бирманцев), и строго отличных от него (как в случае Ирана, Индии, туранских народов и ханьцев).

Это замечание может быть взято в качестве гипотезы при рассмотрении бирманского начала в Индокитае. Это вполне соответствует общей структуре южно-китайского горизонта, в котором матриархальные тенденции чрезвычайно сильны. Однако в случае тайцев мы столкнулись с явлением, уже корректирующим наши представления об индокитайском Dasein'е: мы столкнулись с культурой с ярко выраженной патриархальной ориентацией, которая обнаруживается практически у всех тайских народов, включая са-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

мые архаические (шаны, тхай, нунг и т. д.). Следовательно, и в случае бирманцев мы не должны априорно настаивать на преобладании хтонических черт и теоретически должны быть готовы к любым ноологическим поворотам.

Можно привести здесь то, что было сказано относительно тибето-бирманского горизонта в другом томе «Ноомахии».

> Для большинства тибето-бирманских мифов, общих для всех народов, характерно представление *о творении мира Великой Матерью*. Так народ качина в Бирме описывает творение мира как откладывание женским духом гигантского яйца на земле, насыпанной божеством Мутум на огромную рыбу и крокодила. Из расколовшегося яйца произошли небо и земля. У чинов и кхъенгов этот же сюжет приписывается Великой Матери Хлинеу. У народа ангами изначальный женский дух, снесший мировое яйцо, называется Каненопфу — Дух-Мать. Часто она предстает в образе собаки. Собака выступает в роли супруги первого человека (племена кхъенг, чины, лепча). Собака также играет важную роль в сюжетах, связанных с солнцем и луной: она преследует и поглощает луну, мстит солнцу и т.д. (...)
>
> В мифологии древнего народа тангутов фигурирует мать-прародительница — «матушка Те», а основательницей правящей династии тангутов была «матушка Амо», и изображалась она в виде женщины с серебряным чревом и золотыми грудями. Этот гештальт считался самым могущественным хтоническим женским духом. Правящая династия Сехо происходила от брака потомка «матушки Амо» Нгуде с женским драконом. Отцом Сехо был демон-змей, а матерью — демон-каннибал. Солнце представлялось в виде ворона. В царстве тангутов Си Ся особо почиталась богиня планеты Венера, отождествляемая с белым цветом.
>
> Характерной чертой тибето-бирманских народов является *культ тигра*. Китайский народ лоло назван так по иероглифу «тигра», что приблизительно означает «тигропоклонники». Другой народ лаху также называется, дословно «все вместе съевшие тигра». Часто тигр выступает в роли первопредка.
>
> Огромную роль играет *культ гор*, которые считаются прародиной, откуда все эти племена вышли. (...)
>
> У народа цянов особым почетом пользовались *белые камни*, представлявшие собой божества. Верховным богом цянов был Мубьясэй (Абба Чи), чей образ сформировался под прямым влиянием ханьцев, но у некоторых племен сохранилось почитание более древнего бога гор — Шаньвань.

> В целом мифология тибето-бирманских народов указывает на их близость к цивилизации Великой Матери и позволяет безошибочно распознать влияние Логоса Кибелы[1].

К этому можно добавить, что бирманский народ мосо, относящийся к группе наси и живущий на территории современного Китая, является вплоть до нашего времени редким обществом, в котором сохранились важнейшие институты матриархата. У мосо женщина считается главой семьи, заведует хозяйством общины, а наследство передается по женской линии. У мосо сохранились практики «гостевого брака», когда между мужчиной и женщиной вообще не устанавливаются ритуальные отношения, нет ни общего хозяйства, ни общего жилья, а связи носят свободный характер. Главой большой семьи считается женщина (матриарх). При гипогамных (и, соответственно, гипергамных для второго участника) связях между сословиями (узкой прослойкой земельной аристократии и крестьянским большинством) мужское потомство перенимает статус отца, а женское матери.

Можно обратить внимание и на социальную организацию народа качинов, живущих на севере Бирмы. Политическим структурам архаических племен этой группы посвятил свое знаменитое исследование «Политическая системы горной Бирмы»[2] английский антрополог Эдмунд Лич (1910 – 1989), сформулировавший на основании своего исследования гипотезу о переходных формах между вертикальной и горизонтальной (анархо-демократической) организацией общества. Для описания этой системы он использовал термины народа качинов — гумса и гумлао[3]. На примере двух расположенных недалеко друг от друга селений качина Лич показывает, как синхронно у одного и того же этноса существуют два типа социальной организации. Система гумса, представляющая собой феодально-аристократическую форму сельского общества, заимствована качинами у тайского народа шанов (снова мы видим связь тайцев с патриархатом и иерархией), хотя и адаптирована к обычаям самих качинов. Лич рассматривает модель управления гумса как промежуточный тип между шанской системой организации и вторым полюсом — системой гумлао, основанной на эгалитаризме и прямой демократии. Этот второй полюс — система гумлао — и представляет

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. С. 306 – 307.

[2] *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. L.: G. Bell & Sons, 1962.

[3] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

собой выражение глубинного бирманского экзистенциального горизонта, связанного с хтоническими мотивами и матриархальными культами. В этом случае легко увидеть контраст между теми бирманцами, на которых соседние шаны (носители тайского Логоса) оказали влияние, и теми, которые сохраняют более древний уклад, воплощенный в сельском эгалитаризме. Показательно, что качины считают высшими духами (нат) духов земли и их главу — хтоническое божество Шадип. Шадип выступает эквивалентом другого божества Чянун Войшун, представленного изначальной гинандрой — партеногенетической Праматерью всех существ. Младшим порождением Шадип (Чянун Войшун) было божество Мадай, дочь которого богиня Джан Хправ Нга стала женой земного мужчины. Эта пара представляет собой первопредков вождей качинов. Поэтому жертвы земному божеству выполняют *лишь вожди* этого племени и специальные высшие жрецы, осуществляющие ритуалы, обращенные к Мадаю, а через него к хтонической изначальной гинандре. При этом в системе гумса существует особая категория духов-правителей (ума нат), а в системе гумлао она отсутствует, так как здесь нет самого класса вождей[1].

Все это явно указывает на то, что древнейшие слои тибето-бирманского Dasein'а ориентированы хтонически и матриархально, а патриархат и вертикальная организация — как общества, так и мифологии — являются следствием влияния внешних факторов, в случае народа качинов — тайцев-шанов.

Эти замечания следует учитывать, оставив за собой возможность при необходимости сделать еще более тонкие различия уже внутри бирманской группы после того, как мы вынесли безусловно аполлоническую цивилизацию Тибета за скобки. Бирманский мир довольно обширен и включает в себя огромные территории, простирающиеся от Северного Китая (где мы встречаем цянов или кянов[2], к которым, вероятно, относились и тангуты — эти народы прямые предки бамаров), вдоль восточной границы Тибета и центральных районов Китая (народы лоло) до собственно Индокитая, а также к западу до Непала[3] и Индии, где мы также встречаем группы племен и народов, говорящих на бирманских языках — в штатах Уттаран-

[1] *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. P. 175–176.

[2] Возможно, сами тибетцы были потомками кянов (тангутов), оттесненных в горы китайцами и алтайцами (в частности, протомонголами).

[3] В Непале преобладает тамангская ветвь, а также также широко представлены языки западно-гималайской ветви, к которым относится и вымерший язык страны Шангшунг.

чал, Химачал-Прадеш, Сикким, Аруначал-Прадеш, Ассам, Манипур, Нагаленд и т. д., а также в Бангладеш.

В Индокитае — в Мьянме — преобладает собственно бирманская ветвь (бамары), каренская, к которой относятся некоторые племена Мьянмы и Таиланда, качинская, распространенная на севере и т. д. Поскольку нас интересуют прежде всего бирманцы Индокитая, то учет всего тибето-бирманского этнолингвистического пространства, выходящего далеко за пределы этой зоны, не должен доминировать при нашем рассмотрении горизонта Мьянмы и ее Логоса. То, что у бирманских народов в архаическом пласте присутствует высокая концентрация Логоса Кибелы, не должно нас смущать: такая же ситуация характерна и для тибетцев, но построенная ими цивилизация встала в оппозицию этому хтоническому началу. Поэтому обзор бирманского историала может привести нас к любым ноологическим выводам.

Государство Пью: Дионис и индийская культура

Первыми бирманскими племенами, пришедшими на территорию Индокитая, были племена народа *пью*, составлявшие отдельную ветвь. Они двигались с севера на юг и обосновались на северо-западе Индокитая, создав там первые бирманские государства[1]. Начало культуры пью датируется II веком до Р.Х., когда пью основали первые города в Верхней Бирме. Изначально центрами поселений пью были торговые пути из Индии в Китай, но постепенно они продвигались к югу. С I века по Р.Х. входит в эпоху расцвета город Халин на севере Мьянмы в долине Му, а в VII веке инициатива переходит к городу Шри Кшетра, расположенному на юге. Доминирующим влиянием в этих областях были индуизм и буддизм, которые распространялись как напрямую приезжими индусами, так и при посредстве автохтонных народов (прежде всего монов), заимствовавших индуизм еще ранее. Особенно устойчивым индийское влияние было в береговых областях Мьянмы — в области Аракан, граничащей с Бенгальским заливом.

Цивилизация Пью существовала вплоть до IX века, когда она была разрушена другим бирманским народом — бамарами (то есть бирманцами в узком смысле), пришедшими в Верхнюю Бирму из Наньчжао, государства на юге Китая (Юньнань), основанного народом бай, который был либо архаической ветвью сино-тибетской семьи (по одной версии), либо одним из этносов бирманской группы

[1] *Harvey G.E.* History of Burma: From the Earliest Times to 10 March 1824. L.: Frank Cass & Co. Ltd., 1925.

(по другой). Из Наньчжао пришли и тайские народы, составлявшие там значительную часть населения.

Язык пью существовал вплоть до XIII века, но позднее был полностью ассимилирован языком бамаров, которые, однако, считали себя прямыми наследниками и продолжателями цивилизации пью, родственной им лингвистически, близкой территориально (земли государства Пью и составили ядро государства бамаров — царства Паган) и принципиальной для определения идентичности, лежащей в основе бирманского историала.

Народ пью, поселившийся в Верхней Бирме, пришел не на пустое место. В этой области до него жили моны, западная ветвь мон-кхмерского населения Индокитая, которую мы вполне можем рассматривать как автохтонную. Уже с середины II тысячелетия до Р.Х. моны разводили свиней и куриц, практиковали аквакультуру (посадки риса), изготовляли бронзовое литье, занимались торговлей с Китаем и Индией. Моны также находились под влиянием индийской культуры, и на юго-западе Индокитая ими было основано индуистское государство Дваравати, позднее включенное тайцами в Сиам.

Княжества индуизированных монов сохранялись и на южной территории Верхней Бирмы и после прихода пью. Они не создали политического единства, враждовали друг с другом, подчас впадая в зависимость то от пью (чаще всего от Шри Кшетры), то от монского государства Дваравати. В VII веке Дваравати контролировало большинство монских княжеств Бирмы, став на время центром «монской мандалы». Монские княжества на территории Южной Бирмы были объединены в федерацию городов, известную как Раманадесса. Самое крупное княжество монов сложилось с первых веков по Р.Х. вокруг портового монского города Татон, чьи территории простирались в эпоху максимального расцвета в IX — XI веках от русла реки Иравади до Камбоджи на востоке. В X — XI веках возвышается еще одно монское государство Пегу, основанное в 573 году двумя монскими принцами — выходцами из Татона, и существовавшее в разных формах вплоть до 1852 года, когда англичане присоединили его к своим владениям в Бирме.

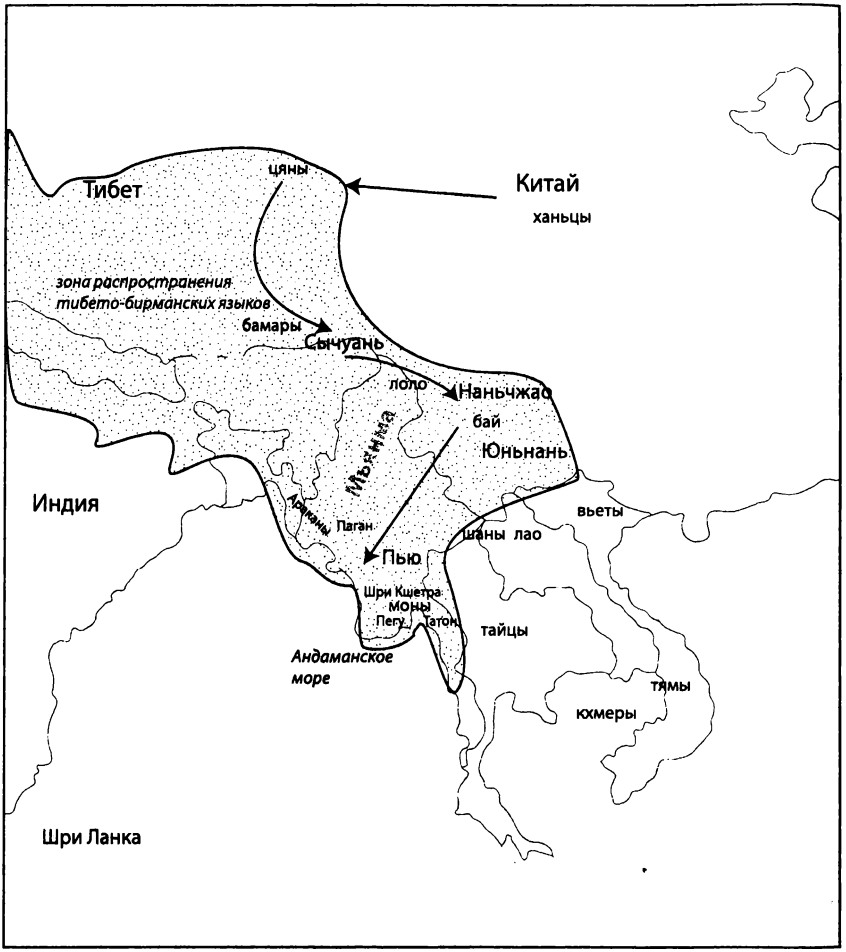
Еще одним государством, существовавшим параллельно Пью, на территории Бирмы, было Араканское царство, которое было интегральной частью индийской цивилизации и находилось в тесном контакте со Шри Ланкой. Там был широко распространен буддизм Тхеравады. В 788 году столицей царства стал город Вейшали. Изначально, вероятно, Араканское царство населяли индуизированные моны, но позднее там стал преобладать араканский язык, относящийся к бирманской группе. Эта полития существовала независимо от Пью, будучи отделенной от остального Индокитая грядой гор.

Пью в целом повторяли сценарий, общий для большинства народов Индокитая — под влиянием индийской и китайской культур складывались уникальные общества, где собственно архаические этнокультурные пласты, в свою очередь многослойные, составляли основу утонченных и развитых цивилизаций. Культура пью полностью вписывается в этот контекст, и города-государства пью появляются в то же время и имеют в целом сходную структуру, что и соседние Фунань (Бапном), Чампа, Дваравати или Тамбралинга. Доминирующей религией становится буддизм Тхеравады, наиболее интенсивные контакты устанавливаются с индийскими государствами востока Индийского субконтинента. Вместе с Хинаяной в городах-государствах Пью распространяются ортодоксальный индуизм и Махаяна, что позволяет говорить о единстве и целостности Индокитая, где устойчиво доминировала индийская культура в целом, включая и брахманизм, и шраману, а в рамках буддизма — и Хинаяну, и Махаяну, в контексте которой, в свою очередь, развивался тантризм (Ваджраяна). Отличия состояли лишь *в пропорциях* между различными тенденциями и течениями.

В китайских хрониках государство Пью описывается как исключительно мирное, созерцательное, занятое торговлей и метафизикой. В Пью развивается самобытное письмо пью, а городская аристократия говорит и пишет на пали и санскрите. Китайских наблюдателей удивил высокий статус женщин в обществе: среди ученых и слушателей буддистских проповедников китайцы отметили значительное число женщин, имевших у пью во многом равные права с мужчинами.

Эта картина, несмотря на подчеркнутое равноправие женщин, позволяет предположить преобладание Логоса Диониса, а не Кибелы, так как в классических описаниях Пью отсутствуют признаки титанизма и раскрепощенной хтонической материальности. Дионисийской чертой является и отмечаемая путешественниками любовь народа пью к алкогольным напиткам, что бросалась в глаза и было одним из отличий именно этого общества, поскольку в классической индийской культуре употребление опьяняющих напитков если не порицается, то как минимум не поощряется.

Мы видели, что наиболее сбалансированной моделью цивилизации, основанной на Логосе Диониса, является китайская цивилизация. И в этом смысле можно истолковать и связи бирманского народа пью с Китаем и его происхождение, поскольку сами пью считали себя выходцами даже не из Южного Китая, а из Центрального — из провинции Цинхай и даже из северного Ганьсу, то есть из территорий, примыкающих к Тибету и Турфану с востока, где действительно мы встречаем племена родственных тибето-бирманцам кянов



Зона распространения тибето-бирманских языков и траектория пути бамаров в Мьянму

(цянов). Однако дионисизм народа пью строился преимущественно на индийской семантической и культурной основе, и это делало его отличным от китайского дионисизма, несмотря на то, что речь шла о сходном ноологическом контексте.

Паган: вторжение бамара

Конец культуре пью и городам-государствам этого культурного типа положил приход в VIII веке на территории Бирмы другого народа, родственного пью, — бирманцев (бамаров). В Китае они были известны как «западные цяны (кяны)». Сами себя они называли «мьянма» или «бамар», откуда пошло название современного государства Мьянма (в другом произношении «Бирма»). Под давлением китайцев (ханьцев) цяны двигались с севера на юг, и дойдя до провинции Сычуань, стали вассалами государство Наньчжао, где преобладал древний сино-тибетский этнос бай. Язык народа бай относится к группе наси, входящей в семью народов лоло тибето-бирманской ветви. Китайцы называли эту группу народов общим термином *и*. Следует обратить внимание, что народ мосо, где до нашего времени сохранился матриархат, относится к семье наси, а та, в свою очередь, к северным языкам лоло.

Наньчжао сложилось в 737 году из объединения племен бай[1] правителем Пилогэ (697 — 748) при поддержке Империи Тан, но, укрепившись, уже в 750 году наследник Пилогэ Гэлофэн (712 — 779) провозгласил Наньчжао независимой Империей, а себя — Императором, бросив вызов Тан. Бай стали стремительно расширять свои территории, захватили Юньнань и Сычуань, а затем, продвинувшись на юг в Индокитай, в 832 году завоевали Пью и, в частности, южный полюс их государственности Шри Кшетру. Однако монским княжествам удалось отстоять свою независимость. Бамары были важной составляющей народа бай и принимали активное участие в военных походах. Они стали постепенно расселяться на территории Пью и ассимилировать местное население. Так бамары (мьянмцы) стали наследниками культуры народов пью, продолжив их исторический вектор. После 873 года бирманская Империя Наньчжао стала резко слабнуть, и бамарские племена, осевшие на территории Пью, оказались предоставлены сами себе. Здесь они впитали индийскую и индо-буддистскую культуру, которая легла в основу их будущей государственности.

---

[1] Эти племена находились под сюзеренитетом Тибетской Империи и образовывали несколько чжао, областей.

Согласно бирманскому историалу, бирманцы основали город Паган в 850 году. С этого момента начинается постепенное создание нового политического образования, которое наследует государству Пью и так же, как народ пью, говорит на бирманском языке.

В отношении князей Пагана есть интересный эпизод о том, что один из правителей Ньяунг-у Сорахан (ок. 924—1001) был свергнут за то, что он отрекся от буддизма и возвел величественную статую Змея-Нага[1]. Ранее тот же Сорахан построил первую буддистскую молельню в Пагане. Здесь мы имеем дело с дуализмом в сознании бирманцев Пагана между небесной религией (воплощенной в буддизме) и хтоническим культом, который, вероятно, был распространен и в архаических слоях самих бирманцев, и у окружающих их монов. Эпизод о строительстве статуи Змея-Нага следует толковать как всплеск архаического начала в индо-буддистской цивилизации бирманцев, проявившийся в области религиозной и династической политики.

Первый царь Пагана Аноратха (1015—1078) был возведен на трон в 1044 году. При нем государство становится полностью самостоятельным и могущественным, подчинило себе земли тайского народа шанов, монские царства Татон и Пегу и ряд территорий Араканского царства. При Аноратхе Паган становится центром западного Индокитая и в религиозном (сосредоточение в городе буддистских реликвий), и в геополитическом смысле.

До Аноратхи в Пагане как и ранее в Пью буддизм Тхеравады распространялся наряду с брахманизмом и Махаяной. Сам Аноратхи ранее был сторонником особого направления в бирманском буддизме — Ари-буддизма. Ари-буддизм, или йогавачара, как мы видели в истории тайского буддизма, был специфической разновидностью буддистского тантризма Хинаяны. Он включал в себя поклонение духам (натам у бирманцев, пхи и тхенам — у тайцев), могуществам земли и воды (нагам), поощрял отшельничество вопреки монашескому общежитию, игнорировал некоторые религиозные и этические запреты и доброжелательно относился к ортодоксальному индуизму. Некоторые исследователи полагают, что Ари-буддизм был самой распространенной религией в Наньчжао. Это, возможно, объясняет и историю с Сораханом и статуей Змея-Нага.

После покорения монов государства Татон (Раманадессы), где Тхеравада преобладала, происходит изменение в сторону Хинаяны и у бирманцев Пагана. По время захвата Татона Аноратха вывез оттуда многие буддистские тексты и статуи. Это совпадает с вытесне-

[1] *Aung-Thwin Michael A.* The Mists of Rāmaññа: The Legend that was Lower Burma. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

нием Тхеравады со Шри Ланки индуистской династией Чола, и буддисты Хинаяны оказываются в изгнании. Многие находят прибежище в Пагане. Однако более древний тантрический Ари-буддизм сохраняет свои позиции в Пагане и после реформ Аноратхи.

Наставником Аноратхи в вопросах буддизма становится авторитетный представитель Тхеравады Шин Арахан (ок. 1034—1115), который выполнял эту роль и при трех последующих правителях Пагана. Однако и эта более ортодоксальная версия Хинаяны Шин Арахана не была жесткой и нетерпимой, а Ари-буддизм и иные направления индийской традиции по прежнему процветали.

Фактически Аноратха создает полноценную Империю Пагана, признанную Китаем, индийской династией Чола и другими крупными государствами.

После смерти Аноратхи моны восстали, и им удалось захватить Паган и восстановить самостоятельное правление в своих княжествах.

При царе Пагана Кьянситтхе (1084—1112) Империя достигает своего апогея. Кьянситтха открывает монам возможность соучаствовать в Империи и занимать в ней высшие посты наравне с бирманцами, что приводит к интеграции монов и укреплению единства государства. Он также сделал язык монов вторым государственным языком.

Кьянситтха продолжает поддерживать Тхераваду, но при этом считает своим покровителем Вишну. При Кьянситтхе окончательно формируется бирманский Логос, основанный на сочетании трех линий:

- монской традиции,
- традиции народа пью и
- традиции самих бирманцев (потомков кянов).

В целом все три линии были развитием индо-буддистской религиозной культуры, а изначальная традиция самих бирманцев (кянов) формировалась под влиянием тибетского Логоса, где также преобладал буддизм. Этот бирманский индо-буддистский Логос Пагана накладывался на довольно *архаичный субстрат* южно-китайского горизонта, где двумя полюсами были монский и бирманский Dasein. На уровне архаического измерения в обоих случаях преобладал матриархат и хтонические культы духов и змей, но под влиянием индийских жестко патриархальных традиций это матриархальное измерение было подчинено и поставлено под власть мужского и небесного начала. При этом баланс между Логосом Аполлона и Логосом Кибелы и в случае культуры Пагана, как и в случае государства Пью и даже монских княжеств, был стабильным и гармоничным, что показывает, что, как и у пью, мы имеем в основе бирманской идентичности доминацию Логоса Диониса. То, как третий правитель Пагана

Кьянситтха сочетал войну и мир, бирманское и монское начала, буддизм и индуизм, является ярким образцом именно Логоса Диониса в области политики, религии и культуры.

Однако этот дионисийский синтез, составляющий сущность Логоса Мьянмы, был постепенно утрачен другими правителями Пагана. При следующем царе Пагана Алаунгситху I (1090—1167) начинается перемещение центра культуры к бирманской составляющей в ущерб монской. Это отражается в архитектуре, в положении монов в правящих кругах и т. д. Однако Империя Паган по-прежнему процветает, и наставником Алаунгситху I остается тот же буддистский учитель Шин Арахан, который был советником Аноратхи.

Алаунгситху I, убитого собственным сыном, захватившим трон, и почитаемого бирманцами как буддистского святого, а в локальной бирманской традиции как одного из 37 высших небесных духов (натов), сменила череда слабых и жестоких правителей, при которых Империя начинает клониться к упадку, погружаясь в междоусобицы и внутренние конфликты.

Последним значительным правителем Пагана был царь Нарапати Ситху (1138—1211). При нем бирманский язык окончательно становится преобладающим. Издается свод законов, заложенный еще Аноратхой. Проводится религиозная реформа, развивающая линию цейлонской школы монастыря Махавиры. Строятся новые монастыри и дворцы. Создаются оросительные комплексы, благодаря которым укрепляется экономика.

Политика Нарапати Ситхи была миролюбивой, как и политика Алаунгситхи I. Этот же подход сохраняется и при следующих правителях Пагана — сыне, внуке и правнуке Нарапати Ситхи, но во время их правления снова нарастают внутренние противоречия и конфликты, а влияние Пагана на различные части Империи существенно ослабевает.

Последний царь Пагана Наратхихапате (1238—1287) стал свидетелем монгольского вторжения в Паган (1277—1287), перед которым он бежал в Нижнюю Бирму и признал затем в 1287 году сюзеренитет Хубилай-хана, положив конец существованию независимой Империи. Через шесть месяцев после признания зависимости от монголов Наратхихапате был убит своим сыном, и государство окончательно рухнуло, разделившись на множество частей, часто враждующих друг с другом.

Междуцарствие: бирманские мандалы

Ко второй половине XIII века на севере Бирмы распространились тайские племена шанов. Еще в эпоху Империи они основали

ряд небольших княжеств, время от времени атаковавших Империю. После падения Пагана монголы признали царем вассального Пагана Чосву (1260 – 1299), власть которого была номинальной. В это время три брата — сильных шанских военачальника — захватили власть на тех территориях, которые считались владением Чосвы. Один из них Тхинатху (1265 – 1325) стал единоличным властителем, основал новую столицу Пинья, усыновил сына Чосвы и получил от его вдовы символы власти Империи Паган. Его сын Савьюн (1299 – 1327) создал еще одно политическое образование вокруг новой столицы Сикайн, разделив еще больше то, что осталось от Пагана. Два королевства, возглавляемые династией шанов, но продолжающих культуру Пагана, существовали до 1364 года, пока их окончательно не разбили армии других шанских князей с севера Бирмы.

После падения Сикайна принц Тадоминбья (1345 – 1367) бежал от шанов и основал город Ава, который он провозгласил столицей нового княжества. Постепенно Тадоминбья сумел отвоевать территории Пиньи и Сикайна, а также распространить свою власть на обширные области Бирмы, так как он, хотя и был шаном, но выступал как продолжатель династии Пагана и наследовал именно бирманскую культуру.

Параллельно многие бирманцы — прежде всего аристократы — собирались вокруг города Таунгу, который был основан в 1280 году. Его название на языке пали — Кетумати[1]. В бирманской традиции считается, что именно в Таунгу должен родиться Будда грядущих времен Майтрея. В 1347 году правитель Таунгу Тхиканба провозгласил себя царем, но в 1377 году государство было присоединено к государству Ава как вассальное княжество. Однако Таунгу никогда не оставляло стремления к независимости и по мере ослабления царства Ава стремилось выйти из-под его контроля.

Государство Ава достигает своей кульминации в начале XV века при царе Минкхаунге (1373 – 1422). В этот период оно консолидирует под своей властью значительные территории Бирмы. В эту эпоху в Мьянме процветают буддизм, архитектура и искусство.

Распад Империи Пагана позволил стать независимыми монским княжествам (Татон, Мартабан, Пегу и т.д.), которые объединились под началом правителя Вареру (1253 – 1307), что положило начало государству Хантавади. Вареру был шаном по отцу и моном по матери. Хантавади подчас называют также «государством Пегу» по имени крупного монского города. Правители Хантавади в духе модели

[1] В буддизме есть предание о том, что грядущий Будда Майтрея родится и будет править в волшебной стране Чаккавати Санкха со столицей Кетумати. В некоторых буддистских школах считается, что Кетумати — это название в «будущем веке» священного индийского города Варанаси.

государств-мандал рассматривали в качестве полюса тайское государство Сукхотай, но вели достаточно независимую политику.

Так, на территории Мьянмы в период, последующий за Империей Паган, складывается несколько политий:

- в центре шанско-бирманское государство Ава, продолжающее историал Пагана,
- на западе — Араканское княжество,
- на юге — монское государство Хантавади (Пегу),
- на севере — независимые шанские княжества.

Между этими полюсами проходило непрерывное перераспределение власти, но так как мы имеем дело с системой государств-мандал, то однозначной политической картины этого периода выстроить не удается. Победа того или иного полюса чаще всего была относительной, а вассальная зависимость не отменяла самостоятельности и не исключала вассалитета у двух и даже более суверенов.

Решающим моментом этого периода бирманского историала является усиление шанских княжеств севера, увеличивающих свое давление на Аву по мере того, как это государство начинает ослабевать (прежде всего в непрерывных войнах с монами Хантавади). В 1527 году шаны захватили столицу Аву, а последний правитель Швенанкьявшин Нарапати (1476 — 1527) был убит. Ава просуществовала, тем не менее, до 1555 года в качестве вассального княжества, управляемого шанскими властителями.

Империя Таунгу

По мере того как Ава ослабевала, город Таунгу, находящийся к югу от Авы и бывший некогда центром притяжения для бирманцев, спасающихся от монгольского вторжения, напротив, укреплялся. На сей раз под давлением шанов с севера сюда бежали бирманцы всех сословий.

При правителе Таунгу Минджиньеу (1459 — 1530) могущество Таунгу возросло настолько, что в 1510 году он объявил о полной независимости от Авы и, по сути, основал правящую династию нового государства, которому суждено было стать Империей.

Становление Империи происходит при правлении сына Минджиньеу царе Табиншвехти (1516 — 1550), который опирался на своего шурина и третьего правителя, унаследовавшего трон Таунгу, Байиннауна (1516 — 1581). Табиншвехти удается нанести поражение и захватить Хантавади, отвоевать области, прилегающие к древней столице Пагану и создать предпосылки для дальнейших завоеваний. Показательно, что в отношении покоренных монов

Табиншвехти проводит ту же политику, что и царь Пагана Кьянситтха — он допускает их на высшие посты в государстве, поощряет монскую культуру и традицию, оказывает этому древнему народу знаки внимания и уважения. Это дает свои результаты, и моны становятся интегральной частью новой бирманской Империи. Табиншвехти в 1539 году даже столицу Империи переносит из Таунгу в монский город Пегу.

В 1550 году Табиншвехти убивает его монский советник, но память о нем как о великом правителе становится важной частью бирманского историала — в бирманской архаической традиции, сохранявшейся и во времена буддизма, он признан одним из 37 великих духов (натов). В этот момент государство резко ослабевает, но после короткого периода усобиц шурин и сподвижник Табиншвехти Байиннаун, ставший третьим царем Таунгу, восстанавливает порядок и в ходе победоносных военных походов расширяет границы Таунгу до их максимальных пределов, далеко выходя за пределы Империи Паган. Кроме пространства современной Мьянмы (Верхней и Нижней Бирмы), Байиннаун устанавливает власть над шанскими территориями, включая шанские земли Южного Китая (Юаньнань), над Ланнатаем, Аютией и значительной частью Лансанга. Благодаря покорению шанов Байиннаун снял угрозу с севера, что было постоянным источником дестабилизации Мьянмы на предыдущих этапах.

Байиннаун воплотил в своей личности архетипическую фигуру чакравартина, существенно изменив представление о государстве-мандале с довольно слабой системой зависимости вассалов от сюзеренов в сторону государства-Империи, повысив значение права и административных установлений, определяющих отношение подвластных территорией с центром, и т.д. Однако Империя Таунгу не была в полном смысле аналогом китайской модели, так как элементы, свойственные государству-мандале, все же сохранялись.

Масштаб Империи Таунгу был слишком велик, чтобы закрепиться в этих границах надолго. И при правлении сына Байиннауна Нанда Байине (1535 — 1600) завоеванные ранее народы начинают один за другим восставать против центра и восстанавливать свою независимость. Нанда Байин отчаянно сопротивляется этому, стараясь сохранить доставшееся ему государство, но не справляется с этой миссией. Сиам восстанавливает суверенитет и совершает пять разрушительных для Таунгу вторжений. Княжество Таунгу во главе со своим правителем князем Натшиннаунгом (1579 — 1613), в свою очередь, восстает на правителя Империи, ставка которого находится в столице Пегу, и в союзе с Араканом берет царя в плен, а через год Натшиннаунг убивает его. При этом восставшие опираются на по-

мощь португальцев, которые стремятся получить контроль над береговыми территориями и портами Бирмы.

Сын Нанда Байина Ньяунгьян (1555 – 1605) входит в историю как основатель восстановленной династии Таунгу или династии Ньяунгьян. При нем порядок в Империи, ввергнутой в хаос пленением и убийством Императора, начинает возрождаться. При шестом царе Таунгу Анаукплетлуне (1578 – 1628) ситуация значительно улучшается, и Таунгу снова превращается в самостоятельную и весомую силу. Анаукплетлун завоевывает Ланнатай, освобождает Нижнюю Бирму от португальцев и изгоняет войска Аютии.

Следующим правителем Таунга становится брат Анаукплетлуна Талун (1584 – 1648). Он продолжает укреплять государство, отбивать атаки и усмирять время от времени восстающих вассалов. При нем столица Таунги переносится из Пегу в Аву. Параллельно с этим снова обостряются отношения между бирманцами и монами. Талун сосредоточен на сохранении и замирении уже завоеванных территорий, а не на приобретении новых, но эта стратегия приносит плоды и дает Империи стабильность и порядок.

После правления Талуна начинается новый виток упадка Таунга. Империя постепенно слабнет, местные правители получают все больше самостоятельности, завоеванные территории отлагаются.

В начале XVIII века упадок становится необратимым. Окончательно отделяется Ланнатай, провозглашают независимость северные княжества, а также вассальное княжество Манипур на западе Мьянмы (современная Индия), постоянно бунтуют моны.

Последним царем Таунга был Маха Дхаммараза Дипати (1714 – 1754), которому в наследство досталась распадающаяся на глазах Империя. Армии Манипура вторглись в северные земли, а моны восстали в Пегу и поставили там своего правителя. В этом им помогали племена вышедших из-под контроля шанов. В конце концов, моны провозгласили новое государство Возрожденное Хантавади, а позднее после нескольких попыток захватили столицу Империи Таунгу Аву и взяли в плен царя Маха Дхаммараза Дипати. Через два года его убили по подозрению в подготовке восстания. На этом история государства Таунгу и его правящей династии завершилась.

Династия Конбаун

Бирманцы находились под властью монов недолго. Правитель Максобо, одной из областей Бирмы, Алаунпхая (1714 – 1760) в 1752 году сплотил под своим началом бирманцев и начал борьбу против монов и шанов. Он был чрезвычайно одаренным полковод-

цем и сумел стремительно восстановить правление бирманцев на обширных территориях бывшей Империи. Алаунпхая снова подчиняет шанов, монов и отложившиеся княжества (в частности, Ланнатай), совершает победоносный похода против Манипура и подчиняет это княжество, начинает наступление на Аютию. На этом этапе в политику Индокитая уже активно вмешиваются колониальные силы — французы помогают монам против Алаунпхая, восстание тех же монов в Пегу поддерживают англичане. Европейские страны встают на сторону более слабых образований против более сильных, что позволило бы им безраздельно властвовать над всеми колониальными территориями.

Во время осады Аютии Алаунпхая получает ранение и в следствие этого умирает.

По своим качествам Алаунпхая был подобен другим великим бирманским строителям Империи Анаратхе и Байиннауну. Так же как и они, Алаунпхая начинал строительство государства в крайне тяжелых условиях и в кратчайшие сроки добился колоссальных свершений. Он стал основателем новой бирманской династии — Конбаун.

Столицами Бирмы при династии Конбаун были в разные периоды города Шуэбо, Ава, Амарапура и Мандалай.

Дело Алаунпхая продолжают его сыновья, и во время правления Синбьюшина (1736 — 1776) бирманцам удается взять Аютию и разорить ее, поставив Сиам в вассальную зависимость. В этот период сила Мьянмы настолько возрастает, что ее армии оказываются способными отбить многочисленные атаки китайцев династии Цин, заставив, в конце концов, их заключить мирный договор на выгодных бирманцам условиях.

Сын Синбьюшина Сингу Мин (1756 — 1782) остановил экспансию предыдущих властителей Мьянмы, прекратил войну с Сиамом и согласился с отложением Ланнатая в его пользу.

Бодопайя (1745 — 1819), шестой царь династии и также сын Алаунпхая, в борьбе с араканами вторгается в пределы колониальных британских владений на западе. С этого начинается долгий конфликт с англичанами.

Бодопайя провозглашает себя воплощением Майтреи — Будды будущего века. Он переносит столицу из Авы в основанный им город Амарапуру (дословно «Город Бессмертия»), который он объявил также сакральным центром. Позднее его сын Баджидо (1774 — 1846) снова возвращает столицу в Аву, однако самый популярный царь династии Конбаун Миндон (1808 — 1878) в очередной раз перемещает ее ненадолго в Амарапуру, а затем в Мандалай. Миндон, как и Бодопайя, уделял большое внимание буддизму и его доктринам. Так,

для выяснения вероучительных вопросов он собирает в Мандалае Пятый буддистский собор, создает величественные памятники буддистских текстов, высеченных в мраморе, покрывает золотом храмы и пагоды.

В этот период конфликты между Мьянмой и англичанами продолжаются и перерастают в цепочку Англо-бирманских войн.

Последним правителем династии Конбаун был сын Миндона Тибо Мин (1859—1916). При нем Мьянма в очередной раз входит в период глубокого кризиса. На севере восстают шаны, часть территорий захватывает Китай. Ко времени его правления англичане установили контроль над значительным пространством Бирмы. В ходе Первой англо-бирманской войны были захвачены Аракан и Тенассерим. В ходе Второй — англичане колонизировали почти всю Нижнюю Бирму и угрожали полной оккупацией страны.

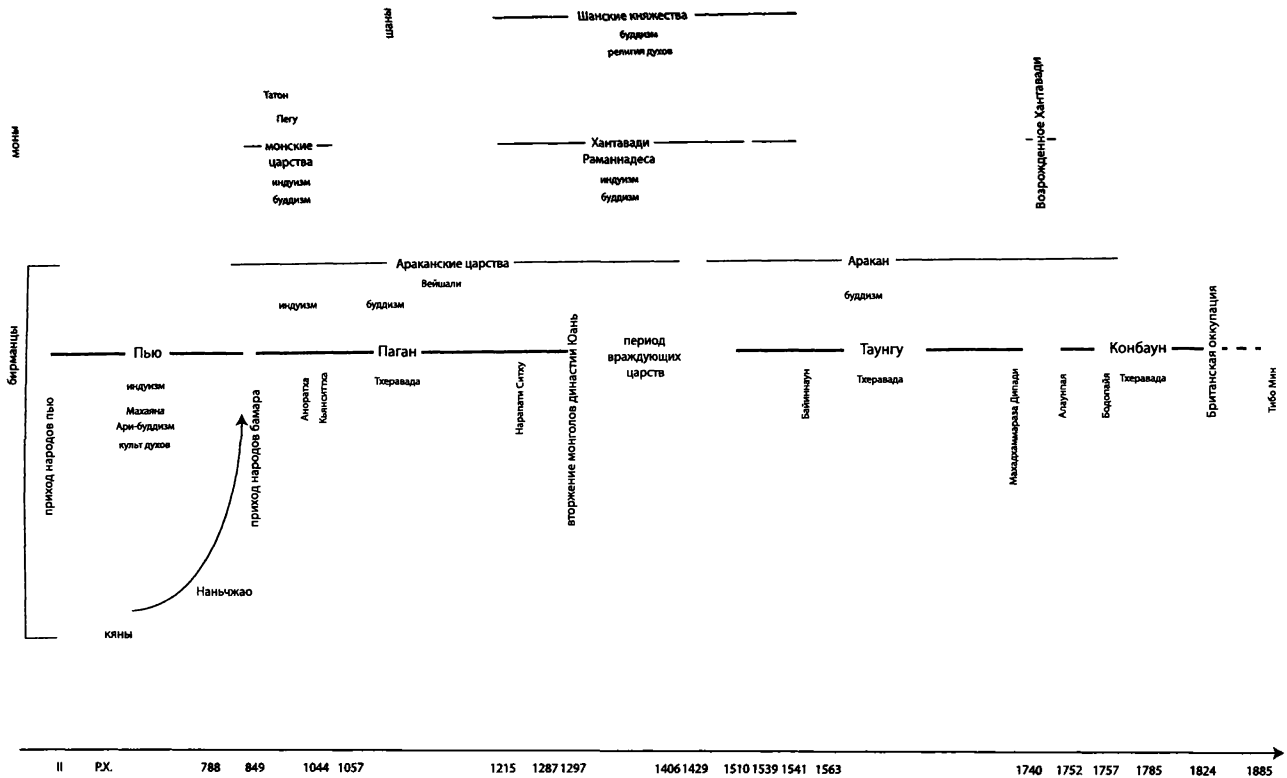
Тибо Мин обращается к архаической бирманской традиции духов (натов) и приносит им многочисленные человеческие жертвы, замуровывая их живыми в стены дворца. Это показывает, что архаические культы сохраняются в Мьянме и в периоды главенства буддистской культуры.

Чтобы противостоять англичанам, Тибо Мин обращается за помощью к французам, но эта мера оказывается запоздалой. В ходе Третьей англо-бирманской войны в 1885 году англичане берут столицу Мьянмы Мандалай, а в 1886 году официально провозглашают о присоединении Бирмы (Мьянмы) к Британской Империи.

Солнечный бирманский Гаруда против английских нагов

Бирма оставалась британским владением с 1886 по 1948 год с перерывом на период Второй мировой войны, когда ее территории оккупировали японцы. После захвата Бирмы англичане объявили ее провинцией Индии и перенесли столицу в Рангон.

Англичане развивали порты и торговлю, жестко переделывая социальные и культурные структуры общества. Буддизм был отделен от государства и подвергся методичному искоренению. Традиционные бирманские сословия были упразднены. В ходе восстаний, продолжавшихся до конца XIX века, англичане устраивали карательные операции, когда подчас уничтожались целые деревни вместе со всеми жителями. Новые правители в отличие от всех предыдущих эпох бирманского историала наносили прямые удары по идентичности Мьянмы — в сфере культуры, политики, религии, самосознания, социальной стратификации. Демонтажу подвергались как выс-



Структура бирманского историала (первая фаза)

шие слои,— бирманский Логос,— так и архаические культы (религия духов-натов). Те бирманцы, которые были готовы сотрудничать с колониальной администрацией, перенимали европейские обычаи и ценности и отказывались от своих традиций и жизненных устоев. Часть бирманцев смешалась с англичанами, образовав промежуточную социальную прослойку, находящуюся «ниже» чистокровных англичан и «выше» бирманцев. Кроме того, многие экономические рычаги в своих руках сосредоточили европеизированные индусы, составив влиятельный класс банкиров и предпринимателей, довольно жестко эксплуатировавших и обиравших местное население. Бирманцы были приравнены к людям второго сорта и не могли проникнуть в высшие слои общества — в частности, они не имели права служить в армии, куда набирали англичан, индийцев или представителей этнических меньшинств (из народа каренов, относящегося к тибето-бирманской группе). В довершение всего бирманцы продолжали выплачивать вассальные подати в Китай, поскольку китайцы признали английскую колонизацию лишь на этих условиях.

Англичане были носителями особой цивилизационной модели — европейской цивилизации эпохи Модерна, в которой преобладал, как мы видели, Логос Кибелы[1]. Однако англосаксонский капиталистический титанизм и материализм не опознавал сходства с матриархальной линией собственно бирманской культуры, которая не вошла в резонанс с колониальными структурами. Следует обратить внимание на тот факт, что бирманцы идентифицировали *англичан как нагов*, а антибританские восстания проходили под символом мифической индийской птицы Гаруды (по бирмански «Галон»), выступавшей как солярное начало и традиционный противник и победитель нагов.

Бирманский Логос оставался в целом дионисийским, диалектическим и воздушным, тогда как брутальный утилитаризм англичан был ориентирован в совершенно ином ключе.

В начале XIX века в Бирме начинает складываться националистическое движение, в основе которого лежит призыв возврата к буддизму и его ценностям, а также отвержение навязываемого колонизаторами христианства. Одним из ранних проповедников буддистского антиколониализма был ирландец, принявший буддизм и известный под именем У Дхаммалока (1856 — ок. 1914). Он достиг высокого авторитета среди монахов и стал знаменитым благодаря своим проповедям, направленным против англичан и насаждаемого

---

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

ими порядка. Буддизм был важнейшей составляющей бирманского национализма, его религиозной осью.

В 1906 году создается одна из первых революционно-националистических организаций — «Ассоциация молодых буддистов». На ее основании был построен более активный политически «Генеральный Совет Бирманских Ассоциаций». Входящий в этот совет буддистский монах и бирманский националист Сайя Сан (1876 — 1931) в 1930 — 1932 годах поднимает восстание «Галон» (Гаруды) против британцев (нагов)[1]. Он становится национальным героем Мьянмы. Сайя Сан ведет борьбу под именем Тхупаннака Галон Раджа, то есть отождествляет себя с воплощением царя-Гаруды. В этом символизме явно видна эсхатологическая составляющая — в лице Сайя Сана в Мьянму возвращается бирманский Свет, подавленный на время оккупацией страны материалистическими и циничными англичанами, воплощающими собой Тьму.

Восстание Сайя Сана было одним из самых крупных антиколониальных выступлений в истории Южной Азии. Адвокатом Сайя Сана был еще один бирманский националист — У Сав (1900 — 1948), который накануне Второй мировой войны стал премьер-министром Бирмы. Будучи сам сторонником движения «Галон», он издавал бирманскую националистическую газету «Турия» («Солнце»).

Тогда же, в начале 1930-х годов, на основе антиколониально настроенных студентов складывается новое националистическое движение «Добама Асияйоне» (дословно «Ассоциация Мы, бирманцы»), известное также как «такины» (дословно «господа»). Оно поставило в центре внимания идею защиты бирманской идентичности — в политике, культуре, языке, религии, жестко противопоставив это англичанам и выдвинув тезис о необходимости освободительной борьбы. Среди такинов были представители как консервативных, так и левых тенденций. Одним из самых известных среди них был Аун Сан[2] (1915 — 1947), сочетавший национализм и коммунизм. Он стал основателем Бирманской коммунистической партии в 1939 году, а позднее независимой бирманской армии — Татмадав. Аун Сан считается архитектором независимой Бирмы, поскольку он был самым активным политиком, последовательно выступавшим против британцев. Во время Второй мировой войны он опирался на японцев, которые гарантировали Бирме независимость. Бирма стала частью Японской Империи, но в Токио постепенно осознали, что японцы сумеют укрепить свое влияние

[1] *Maitrii Aung-Thwin.* The Return of the Galon King: history, law, and rebellion in colonial Burma. Athens: Ohio University Press, 2011.

[2] *Аун Сан.* Бирма бросает вызов. М.: Наука, 1965.

в Индокитае, только предоставив его народам и государствам независимость.

В 1945 году Аун Сан по прагматическим соображениям перешел на сторону британцев и помог им разоружить японские военные формирования. В 1946 году, когда английское правление было восстановлено, Аун Сан стал премьер-министром. Именно он заключил историческое соглашение с британцами о предоставлении Бирме независимости, хотя был убит за полгода до того, как это соглашение вступило в силу. За убийством стоял другой националист и бывший премьер-министр У Сав, казненный за это преступление.

Еще одной важной фигурой бирманского национализм был Ба Мав (1893 — 1977), игравший значительную роль в бирманской политике во время Второй мировой войны. Он так же как Аун Сан ориентировался на японцев, видя в них возможность скорейшего освобождения от британского владычества, и был назначен ими главой администрации Бирмы. В отличие от Аун Сана Ба Мав не изменил своих взглядов до самого конца войны, бежал в Японию и был схвачен там американскими оккупационными войсками.

Показательно, что Ба Мав выступает от лица Бирмы на токийской конференции Великой Южной Азии, где представители различных держав пытались выработать под японским кураторством, которое осуществлял сам японский премьер-министр Хидэки Тодзио, общую идеологию будущего, постколониальный миропорядок освобожденной от присутствия Запада Восточной Азии и стратегию борьбы с англичанами. В этой конференции участвовали индийский националист Субха Чандра Босе (1897 — 1945), филиппинский политик Хосе Лаурель (1891 — 1959), тайский принц Ван Вайтайакон (1891 — 1976), бывший соратник Чанкайши, китайский политик, возглавлявший прояпонское правительство Нанкина Ван Цзинвэй (1883 — 1944), и премьер-министр Маньчжоу-Го Чжан Цзинхуэй (1871 — 1959). На этой конференции Ба Мав изложил теорию культурного единства народов Юго-Восточной Азии, которая отражена в общей идентичности, где буддизм и местные культы, часто довольно схожие у народов этого региона, составляют интегральное целое. На этом основании Ба Мав предложил строить независимую от европейцев цивилизацию, объединенную геополитически и мировоззренчески. Очевидно для участников этой конференции англичане (а также американцы, французы и европейцы в целом) представляли собой носителей хтонического, *змеиного начала*, нагов, духов земли и воды, тогда как индокитайские народы, а также сами великие державы Индия и Китай, отождествлялись с носителями *солнечного начала*, объединяемыми под эгидой страны Восходящего *Солнца*.

Период и символизм антиколониальной борьбы в истории Бирмы важен тем, что в нем наглядно видно аполлоно-дионисийское измерение бирманской идентичности, осознанно противопоставленное хтоническому началу британской меркантильной капиталистической доминации, в которой недвусмысленно проявлялся Логос Кибелы[1].

Таким образом, мы пришли к необходимости серьезной коррекции нашего изначального тезиса о том, что бирманская идентичность, вероятно, должна тяготеть к матриархальному полюсу. Этот архаический пласт, безусловно, присутствует в бирманском Dasein'е, и в бирманских народах (в частности, у лоло, наси и т.д.), проживающих в Китае, а также у качинов (и отчасти каренов) самой Мьянмы, хтонические черты сохранились до настоящего времени. Но в случае Бирмы в целом это не так, и матриархальный слой бирманской идентичности полностью трансформирован солнечным патриархальным Логосом в его диалектическом и сбалансированном измерении. Причем различные правители Бирмы в разные эпохи демонстрируют то преобладание дионисийского начала (это наиболее характерно для бирманской культуры), то аполлонического (когда воинственность, жесткость и нетерпимость начинают перевешивать инклюзивную но сущностно солярную диалектику дионисизма). Доминации же Логоса Кибелы или даже хрупкого патриархата, свойственного, например, малайским обществам, мы здесь не встречаем вообще. По крайней мере, до прихода англичан, которые и привносят в бирманский горизонт материалистический и хтонический комплекс Великой Матери. Сами же бирманцы в соотношении с англичанами остро осознают свое ноологическое отличие, свою *природу солнечного Гаруды*, прямо противоположную *змеиному духу капитализма и талассократии.*

От Бирмы к Мьянме: военная диктатура правого бирманского социализма

После поражения стран Оси во Второй мировой войне в 1945 году, японские войска были выведены из Бирмы, а английские колониальные власти вернулись. На первом этапе они попытались обвинить Аун Сана в коллаборационизме с японцами, но в силу его популярности не решились на это. В любом случае, англичане хотели как можно дольше откладывать вопрос о независимости Бирмы, хотя процесс деколонизации стран Индокитая был неизбежен.

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

В 1947 году в Лондоне Аун Саном было подписано соглашение о независимости. Бирма стала полностью независимой уже после смерти Аун Сана в 1948 году.

С самого начала независимости Бирма отказалась вступать в британское Содружество Наций (Commonwealth of Nations), структуру, организованную англичанами с целью сохранить контроль над бывшими колониями и после обретения ими независимости. Отказалась Бирма и от американской «помощи», под видом которой проходила передача рычагов управления от Британской Империи к США. Так, Бирма встала на путь укрепления суверенитета и независимости, отвергая участие и в различных региональных блоках.

Первым президентом Бирмы становится шанский князь (саофа) Сао Шве Таик (1894 — 1962).

Единство новой независимой Бирмы в скором времени было поставлено под вопрос многочисленными линиями водораздела — между этническими группами (бирманцы, шаны, моны и т.д.), религиями (часть населения Араканы приняло ислам), регионами, а также между группами коммунистов и социалистов (часто враждующих между собой[1]) и консерваторов. По сути, гражданская война в Бирме начинается уже в 1948 году и в той или иной форме продолжается вплоть до настоящего времени.

К 1958 году Бирма отстраивает экономическую систему, но внутренние противоречия обостряются.

Серьезную проблему представляли собой шанские княжества, объединенные в федерацию еще при господстве англичан. При японском правлении эти территории были присоединены к дружественному Токио Таиланду (под эгидой воссоединения всех тайских народов в единой Империи), но возвращены Бирме в 1946 году.

Сао Шве Таик в 1961 году предлагает преобразовать Бирму в федерацию, но при этом без права шанов на выход из состава Бирмы, что было изначально обговорено при образовании Бирмы, куда шаны вступили на правах самостоятельной единицы с правом сецессии.

В такой ситуации в 1962 году в ходе государственного переворота власть захватывают военные во главе с Не Вином (1911 — 2002), обвинившие Сао Шве Таика в покушении на национальную целостность Бирмы. Сао Шве Таик был арестован и позднее умер в заключении.

Не Вин окончательно упраздняет традиционную власть саофа, шанских князей и провозглашает шанские территории частью еди-

[1] В Мьянме существовали две коммунистические партии — Красного Флага и Белого Флага. Старейшей партией была Коммунистическая партия Белого Флага, основанная Аун Саном. Более радикальная часть, отколовшаяся от партии в 1946 году, под руководством Такин Со (1906 — 1989) образовала партию Красного Флага.

ной Бирмы. Шаны получали поддержку как от китайских коммунистов, так и от этнически близких тайцев Таиланда. Постепенно территории, населенные шанами, стали источником постоянной угрозы территориальной целостности Мьянмы, а география этих земель способствовала тому, чтобы сепаратисты и партизаны могли успешно противостоять правительственным войскам, используя горную местность. Кроме того, на территории штата Шан существовали анклавы, компактно населенные архаическим народом ва, родственным монам и кхмерам, которые настаивали на независимости на сей раз от самих шанов, составляющих в регионе большинство. Борьбу за независимость вели представители и другого тайского народа — качины, проживающего на северо-западе Бирмы. Кроме того, требования самостоятельности выдвигали карены, народы, говорящие на языке еще одной ветви тибето-бирманской группы. Карены в определенные моменты настаивали на независимости еще более радикально, чем шаны, качины или ва.

Не Вин сделал доминирующей идеологией Бирмы бирманский национализм, ориентированный на максимализацию независимости и суверенитета. Религиозной основой признавался буддизм. При этом оппозицией власти традиционно выступали коммунисты, этносепаратисты, радикальные мусульмане и либерально настроенные студенты и молодежь крупных городов. Однако в сфере экономики Не Вин придерживался принципов социализма и провел в стране национализацию всех крупных предприятий, а также иностранных компаний. На первом этапе Не Вин возглавлял Партию Социалистической Программы Бирмы. Но позднее он постепенно смягчил социалистическую составляющую своего правления, поставив в центре внимания чистый национализм.

Не Вин оставался у власти вплоть до 1988 года, однако и после формального сложения полномочий продолжал влиять на положение дел в стране.

В 1988 году в Бирме разразился экономический кризис, что вылилось в массовые демонстрации протеста. В стране было введено чрезвычайное положение. К власти открыто пришла группировка военных, провозгласившая себя «Государственным Советом по Миру и Развитию». Военные в 1989 году переименовали страну из Бирмы в Мьянму, чтобы подчеркнуть произношение этого слова самими бирманцами, тогда как слово «Бирма» было принято англичанами в соответствии с фонетикой английского языка.

В 1990 году на выборах победила оппозиционная партия Национальная Лига за Демократию, но военная верхушка отменила результаты голосования и снова ввела диктатуру. Оппозиционную

демократическую партию возглавила дочь Аун Сана — Аун Сан Суу Кьи. Но военные поместили ее под домашний арест, а партии запретили принимать участие в выборах. Позднее военные пересмотрели этот строгий запрет, и на выборах 2015 года партия Аун Сан Суу Кьи одержала внушительную победу. В 2016 году Аун Сан Суу Кьи получила статус Государственного Секретаря (аналог премьер-министра), но в силу продолжения межэтнических и межрелигиозных конфликтов, представляющих угрозу для страны, Мьянма сохраняет промежуточное положение между либеральной демократией прозападного образца и военной национальной диктатурой.

Такин Кодо Хмайн: выразитель бирманского Логоса

В области культуры наиболее ярким выразителем бирманской идентичности в XX веке является поэт и мыслитель Такин Кодо Хмайн[1] (1876 — 1964). На него в юности произвело неизгладимое впечатление отречение от власти последнего правителя династии Конбаунг под давлением англичан. С этого момента он стал последовательным борцом против английской оккупации и выразителем бирманской идеи.

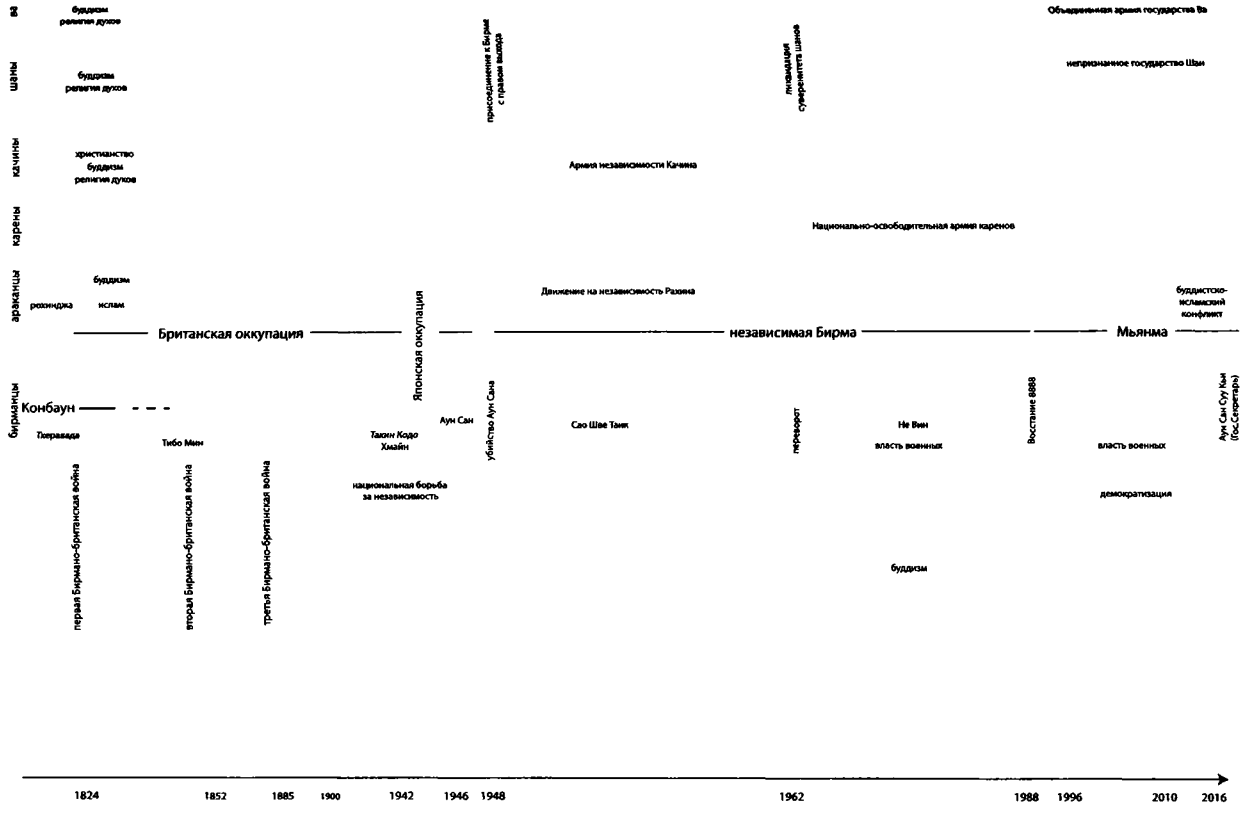
Такин Кодо Хмайн занялся литературным творчеством и публицистикой в центральных газетах националистического толка (таких, как «Турия», «Солнце»), где публиковал статьи, направленные на укрепление и пробуждение национального духа. Сам Такин Кодо Хмайн получил буддистское воспитание и считал буддизм оптимальной и наиболее органичной формой выражения бирманской идентичности.

Такин Кодо Хмайн пишет серию пьес, посвященных бирманской истории, а также сатирических стихов и поэм. Во всех произведениях главной мыслью является воспевание героев Бирмы и их борьбы за свою культуру и традиционные ценности.

Такин Кодо Хмайн присоединился к националистической партии Добама Асияйоне и вскоре стал лидером ее молодежного крыла. Его популярность неуклонно растет, а его призывы к радикальным действиям против английских оккупантов — включая стачки, демонстрации и даже вооруженные выступления — делают его в глазах британской администрации одним из главных «врагов государства». Идея независимой Бирмы развивается Такин Кодо Хмайном с такой последовательностью и радикализмом, что подавляющим большинством бирманцев он признается отцом-основателем нового государства.

---

[1] *Amar Daw Ludu*. Sayagyi Thakin Kodaw Hmaing. Mandalay: Ludu Publishing, 1976.



Структура бирманского историала (вторая фаза — современность)

После обретения Бирмой независимости Такин Кодо Хмайн начинает борьбу за примирение всех антагонистических сил, поскольку в его представлении между этносами, религиями и идеологиями должен быть достигнут баланс и согласие, от чего зависит суверенитет и независимость государства. Внутренние проблемы гнетут Такин Кодо Хмайна, так как они разрушают его мечту об обретении свободы бирманским народом как высшей задачи. Цель освобождения от внешнего господства достигнута, но страну разрывают противоречия. Хотя Такин Кодо Хмайн продолжает оставаться независимым интеллектуалом, военные, захватившие власть в 1962 году, вынуждены с ним считаться в силу его всебирманского авторитета. В свою очередь Такин Кодо Хмайн старается привести к согласию режим Не Вина и различные враждующие с правительством и между собой фракции. В определенном смысле смерть Такин Кодо Хмайн в 1964 году развязывает военным руки для установления прямой диктатуры, поскольку при его жизни именно он был гарантией продолжения переговоров всех сил и мирного процесса[1].

Показательно, что Такин Кодо Хмайн сочетал в своей идеологии, основанной на буддизме и глубоком почитании бирманского историала, две стороны — предельный радикализм и призывы к войне и вооруженному восстанию в отношении колониальных режимов (англичан, а в определенный момент японцев) со столь же последовательным и упорным миротворчеством в условиях обретения Бирмой независимости. Именно поэтому современная Мьянма видит в нем выразителя бирманского архетипа, бирманского Логоса, воплотить который в жизнь пока так бирманцам так и не удается.

[1] *Marga.* Synopsis of Thakin Kodaw Hmaing Biography. Yangon: Marga Publishing, 1975.

Глава 7. Хмонги и мьены (мяо и яо)

Восстание Безумного: несостоявшаяся Империя хмонгов

Еще одним народом Индокитая, также входящим в горизонт Южного Китая, как и все остальные рассматриваемые нами народы этого региона, является народ мяо (хмонги). В китайском историале, как мы видели, все население Южного Китая, отличное от ханьцев, называлось собирательно «мяо». Более точно под этим этнонимом принято понимать хмонгов и близких к ним мьенов (яо). Вьетнамцы называют народ яо (мьенов) — дао. В других странах Индокитая они соответственно известны как мео и зао. Языки хмонгов и мьенов (мяо и яо) относятся к сино-тибетской группе языков, но представляют собой совершенно обособленную отдельную ветвь.

В китайских хрониках царства Чу говорится о находившейся в Южном Китае эпохи Чуньцю (722 — 481 до Р.Х.) и Чжаньго (481 — 221 до Р.Х.) Империи Мяо, в которой мяо, наряду с родственными тайцам чжуанами[1], составляли, вероятно, большинство. Однако от этого периода сохранились лишь фрагментарные упоминания, и проект «Империи Мяо» живет лишь в традиции хмонгов и в их эсхатологических предвосхищениях.

В Индокитай эти народы пришли довольно поздно — в XVIII веке и заселили горные территории Северного Лаоса и Северного Вьетнама. Но их вполне можно рассматривать наряду с другими группами Индокитая потому, что все вместе они входят в пространство культурного континуума. При этом основная часть хмонгов и мьенов (мяо и яо) по-прежнему живет на территории Южного Китая, тогда как другие группы того же горизонта под давлением ханьцев переселились на юг намного раньше и продвинулись дальше на юг.

Хмонги и мьены относятся к одному из самых архаичных народов. Среди них преобладает религия духов и мотыжное земледелие, а также охота и собирательство. При этом среди других народов Индокитая хмонги более всего находятся под влиянием китайской тра-

[1] С тай-кадайскими народами хмонги и мьены соседствовали и в Индокитае, спустя более чем два тысячелетия после эпохи Чу.

диции, с индуизмом и индийским буддизмом практически не сталкиваясь или сталкиваясь лишь опосредованно.

Хмонги в Лаосе вошли в конфликт с местным населением монкхмерской группы — народом кхму, с которым вступили в жесткое противостояние за право пользоваться землей[1].

По мере усиления роли французов, стремившихся упорядочить колониальные поборы, хмонги вошли в противоречие и с ними, отказываясь платить установленные и непомерные налоги. Таким образом они проявляли самостоятельность и готовность сопротивляться, несмотря на архаический уклад своего быта.

В 1918 году один из хмонгов Северного Вьетнама Па Чай Вуэ (? — 1921) поднял против французов восстание, вошедшее в историю как «Восстание Безумного». Па Чай Вуэ объявил, что он является эсхатологическим вождем хмонгов, о котором говорилось в древних легендах как о *финальном освободителе и искупителе*. Он творил чудеса, был способен подпрыгнуть на крышу дома или взорвать шар из хлопка. Па Чай Вуэ разработал для хмонгов особую систему письма[2]. Па Чай Вуэ провозгласил, что пришло время хмонгам выйти из-под французского и лаосского подчинения и создать собственное царство и что это — повеление великого духа[3] (куенг), избравшего Па Чай Вуэ своим орудием. Столицей Империи хмонгов должен был стать вьетнамский город Дьенбьенфу. Именно это место — Мыанг Тэнг — в тайской мифологии считается зоной схождения на землю небесного человека Кхун Борома. Показательно, что эсхатологическое восстание Па Чай Вуэ поддержали тайские племена народа нунг. Духовное и политическое движение Па Чай Вуэ охватило всех хмонгов. Французы не смогли справиться с хмонгами, так как те наступали стремительно из лесных и горных районов, куда после проведенной атаки снова скрывались. В своих нападениях они использовали самодельную пушку, сделанную из полого ствола дерева, и порох также собственного происхождения. Успехи Па Чуй Вуэ и его армии укрепили среди хмонгов веру в его избранничество.

Восстание спало только после убийства их предводителя, которое совершили нанятые французами убийцы из народа кхму. Позд-

---

[1] *Geddes W.R.* Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand. Oxford: The Clarendon Press, 1976.

[2] Позднее свою систему хмонгского письма предложил другой мессианский предводитель хмонгов — Шон-лы Я (1930 — 1971), также объявивший себя избранником духов. Он был братом хмонгского военачальника и антикоммуниста Па Као Хэ. Система письма Шон-лы Я до сих пор используется хмонгами наравне с латиницей. *Smalley W.A., Vang Chia Koua, Gnia Yee Yang.* Mother of Writing: The Origin and Development of a Hmong Messianic Script. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

[3] Высшим духом в религии хмонгов считался дух неба Анга или дух Грома Лонгван.

нее колониальные власти подвергли пойманных участников движения Па Чай Вуэ бесчеловечным пыткам.

Хмонги активно участвовали в гражданской войне в Лаосе, и ряд крупных военачальников происходил из их числа,— например, лаосский генерал Ван Пао (1929–2011), возглавлявший Секретную армию, боровшуюся против коммунистов в Лаосе и созданную почти исключительно из хмонгов. Другой хмонг Па Као Хэ (1933–2002) был лидером «Этнической организации освобождения Лаоса» и также участвовал в противостоянии коммунистам, а позднее основал партию Чао Фа.

Мифология хмонгов

Верования хмонгов отличаются своей архаической структурой. У них существует институт шаманизма (патэ). Одним из шаманских ритуалов было посещение гор для того, чтобы найти там «сердце Дракона», приносящее успех и исцеление[1]. Первым великим шаманом хмонгов считается Еду, бившийся с демоном смерти и тьмы и победивший его.

Высшим духом в религии хмонгов считался дух неба — Анга или дух Грома Лонгван. У хмонгов провинции Сычуань верховное божество носит имя Нтзи. Есть предание о том, что Нтзи послал свою дочь на землю, где она стала родоначальницей народа мяо.

В космогонических историях Нтзи вместе с другими духами связывают Небо и Землю из кусков ткани и засеивают землю камнями и скалами. Есть также предание о разделение вод и отделении Неба от Земли с помощью серебряного столба (ось мира).

Хмонги также почитают духа земли Сиеншена, духа гор Лушена и т. д.

Ряд преданий напоминает библейские и может являться результатом деятельности христианских проповедников. Хотя в определенных случаях аналогичные мотивы мы встречаем в китайской традиции. Так, хмонги считают, что великий дух Неба создал людей из грязи (глины). После того как люди пошли на штурм Неба и выстроили огромную башню, он наслал на землю потоп, от которого в барабане удалось спастись только брату и сестре. Но этот сюжет дополняется архаическими деталями строго матриархального толка: спасенные от потопа орлом брат и сестра становятся мужем и женой и от их связи рождается яйцо. Из этого яйца и выходят предки всех народов.

[1] *Graham D.C.* Songs and stories of the Ch'uan Miao. Washington: Smithsonian Institution, 1954.

У яо первопредком считается священный пес Паньху, который стал супругом принцессы и родоначальником яо. Алтари Паньху стоят до настоящего времени в жилищах яо, а традиционная одежда включает в себя элементы, стилизованные под собачьи уши и хвосты.

У хмонгов сохранилось предание об изначальной родине — стране Ндолао-кранг, где полгода царила ночь, а полгода — день. Эта тема явно относится к гиперборейскому циклу индоевропейских традиций. Как она попала к хмонгам, достоверно определить невозможно.

Если соотнести эти элементы мифологии мяо и яо с ноологическими структурами, то, несмотря на ряд матриархальных черт, в целом они обнаруживают вполне патриархальную и вертикальную структуру, стилистически сопоставимую с мифологиями некоторых народов Сибири и Урала[1]. Поэтому несмотря на то, что в геософии ханьского Китая мяо выступают как носители хтонического начала, что заключено в их принципиальной функции в контексте общего китайского историала, убедительного подтверждения этому краткий анализ мифологии хмонгов и мьенов не дает. Более того, у монкхмеров и у некоторых лоло-бирманских народов Китая Логос Кибелы выражен гораздо более отчетливо и однозначно, чем у хмонгов. Хмонги же, напротив, демонстрируют черты, сближающие их, скорее, с культурами «северных варваров», а сюжет о «полярной прародине» Ндолао-кранг напрямую отсылает к индоевропейскому горизонту.

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Глава 8. Геософия Индокитая

Индокитай: комплексная идентичность и недостаточность начальной гипотезы

Теперь мы можем сделать первичное обобщение относительно ноологической структуры Индокитая. При рассмотрении китайского Логоса мы постоянно сталкивались с оппозицией культуры ханьцев, чье наиболее полное выражение мы видим в Логосе Диониса и утонченном балансе противоположностей, и культурного горизонта Южного Китая, населенного неханьскими народами (обобщенно «мяо»). При этом в отношении ханьской идентичности последние неизменно выступали как носители более архаичного и чаще всего матриархального начала. Но именно этот же культурный горизонт Южного Китая в этническом смысле и составляет основу индокитайской цивилизации, которая представляет собой культурную континуальность с Южным Китаем. Поэтому исходя из китаецентричной версии мы вправе были выдвинуть гипотезу о том, что при рассмотрении собственно автохтонных народов Индокитая, значительная часть которых как раз и была вытеснена ханьцами на юг, мы столкнемся с народами и обществами, где *Логос Кибелы доминирует.* По крайней мере, так следовало из контекста самого китайского историала.

Однако более внимательное рассмотрение Индокитая показало, что это совершенно не подтверждается, и мы имеем дело с намного более комплексной и многомерной картиной. Чтобы как-то соотнести эти противоречивые данные, следует обратить внимание на то, что Индокитай представляет собой самостоятельный полюс, где, кроме китайского влияния, мы видим *обращение к Индии*, фиксированное в самом названии. И действительно, индийское — индуистско-буддистское — воздействие на этот регион было столь значительным, что индокитайская цивилизация приобрела уникальные черты, где аполлонический и аполлоно-дионисийский патриархальный и созерцательный индийский Логос глубинно трансформировал все народы, оказавшиеся в зоне его влияния.

И здесь можно обратить внимание на следующую деталь: *в Южном Китае те же самые этносы, что составляют основное население Индокитая (тайцы-чжуаны, лоло-бирманцы, мон-кхмерские этносы, хмонги, мьены и т.д.), проявляют намного больше действительно матриархальных и хтонических черт, нежели в пространстве Индокитая.* Один и тот же этнокультурный субстрат в Китае тяготеет к матриархальности, а в Индокитае — к патриархату и небесно-отеческой вертикали — к Логосу Аполлона и к Логосу Диониса. Следовательно, южная граница Китая служит определенным *цивилизационным водоразделом*, где могущество ханьского Логоса постепенно ослабевает, иссякает, обнаруживая хтонические могущества Кибелы, но начинает нарастать могущество индийского Логоса, который, в конце концов, становится доминантой Индокитая, хотя и в тонком сочетании с чрезвычайно архаическими мотивами религий и культур индокитайских народов.

Но такой подход может показаться несколько механическим, оставляя впечатление, что группа архаических народов, некогда населявших Южный Китай (и отчасти Западный и Восточный), является простым рецепиентом в отношении более сильных и дифференцированных обществ Китая и Индии, выполняя роль пассивного субстрата. Это, однако, не так, поскольку мы видели, как проявляются у народов Индокитая архаические религиозные представления, где патриархальные и небесные солярные мотивы обнаруживаются в самом центре их систем и взглядов (прежде всего это касается тайцев). Поэтому точнее будет представить себе картину следующим образом. Культурный круг Южного Китая, куда входят народы мон-кхмерской, тай-кадайской, тибето-бирманской, хмонг-мьенской и палеомалайской семей, действительно являются носителями древнейшей докитайской и доиндийской традиции, где хтоническое измерение было довольно ярко акцентировано и в некоторых случаях преобладало. Но степень и качество воздействия Логоса Кибелы в случае каждого народа были различны, и уже на самом древнем этапе и подчас в глубине докитайских и доиндийских традиций (религия духов) мы видим яркие следы Логоса Аполлона и Логоса Диониса. Поэтому для того, чтобы составить более точную ноологическую карту геософии Индокитая, необходимо отказаться от упрощенного тезиса об однозначной доминации культа Великой Матери среди этих народов и об их чисто пассивном соучастии в рецепции китайского и индийского Логосов. Мы имеем дело с чем-то более сложным и многомерным, а кроме того, каждый из полюсов общего южно-китайского/индокитайского экзистенци-

ального горизонта требует особого и детального рассмотрения. Так, не только тайцы обнаруживают глубоко укорененные традиции солярного Логоса, но и архаичные хмонги, как раз те самые народы мяо, которые в китайском историале стали синонимом «хтонического Юга», оказывается, несут в своих мифах гиперборейские мотивы, что сближает их — ярчайших представителей «южных варваров» (наньмань, 南蠻) — с «варварами севера» (ди 北狄 или ху 胡).

Кроме того, внутри самого этого горизонта подчас мы сталкиваемся с асимметриями: например, палеомалайцы тямы и изначально архаичные и хтонически ориентированные мон-кхмеры оказываются приоритетными носителями вертикального индийского Логоса, ноологически противоположного их собственной идентичности (откуда подпиливание зубов у новобрачных и вопрос о змеиной природе у посвящаемых в буддизм); а испытавшие сильное воздействие патриархального имперского Китая вьеты в то же время демонстрируют целый ряд ярко выраженных матриархальных черт и т. д. Поэтому даже самое первое знакомство с цивилизацией Индокитая убеждает нас в невозможности выстроить упрощенную геософскую схему, и при обращении к этому культурному пространству и его Логосу мы вынуждены оперировать с чрезвычайно комплексной структурой, попытки упростить которую приведут к непоправимым искажениям.

Тем не менее мы могли бы соотнести между собой различные ноологические выводы и предложить самый предварительный набросок геософской карты Индокитая.

Комплексная карта

Изначальная гипотеза, недостаточность которой мы признали, не должна быть отброшена полностью. Мы видим в индокитайском культурном круге определенное измерение, где следы Логоса Кибелы проступают наглядно и очевидно. Это касается прежде всего мон-кхмеров (включая вьетов) и прамалайцев (тямов и джакунов Малайского полуострова). Здесь мы отмечаем *явную доминацию водно-змеиного начала в самой основе архаической традиции*, и такая особенность этих народов сохраняется до самых последних фаз их историала. В этом смысле мон-кхмерский и палеомалайский факторы полностью укладываются в китаецентричный взгляд на идентичность горизонта Южного Китая, подтверждая тезисы собственно китайской геософии. Следовательно, базовая гипотеза оказывается не полностью ложной, но лишь требует уточнения.

Кроме того, вьеты настолько глубоко впитали в себя Логос Китая, а мон-кхмеры и тямы — Логос Индии, что глубинный матриархат был качественно трансформирован солярно-патриархальными структурами. Поэтому хтонические мотивы встречаются лишь на уровне «религии духов», которая у мон-кхмеров и тямов отступила в тень под сильнейшим воздействием китайского и индийского начал.

Другую картину мы встречаем у тайцев (включая лаосцев, шанов, народы тхай и т. д.). Здесь даже религия духов имеет многие признаки солярно-патриархальной ориентации[1]. И это ноологическое отличие проявлено в тайской редакции общего индокитайского мифа о происхождении людей из тыквы: предки тайцев выходят из белой тыквы, предки кхмеров — из черной (подгоревшей). Ту же тему мы видим в истории о браке царевича с принцессой нагов, что сопровождается сюжетом о спуске под воду или под землю. Тайцы, пришедшие в Индокитай позднее других, воспринимали себя как носителей отеческого начала, а автохтонные народы (мон-кхмеров) — как материнского.

Иную картину мы видим в случае бирманской идентичности. Бирманцы представляют собой обширный культурный горизонт, в котором мы можем выделить четыре довольно автономных полюса:

- кяны на севере,
- тибетцы на западе,
- лоло на юге Китая,
- пью, бирманцы, качины, карены и т. д. еще южнее, в Индокитае.

Собственно бирманцы (народ бамара) — скорее всего, потомки именно кянов, тогда как другие бирманские народы могли быть лишь родственными им этнически и лингвистически. В отношении тибетского полюса мы пришли к твердому убеждению, что он сложился под решающим влиянием индоевропейского начала (прежде всего иранского и индийского), которое полностью подчинило себе изначальный этнический и культурный субстрат с преобладанием хтонической идентичности[2].

Кяны были тесно связаны, с одной стороны, с тибетцами, а с другой — с алтайскими народами на севере, носителями также вертикального туранского Логоса. Поэтому можно предположить, что и у них патриархат преобладал (что во многом подтверждается

[1] *Tambiah S.* Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

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

именно бирманской идентичностью, сочетающей аполлонические и дионисийские черты). Если рассматривать бирманскую идентичность как продолжение кянской, то это логично. А вот среди бирманских народов Китая (обобщенно лоло), напротив, преобладают ярко выраженные хтонические черты — вплоть до остатков прямого матриархата (народ мосо). Эти черты побеждены и преображены в Тибете, слабо проявлены в Бирме и, напротив, сохранены в Южном Китае.

Среди тайских народов Индокитая также есть определенные различия: вертикаль тайцев Сиама (Таиланда) более акцентирована, нежели у других народов. Тайцы и лаосцы создают Империи, тогда как шаны, тхай, нунги и т. д. — княжества-мыонги. Но в целом все они являются носителями строгого и устойчивого патриархата — в мифе, религии и социально-политической организации. Тайский случай является уникальным, так как по своим истокам (по крайней мере, лингвистическим) тайцы относятся к австронезийской языковой семье[1] (куда входят и малайцы) или, по другой версии, к синотибетской[2], но при этом они демонстрируют резко вертикальную организацию общества, отражающую солярно-патриархальную идентичность, которая у тайцев является константой уже в самых архаических пластах и мифах.

Особо следует рассмотреть прамалайцев. В случае тямов мы имеем дело с народом, настолько глубоко впитавшим индийскую традицию, что матриархальные черты здесь были прочно интегрированы в брахманическую и буддистскую структуру общества, примером чего является государство Чампа — важнейший полюс Великой Индии наряду с Индонезией. С другой стороны, родственные им по языку и происхождению джакуны Малайского полуострова представляют собой охотников и собирателей чрезвычайно архаичного типа, почти вообще не знающих социальной стратификации. Столь же архаичными являются и живущие на юге Малайского полуострова мон-кхмерские народы — семанги и сенои.

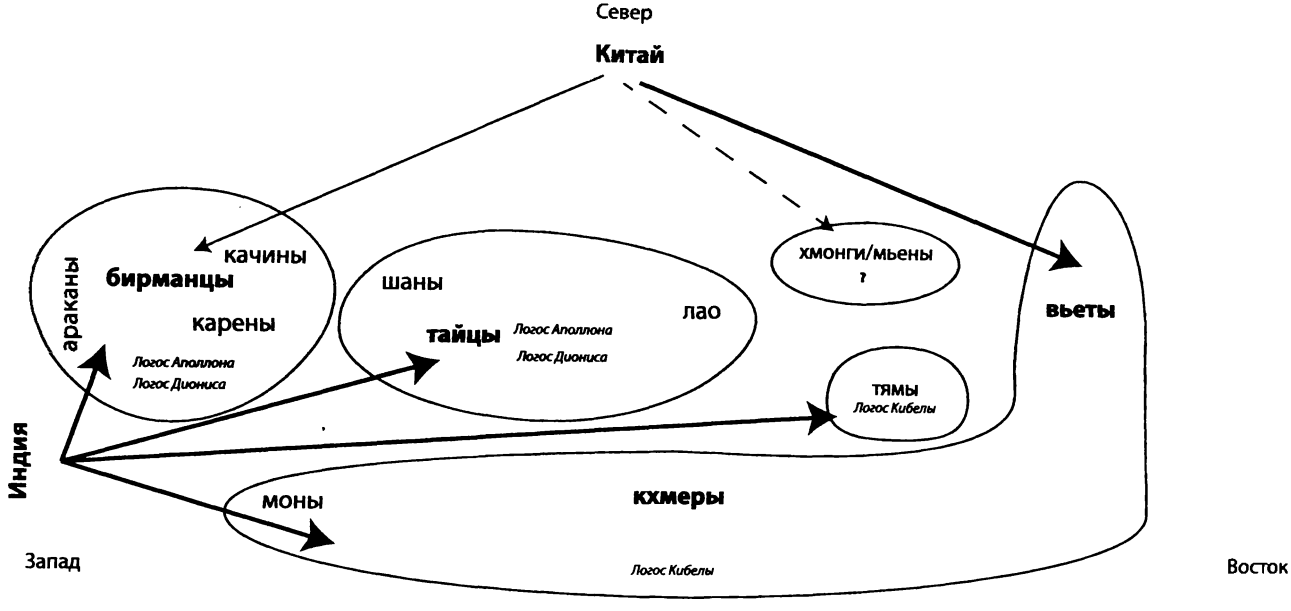
И наконец, хмонги и мьены (мяо и яо), пришедшие в Индокитай намного позже других, представляют собой совершенно особую традицию, где хтонические элементы не доминируют, основной пантеон богов является небесным и патриархальным, несмотря на то, что быт и хозяйство — чрезвычайно архаичны.

Мы можем свести эти замечания к следующей схеме (см. с. 574).

---

[1] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.

[2] *Shafer R.* Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1 — 2.



Геософия Индокитая. Граф внутренней ноологии горизонтов и внешнее влияние

На этом графе наглядно представлены вектора влияний на культуры народов Индокитая извне, а также общая организация их собственных горизонтов. Конечно, в случае тайцев и особенно бирманцев трудно определить, на какой глубине идентичности находятся корни вертикальных патриархальных структур, которые явно отражаются в их историале. Можно предположить, особенно в случае бирманцев, на основании их родства с народом мосо (шире, с южнокитайскими племенами лоло), что влияние Логоса Аполлона здесь также является вторичным (как в случае тибетцев), но в любом случае оно явно более древнее, нежели китайские (ханьские) и индийские импульсы. Связь с кянами народа бамара позволяет предположить следы туранского влияния.

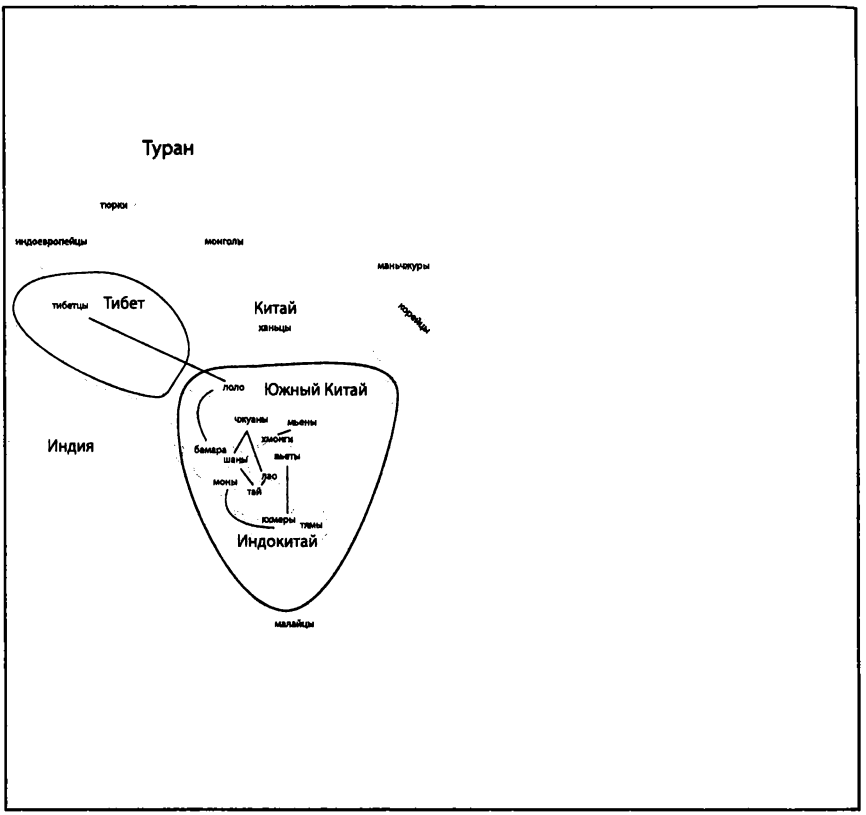
В отношении тайцев все выглядит еще более загадочным, поскольку их прародиной историки считают Юго-Восточный Китай или Северный Вьетнам (или остров Борнео, как и других народов австронезийской семьи), а тай-кадайская семья языков может быть родственна сино-тибетской[1] и/или австронезийской[2] группе, что делает маловероятными контакты с индоевропейцами или туранцами, продолжающими традицию Логоса Аполлона. Но вертикальная структура тайской космологии и мифологии на самом архаическом уровне (предшествующем китайским и индийским влияниям) неоспорима. Так же строго вертикально организована и тайская «религия духов».

В то же время нельзя недооценивать и более поздние влияния Китая и Индии, которые совместно (и это принципиально!) трансформировали горизонт Индокитая, способствуя созданию там особой цивилизации, где позиции солярного отеческого начала укоренились и утвердились больше, чем в Южном Китае. Естественно было бы заключить, что ключевым здесь было влияние брахманической и буддистской Индии, которая выполнила в отношении архаических народов Индокитая ту же функцию, что и в отношении также архаических, хтонических и тяготеющих к матриархату малайских культур Индонезии.

---

[1] *Shafer R.* Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1 – 2.

[2] *Benedict P.K.* Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots.



Культурный континуум южно-китайского и индокитайского горизонта. «Южные варвары»

Глава 9. Желтый Дракон: Логос и геософия

Южная Азия в геософской перспективе

Мы можем теперь соотнести все рассмотренные нами аспекты Логоса Дракона в контексте Южной Азии и прилегающих к ней регионов Тихого и Индийского океанов в более общей перспективе.

При исследовании культурных горизонтов Евразии мы обнаружили определенную закономерность силовых линий, определяющих границы и месторасположение культурных горизонтов, где ноологические структуры кардинально отличаются[1].

Так, полюсом Логоса Аполлона выступает Туран, территории Великой Степи, откуда берет свое начало индоевропейская традиция, заложившая основание как европейских, так и многих азиатских обществ (Ирана, Индии и т.д.)[2]. Позднее туранскую миссию унаследовали другие народы Восточной Евразии — прежде всего алтайские (тюрки, монголы, маньчжуры). Совокупно они воплощают в себе наиболее последовательную форму Логоса Аполлона. В свою очередь, оседлые индоевропейские цивилизации Азии — иранская и индийская — добавляя к фундаментальному аполлонизму Логос Диониса, также оказывают на горизонты, находящиеся в сфере их влияния, воздействие, устанавливающее и укрепляющее вертикальную отеческую идеологию.

Если мы рассмотрим пространство Северного Китая, то легко обнаружим постоянный вектор Турана, дающий китайской культуре новые и новые солярно-аполлонические импульсы. Но при этом особенность китайского (ханьского) Логоса в том, что здесь устанавливается крайне сбалансированная, хотя и диалектическая, структура Логоса Диониса, центр которой не смещается ни в одну, ни в другую сторону — ни к Аполлону (как происходит в большинстве индоевропейских и туранских цивилизаций), ни к Кибеле, что мы видим в случае «черного двойника» Диониса в тех культурах, где преобладает матриархальное хтоническое начало.

---

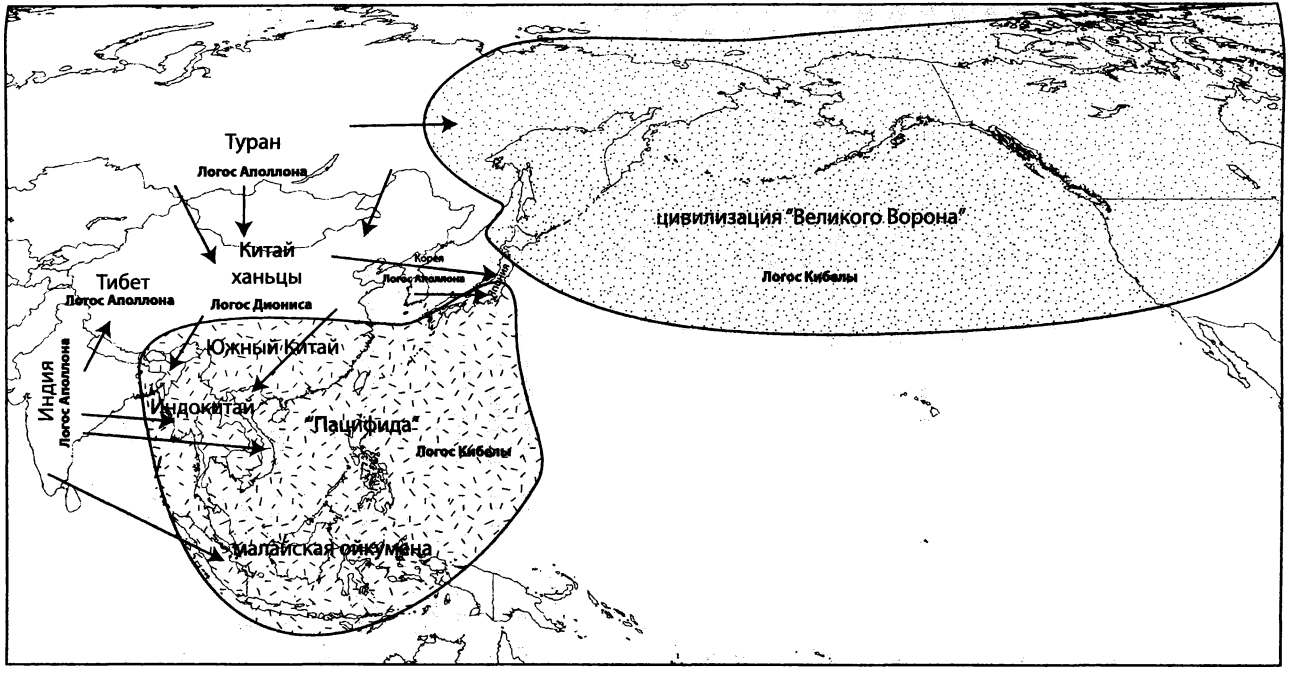
[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Если мы попытаемся проследить на карте ноологические закономерности и выявить те территории, где могущество Логоса Аполлона (в туранской или индоевропейской версиях) существенно ослабевает, а структуры Великой Матери, напротив, демонстрируют устойчивость и резистентность, то мы увидим на крайнем северо-востоке Евразии и на восточном побережье Тихого океана область, которую мы назвали «цивилизацией Великого Ворона». Она образует континуальное пространство с Аляской, Канадой и Гренландией, захватывая также народ айнов на севере Японии. Но начиная с Маньчжурии и вплоть до Корейского полуострова твердо преобладает вертикальный патриархальный Логос Аполлона, а в Восточном Китае — общекитайский Логос Дракона и дионисийский баланс. Таким образом «цивилизация Великого Ворона» размыкается в зоне русского Дальнего Востока и Китая.

Но в геософии самого Китая мы видели, что область Южного Китая и неханьское население, составляющее общий горизонт с основным субстратом народов Индокитая, воплощают в себе архаическое пространство, где Логос Кибелы ощутимо присутствует и в некоторых случаях преобладает. Следовательно, мы должны определить полюс, который можно было бы принять за некоторую условную «прародину» этого южно-китайского и индокитайского горизонта. В томе «Ноомахии», посвященном цивилизациям Тихого океана[1], мы выдвинули гипотезу о наличии концептуального континента «Пацифиды», который в пространстве Индийского и Тихого океанов мог бы рассматриваться как источник цивилизационных влияний, где доминирует матриархат. Наряду с безусловным полюсом цивилизации Великой Матери в Анатолии, и предполагаемым гипотетически центром в Северной Атлантике, эта локализация Пацифиды могла бы быть ответственна за хтонические мотивы автохтонных (доиндоевропейских) народов Индии, Индонезии, Малайзии, Индокитая и Южного Китая. Ярче всего мы идентифицировали матриархальные мотивы у малайских народов, представляющих собой обширную ойкумену, севернее которой преобладают индийско-китайские и туранские структуры, а южнее — совершенно самобытные и мозаичные структуры древних народов Океании, имеющие самостоятельную природу, ни в коем случае к этой малайской ойкумене не сводимые[2]. Если мы примем во внимание гипотезы о происхождении народов Южного Китая — тайцев, мон-кхмеров, мяо/яо и прамалайцев (тямов) — с островов Борнео или Тайвань, то мы окажемся в пространстве как раз того океанического пояса, который соответ-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.
[2] Там же.



Геософская структура Южной Азии и Тихого океана в парадигмальном состоянии

ствует малайской ойкумене, достигающей на севере Японии и распространяющейся из своего центра полумесяцем до Цейлона, захватывая Южный Китай, Индокитай и Индонезию.

Малайская ойкумена и есть условное очертание Пацифиды, а народы Южного Китая и Индокитая составляют наряду с малайцами и протомалайцами некоторые ответвления этой древнейшей цивилизационной системы. В этой ноологической реконструкции отличия тибето-бирманцев прекрасно объясняются их географией — соседством с Тураном на севере, Индией и Средней Азией, вплоть до Ирана на западе и ханьским Китаем на востоке. Мон-кхмеры и хмонги в целом подтверждают правило, а тайцы оказываются не объяснимым (пока) ноологическим исключением, тем более что, с лингвистической точки зрения, они относятся к австронезийской семье языков, куда входят и малайские языки (по другой версии, тайцы лингвистически входят в сино-тибетскую семью, что то же не дает вразумительного ответа на вопрос об их исключительности).

Показательно, что два круга цивилизации Великой Матери, носители которой были смещены на периферию Евразии или даже за ее пределы — в морские и островные области — *туранским взрывом* и распространением других патриархальных культур по территориям евразийского материка, *смыкаются на Японских островах*, где на юге мы идентифицируем малайский субстрат, а на севере встречаем айнов.

Как и большинство ноологических моделей, эта карта является чрезвычайно приблизительной и нуждается в уточнениях и корректировках, но она помогает составить представление об определенных цивилизационных симметриях и закономерностях, позволяя увидеть многие вещи в новом свете.

Европейская колонизация как семантическая катастрофа

Пространство Дальнего Востока и Южной Азии представляет собой сложнейшее цивилизационное явление, где сочетаются многомерные и часто асимметричные ноологические структуры, подчас настолько расходящиеся не только в деталях, но и в преобладающем Логосе, что каждый народ и каждое общество этого региона должны быть рассмотрены самостоятельно, детально и внимательно.

Не подлежит ни малейшему сомнению, что мы имеем дело с множеством миров, где каждая этнокультурная общность конституирует свою Вселенную — с особым временем, пространством, антропологией, космологией, онтологией, а подчас и развитой метафизикой

и теологией. Даже самые архаические и корневые структуры мировоззрения этих народов иногда оказываются совершенно уникальными и построенными по самобытной и непредсказуемой геометрии. Мы имеем дело здесь *не с миром, но с мирами, не с Логосом, но с множеством Логосов, переплетающихся друг с другом в сложной, напряженной и драматической диалектике*. Поэтому и историал каждого народа уникален и отражает различные циклы и стороны конкретного Dasein'а, выражающего себя в культуре или цивилизации, иногда совершенно оригинальных, а иногда использующих в своем саморазвертывании формы иных культур и религий.

В этой чрезвычайно насыщенной картине *поздние эпохи европейской колонизации представляют собой грубое и примитивное упрощение*, попытку искорежить утонченную и изысканную сложность культур в угоду симплистским воззрениям колонизаторов и для прагматической цели установления прямого материального силового контроля. Европеизация и модернизация всего Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии представляют собой *редукцию* сложной структуры многомерных и богатейших семантически фигур к выхолощенному и болезненному археомодерну, блокирующему органичное становление историала каждого конкретного общества, но и подрывающего сам колониальный рационал.

В истории каждого народа были взлеты и падения, триумф и катастрофы. Но приход в этот регион европейцев был *всеобщей катастрофой*, поскольку по контрасту с экспансией китайской, индийской, туранской или тибетской культур это было не распространением тонких метафизических знаний, но грубо-материалистической агрессией евроцентричных расистов, полностью игнорирующих те интеллектуальные и духовные ценности, с которыми им приходилось здесь сталкиваться, и принимающих во внимание только утилитарные соображения, интересы и цели. Даже самого беглого знакомства с культурами Китая, Японии, Кореи или Индокитая достаточно, чтобы убедиться, насколько сложными и развитыми являются их мировоззренческие системы и с точки зрения философии и религии, и даже с точки зрения хозяйственных практик. Так, пускание огненных ракет и использование пороха было давно известно этим народам и до прихода европейцев, но лаосцы, например, рассматривали запуск этих ракет как символический ритуал огня, падающего в воду и оплодотворяющего солярной жизнью темные хтонические массы. Европейцы пользовались этим инструментом исключительно для убийства и порабощения. Лишь когда европейцы (в частности, французы) стали физически и экономически уничтожать хмонгов, те были вынуждены изготовить из полого дерева пушку, зарядить ее по-

рохом собственного изготовления и использовать священный огонь совершенно не по назначению — для того, чтобы отбиваться от бесцеремонных и примитивных врагов, не понимающих другого языка, кроме языка силы.

Конечно, западноевропейская культура сама по себе чрезвычайно богата и многомерна, но колониальная экспансия пришлась на тот период европейского историала, когда все собственно европейское семантическое богатство начало стремительно забываться, и в Европе утвердилась новая версия идеологии Великой Матери — черная философия материализма, имманентизма, становления и титанизма. В Китай, Японию, Корею и Индокитай европейский колониализм пришел в Новое время, а значит, сами европейцы выступали уже не как носители вертикального индоевропейского начала, греко-латинской культуры и традиционных ценностей христианской цивилизации, но как представители Анти-Европы, воплощающие в себе не просто негативные и теневые ее стороны, но богоборческую волю титанов, поднявшихся на войну с корневым и глубинным индоевропейским Логосом.

Поэтому весь регион Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, как, впрочем, и все остальные народы и территории, подвергшиеся в Новое время европейской оккупации, нуждается *в освобождении* от колониального наследия *в глубинной деколонизации*, которая не просто поможет народам освободиться от прямой административной, политической, военной и экономической зависимости от Запада, но и преодолеет семантическую катастрофу, которой подверглись эти культуры. Такое преодоление невозможно без того, чтобы разомкнуть структуры археомодерна, сковывающие органическое выражение каждой культуры и цивилизации, каждого Dasein'а. Следовательно, каждый народ — от Китая до Японии, Кореи и Индокитая — стоит перед общей для всех исторической задачей: *возвращения к собственному народному началу, к своей сущности*. Это можно рассматривать как совокупность эсхатологических векторов, когда каждый народ, отчужденный от своих оснований, от самого себя в ходе европеизации и модернизации, призван вернуться к корням, к истокам, к своей глубинной идентичности, замкнув тем самым иероглиф своего историала.

Библиография

Абэ К. Женщина в песках. М.: ИПЦ МПИ, 1991.

Абэ К. Чужое лицо. Сожженная карта. Человек-ящик. М.: Радуга, 1982.

Акутагава Рюноскэ. Избранное: В 2 т. М.: Художественная литература, 1971.

Аун Сан. Бирма бросает вызов. М.: Наука, 1965.

Бжезинский З. Великая шахматная доска: Господство Америки и его геостратегические императивы. М.: АСТ, 2013.

Бжезинский З. План игры: геостратегическая структура ведения борьбы между США и СССР. М.: Прогресс, 1986.

Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993.

Генон Р. Великая Триада. М.: Беловодье, 2010.

Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М.: Алгоритм, 2008.

Гранэ М. Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2008.

Гуревич И.С. Линь-цзи Лу. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

Гэ Хун. Баопу-цзы. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Дао дэ цзин. М.: Стилсервис; Институт Дальнего Востока РАН; исследовательское общество «Тайцзи», 2008.

Деопик Д.В. Кхмерские мифы и легенды. М.: Наука, 1981.

Догэн. Избранные произведения. М.: Серебряные нити, 2002.

Догэн. Путь к пробуждению: Основные труды наставника дзэн Догэна. СПб.: Евразия, 2001.

Догэн. Рациональный Дзэн: Ум Догэна-дзэндзи. Первая книга Сото Дзэн. М.: Либрис, 1999.

Древнекитайская философия: В 2 т. Т. 1 — 2. М.: Мысль, 1972.

Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн). М.: Наука; ГРВЛ, 1969.

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. 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. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.
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. 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. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.
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. Теория Многополярного Мира. 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.
Идзумо-фудоки. М.: Наука, 1966.
Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М.: Наука, 1977.
Киссинджер Г. Дипломатия. М.: Ладомир, 1997.
Китайская геомантия. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.
Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Художественная литература, 1977.
Книга правителя области Шан. М.: Наука, 1968.
Кодекс бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве. М.: Эксмо, 2008.
Кодзики. Мифы Древней Японии. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
Курбанов С.О. История Кореи: с древности до начала XXI века. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2009.

Кюнер И.В. Китайские известия о народах южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Издательство восточной литературы, 1961.
Леви-Строс К. Обратная сторона Луны. М.: Текст, 2013.
Матжиои. Метафизический путь. СПб.: Владимир Даль, 2014.
Молодяков В.Э. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М.: Восточная литература, 1999.
Молодяков В.Э. Несостоявшаяся ось Берлин — Москва — Токио. М.: Вече, 2004.
Молодяков В.Э., Молодякова Э.В., Маркарьян С.Б. История Японии. XX век. М.: ИВ РАН; Крафт +, 2007.
Мумонкан. Застава без ворот. СПб.: Евразия, 2000.
Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1 — 2. М.: Гиперион, 1997.
Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990.
Норито. Сэммё (заклинания и указы). М.: Наука, 1991.
Оэ К. Избранные произведения. М.: Панорама, 1999.
Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
Синто. Путь японских богов. Т. 1 — 2. Тексты Синто. СПб.: Гиперион, 2002.
Совастеев В.В. Геополитика Японии с древнейших времен до наших дней. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009.
Старостин С.А. Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989.
Сыма Цянь. Исторические записки: В 9 т. М.: Наука; Восточная литература, 1972 — 2010.
Сыма Цянь. Исторические записки. Т. IV. М.: Восточная литература, 1986.
Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006.
Торчинов Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб., 2000.
Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998.
Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007.
Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005.
Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.
Торчинов Е.А. Тексты по «искусству внутренних покоев» (эротология Древнего Китая)// Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993.
Тосио Сиратори. Новое пробуждение Японии. Политические комментарии. 1933 — 1945. М.: АИРО-XXI, 2008.
У Чэн-энь. Путешествие на Запад: В 4 т. М.: Эннеагон Пресс, 2008.

Феоктистов В. Философские трактаты Сюнь-Цзы. Исследования, перевод, размышления китаеведа. М.: Наталис, 2005.
Хуайнаньцзы. Философы из Хуайнани. М.: Наука; Восточная литература, 2016.
Чан Цзюн. Императрица Цыси. М.: Центрполиграф, 2015.
Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995.
Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М.: Вече, 2014.
Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2001.
Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
Элиаде М. Испытание лабиринтом // Иностранная литература. 1999. № 4.
Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М.: Наука, 1987.
Юкио Мисима. Золотой храм. М.: Центрполиграф, 2004.
Юкио Мисима. Исповедь маски. СПб.: Северо-Запад, 1994.
Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: Индрик, 1997.
Яковлев В.М. И Цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии. М.: Янус-К, 1998.
Amar Daw Ludu. Sayagyi Thakin Kodaw Hmaing. Mandalay: Ludu Publishing, 1976.
Archaimbault Ch. Structures religieuses Lao (rites et mythes). Vientiane: Vithagna, 1973.
Aung-Thwin M.A. The Mists of Rāmaññа: The Legend that was Lower Burma. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
Ball Ch.J. Chinese and Sumerian. L.: Oxford University Press, 1913.
Barmé S. Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
Beirne P. Su-Un and His World of Symbols: The Founder of Korea's First Indigenous Religion. Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2009.
Benedict P.K. Austro-Thai language and culture, with a glossary of roots. New Haven: HRAF Press, 1975.
Bengtson J.D. Caucasian and Sino-Tibetan: A Hypothesis of S.A. Starostin// General Linguistics 36.1/2. 1998.
Blacker C. The Catalpa Bow. UK: Japan Library, 1999.
Blagov S. Caodaism: Vietnamese Traditionalism and Its Leap Into Modernity. N. Y.: Nova Science Publishers, 2012.
Bodiford W.M. Soto Zen in Medieval Japan. Holoulu: University of Hawaii Press, 2008.
Botz-Bornstein Th. Russia, Japan, China, and the Resistance to Modernity: Eurasianism and Pan-Asianism Revisited / The International Journal of the Asian Philosophical Association. 2008, 1, 1.
Bradley D. Proto-Loloish. L.: Curzon Press, 1979.
Braudel F. Écrits sur l'histoire. P.: Arthaud, 1990.
Buswell R.E. Jr. (ed.). The Korean approach to Zen. Collected Works of Chinul. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Chen Jinhua. Philosopher, practitioner, politician: The many lives of Fazang (643 – 712). Leiden: Brill, 2007.

Cheng Hsueh-Li. Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources. N. Y.: Philosophical Library, 1984.

Chung Bongkil. The Scriptures of Won Buddhism: A Translation of the Wonbulgyo Kyojon Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

Chutintaranond Sunait. Mandala, segmentary state, and Politics of Centralization in Medieval Ayudhya // Journal of the Siam Society 78, 1, 1990.

Cleary Th. Entry Into the Inconceivable: An Introduction to Hua-Yen Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

Cook F. Three Texts on Consciousness Only. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999.

Davids Thomas William Rhys (ed.). The Yogavacara's manual of Indian mysticism as practised by Buddhists. L.: Oxford University Press, 1896.

De la Couperie T. Early history of the Chinese civilisation. L.: E. Vaton, 1880.

Diller A., Edmondson J., Yongxian Luo (eds.). The Tai-Kadai languages. L.: Routledge, 2005.

Dolgopolsky A. Nostratic Dictionary. Cambridge: McDonald Institute for Archeological Research, 2008.

Donald S. Lopez Jr. (ed.). Buddhist Hermeneutics, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

Durand M. Imagerie populaire vietnamienne. P.: École française d'Extrême-Orient, 1960.

Durand M. Notes sur les chams I – IV. Hanoi: F.-H. Schneider, 1906.

Duyvendak J.J.L. The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law L &: Probsthain, 1928.

Edmonds I.G. The Khmers of Cambodia: The story of a mysterious people. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970.

Edmondson J.A., Solnit David B. (eds.). Comparative Kadai: the Tai branch. Dallas: Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington, 1997.

Evola J. La dottrina dels risveglio. Roma: Mediterranee, 1995.

Evola J. Tao te Ching di Lao-tze. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997.

Evola J. Taoism. Roma: Fondazione Julius Evola, 1988.

Frank Fr. (ed.). The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School. N. Y.: Crossroad, 1982.

Fu Zhengyuan. China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling. N. Y.: M. E. Sharpe, 1996.

Geddes W.R. Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand. Oxford: The Clarendon Press, 1976.

Gernet J. A History of Chinese Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Graham D.C. Songs and stories of the Ch'uan Miao. Washington: Smithsonian Institution, 1954.

Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. P.: Les Presses universitaires de France, 2010.

Granet M. Études sociologiques sur la Chine. P.: Les Éditions traditionnelles, 1952.

Granet M. Fêtes et chansons anciennes de la Chine. P.: Albin Michel, 1982.

Granet M. La Religion des Chinois. P.: Albin Michel, 2010.

Gregory Peter N. Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Guénon R. Initiation et Réalisation spirituelle. P.: Les Éditions traditionnelles, 1952.

Guénon R. La Grande Triade. P.: Gallimard, 1957.

Guérin M. Des montagnards aux minorités ethniques: quelle intégration nationale pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge? P.: L'Harmattan, 2003.

Gyeongheo Sunim. The Collected Writings. V.I. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism 2007. P. 62.

Hamar I. (ed.). Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.

Hardy A.D., Cucarzi M., Zolese P. Champa and the Archaeology of Mỹ Sơn (Vietnam). Singapore: NUS Press, 2009.

Hartmut O. Rotermund. Die Yamabushi: Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter. Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co., 1968.

Harvey G.E. History of Burma: From the Earliest Times to 10 March 1824. L.: Frank Cass & Co. Ltd., 1925.

Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Heisig J.W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. P. 121.

Hoskins Janet A. The Divine Eye and the Diaspora: Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism. Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.

Hsü C.Y.I. The Rise of Modern China. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ilyon. Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea. Yonsei University Press: Seoul, Korea, 2006.

Ives Christopher. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Jin Y Park. (ed.). Makers of Modern Korean Buddhism. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2010.

Karen Fjelstad, Thị Hiền Nguyễn. Possessed by the spirits: mediumship in contemporary Vietnamese. N.Y.: Cornell Southeast Asia Publications, 2006.

Keyes Ch.F. The golden peninsula: culture and adaptation in mainland Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

Kou Pao-koh. Deux sophistes chinois: Houei Che et Kongsouen Long. P.: PUF, 1953.

L'esprit des races jaunes. Le Traité des Influences errantes de Quangdzu, traduit du chinois par Matgioi. P.: Bibliothèque de la Haute Science, 1896.

Le Tao de Laotseu, traduit du chinois par Matgioi. Milano: Arché, 2004.

Leach E.R. Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. L.: G. Bell & Sons, 1962.

Lederer F. (Hrsg.) Diskurs über die Wehrhaftigkeit einer Seenation. Kaikoku Heidan von Hayashi Shihei. München: Iudicium, 2003.

Li Fang-Kuei. A Handbook of Comparative Tai//Oceanic Linguistics Special Publications No. 15. Honolulu: University of Hawaii Press, 1977.

Loewe M. (ed.). Early Chinese Texts. A Biliographical Guide. Berkeley: Society for the Study of Early China, 1993.

Ma Lin. Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event. L.; N. Y.: Routledge, 2008.

Magnin P. La vie et l'oeuvre de Huisi (515—577). (Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai). P.: École Française d'Extrême-Orient, 1979.

Maitrii Aung-Thwin. The Return of the Galon King: history, law, and rebellion in colonial Burma. Athens: Ohio University Press, 2011.

Marga. Synopsis of Thakin Kodaw Hmaing Biography. Yangon: Marga Publishing, 1975.

Maspero H. Taoism and Chinese Religion. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981.

Matgioi. L'Empire du Milieu. P.: Schlercher frère, 1900.

Matgioi. La Chine des Lettrés. P.: Librairie Hermétique, 1910.

Matgioi. La Voie Métaphysique. P.: Les Éditions Traditionnelles, 1991.

Matgioi. La Voie Rationnelle. P.: Les Éditions Traditionnelles, 2003.

May R. Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work. L.; N. Y.: Routledge, 1996.

Miyake Hitoshi. The Mandala of the Mountain: Shugendō and Folk Religion. Tokyo: Keio University Press, 2005.

Mo Youzheng. On the Deities' Relationships in the Shigong Religion of Zhuang Nationality// Journal of Guangxi Teachers Education University, 2011.

Nakamura Teiri. Tanuki to sono sekai. Tokyo: Asahi Shinbuhshya, 1990.

Namu Yang E., Mathieu Ch. Leaving Mother Lake: A Girlhood at the Edge of the World. Boston: Little, Brown, 2003.

Nguyen Cuong Tu. Zen in Medieval Vietnam: A Study of the Thiền Uyển Tập Anh. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Nishida K. A religious view of the world // Japanese Philosophy. A sourcebook. Ed. By Heisig W., Kasulis Th., Maraldo J. University of Hawai'i Press, 2011.

Nishitani K. Kongen-teki Shutaisei no Tetsugaku (The philosophy of Radical Subjectivity). Tokyo: So-bun Shuppan, 1938.

Nishitani K. The self-overcoming of nihilism. Albany: SUNY Press, 1990.

Nishitani Keiji chosakushû [Collected Works of Nishitani Keiji]. Tokyo: Sôbunsha, 1986—1995.

Oppitz M. Naxi. Dinge, Mythen, Piktogramme. Zürich: Völkerkundemuseum, 1997.

Pan Jiao. The State's Presence in the Religious Revival in the Liangshan Yi Ethnic Area//Religious Revival in Ethnic Areas of China. Asia Research Institute. National University of Singapore, 2011.

Pavie A. Contes populaires du Cambodge, du Laos et du Siam. P.: Leroux, 1903.
Payne R.K. (ed.). Tantric Buddhism in East Asia. Boston: Wisdom Publications, 2006.
Peiros I. Comparative Linguistics in Southeast Asia. Canberra: Australian National University, 1998.
Philaletha Illustratus, Sive Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. Francofurti ad Moenum: Sumpt. Joh. Philipp. Andreae, 1706.
Pimpaneau J. Chine et Mythes de la Religion Populaire. P.: Philippe Picquier, 1999.
Presses universitaires de France, 1953.
Preston D. The Boxer Rebellion. N. Y.: Berkley Books, 2000.
Radhakrishnan S. The Principal Upanishadas. Noida: Harper Collins Publishers, 2011.
Ratliff M. Hmong-Mien-language history. Canberra: Pacific Linguistics, 2010.
Reps Paul, Senzaki Nyogen. Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-zen Writings. North Clarendon: Tuttle Publishing, 1998.
Robinet I. Taoism: Growth of a Religion. Stanford: Stanford University, 1997.
Roveda V. Khmer Mythology, Secrets of Angkor. Bangkok: River Books, 2003.
Ruhlen M. On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
Schmidt-Glintzer H. (ed.). Mo Ti: Von der Liebe des Himmels zu den Menschen. München: Diederichs, 1992.
Shafer R. Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1–2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957–1963.
Shafer R. Bibliography of Sino-Tibetan languages. V. 1–2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957–1963.
Shaughnessy E.L. I Ching: the Classic of Changes. N. Y.: Ballantine Book, 1996.
Short P. Mao: A Life. L.: Hodder & Stoughton, 1999.
Siraporn Nathalang (ed.). Thai Folklore: Insights Into Thai Culture. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2000.
Smalley W.A., Vang Chia Koua, Gnia Yee Yang. Mother of Writing: The Origin and Development of a Hmong Messianic Script. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
Speyer J.S. The Jatakamala or Garland of Birth-Stories of Aryasura. Sacred Books of the Buddhists. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
Ssu-ma K., Fang A., Solomon Bernard S., Baxter Glen W. The Chronicle of the Three Kingdoms (220–265). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1952.
Stuart-Fox M. The Lao Kingdom of Lān Xāng: rise and decline. Banglamung: White Lotus Press, 1998.
Swanson P.L. Foundations of T'ien-T'ai Philosophy. California: Asian Humanities Press, 1989.
Tambiah S. Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Tambiah S. Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Tambiah S.J. World Conqueror and World Renouncer. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Tanabe H. Philosophy as Metanoetics. Berkeley: University of California Press, 1986.

Taylor K.W. A History of the Vietnamese. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

The Encyclopedia of Taoism. Vol. 1. L.; N. Y.: Routledge, 2008.

Thongchai Winichakul. Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation. Honolulu: University of Hawaii Press, 1984.

Tiwald J., Van Norden B.W. (eds.). Readings in Later Chinese Philosophy. Indianapolis: Hackett Publishing, 2014.

Tomonubu Imamichi. In Search of Wisdom. One Philosopher's Journey. Tokyo: International House of Japan, 2004.

Tsung-Tung Chan. Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine Paläograph Studie zur Religion im Archaischen China. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

Turner K.G. Even the Women Must Fight. N. Y.: John Wiley & Sons, Inc., 1998.

Tylor S.C. Vietnamese Women at War. Kansas: University Press of Kansas, 1999.

Vickery M.T. Cambodia 1975 – 1982. Chiang Mai: Silkworm Books, 1999.

Vickery M.T. Cambodia: A Political Survey. Phnom Penh: Funan Press, 2007.

Vickery M.T. Kampuchea, Politics, Economics and Society. L.: Lynne Rienner Publishers, Inc., Boulder, 1986.

Vickery M.T. Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th – 8th Centuries. Tokyo: The Toyo Bunko, 1998.

Vimalin Rujivacharakul (ed.). Architecturalized Asia: mapping a continent through history. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.

Wakabayashi Tadashi B. Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The New Theses of 1825. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Walker B. Angkor Empire: A History of the Khmer of Cambodia. Calcutta: Signet Press, 1995.

Walker B. Hua Hu Ching: Unknown Teachings of Lao Tzu. San Francisco: Harper, 1995.

Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

Waltham C. Shu ching: Book of History. A Modernized Edition of the Translation of James Legge. Chicago: Henry Regnery, 1971.

White D.G. (ed.). Tantra in pratice. Delhi: Motilal Basardas Publishers, 2001.

Williams E.T. The origines of the Chinese //American Journal of Physical Anthropology. Vol. I. № 1. January – March. 1918.

Wolters O.W. History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

Wú Mén Guān. The Barrier That Has No Gate. Huntington Beach, CA: Before Thought Publications, 2010.

Wyatt D.K. Thailand. A Short History. Chiang Mai: Silkworm Books, 1984.

Содержание

Часть 1. Китайский Логос **3**

Глава 1. Принципы постижения китайской цивилизации 5

Китайский горизонт 5
Значение трудов Марселя Гранэ: «мы, китайцы» 6
А. де Пувурвиль и традиционалисты 8
Ханьский горизонт: люди Млечного Пути 10

Глава 2. Народ Китая и его структуры 14

Прародина китайцев 14
Этносоциология китайской цивилизации: ханьское крестьянство и туранские кочевники 16
Этносы и культуры Китая: Север и Юг 18
Шаманы и кузнецы 22
Ноология Китая: предварительные гипотезы 25

Глава 3. Основания китайской метафизики 30

Культура великой диады: Инь/Ян 30
Китайские стихии 33
Карта/календарь 38
Мин Тан и Логос Единорога 42
Дао прежде даосизма 44

Глава 4. Ноология древнекитайской традиции 47

Онтология дуновений: желтый Дионис 47
Опыт Дракона 50

Глава 5. Метафизика Первоначал: у истоков историала 54

Паньгу и Трое Августейших 54
Желтый Император Хуанди: пятый элемент 58
Пять Императоров и их стихии 61
От дракона Юя к династии Чжоу 66
Постмифический историал: Чжоу 70

Глава 6. Начала китайской философии: Конфуций 75

От имени истины 75
Исправление имен 77
Горизонты сакральной человечности 79

Глава 7. Даосизм 82
Реконструкция контекста 82
Дао как формула китайской идентичности 85
По ту сторону оппозиций 89
Ценность пустоты 91
Предводитель Облаков: политическая философия даосизма 92
Метафизика Дэ: гибкая Единица 95
Диада даосов 99
Долголетие и бессмертие 99
Историал даосизма 106
Глава 8. Другие учения: Цзоу Янь, Моцзы и легисты 114
Цзоу Янь: систематизация Инь/Ян-космологии 114
Моцзы: философия простоты и разумности 115
Легисты фацзя: тоталитаризм закона 117
Глава 9. Цинь: Империя духа воды 121
Цинь Ши Хуанди — имперостроитель 121
В оппозиции китайскому идеалу 124
Глава 10. Хань 126
Западная Хань: расцвет Империи 126
Восточная Хань 129
Утрата Небесного мандата 132
Традиционалисты в оппозиции: даосская эсхатология 133
Глава 11. Эпоха Троецарствия 137
Династия Цзинь 137
Южные и Северные династии: буддизм и даосизм 138
Глава 12. Ханьско-туранский симбиоз 143
От Суй к Тан 143
Танский закат и тень Люй-хоу 145
Глава 13. Китайский буддизм: третья религия 148
Типология: триумф Махаяны 148
Школа Чистой Земли: спасение в Белом Раю 149
Тяньтай: Единый Ум и его миры 154
Фасян: китайское только-сознание 158
Школа Хуаянь: игра абсолютного 159
Школа Чань: немедленно и внезапно 165
Тантризм в Китае 172
Сущность Диониса Желтого 174
Глава 14. Империя Сун: восстановление единства 177
Окончание раздробленности 177
Появление монголов 179

Глава 15. Династия Юань: Китай в составе Великой Евразии 181
Хубилай-хан и его наследники 181
Исчерпание монгольского этоса 184
Глава 16. Династия Мин: ханьская реставрация 186
Национальная династия 186
Подтверждение срединности 187
Усиление власти евнухов 189
Глава 17. Династия Цин: маньчжурский мандат 192
Маньчжурская династия 192
Закрыть Китай 195
Глава 18. «Белый Лотос» и талласократия 197
Восстание китайской идентичности 197
Прибытие англичан 199
Маньчжурская матрица 200
Опиум и модернизация 201
Тайпинго: Небесное Государство Великого Благоденствия 203
Вторая опиумная 205
Самоусиление и самоослабление 207
Ихэтуани атакуют 208
Конец Империи 210
Глава 19. Постимперский Китай 212
Бэйянское правительство и Гоминьдан 212
Японо-китайская война 214
Мао: жизнь как борьба 216
Даосизм в Тайване и КНР 218
Красный Император и его учение 223
Разрыв с СССР: два горизонта внутри соцлагеря 224
Либеральный сдвиг: к Морю 226
Китай и либеральные реформы: мир Дэна 227
Чары желтого Диониса 231
После мандата Дэна 233
Часть 2. Корейский Логос: небесно-земной полуостров 237
Глава 1. Древняя Корея 239
Древние корейцы: этнос и культура 239
Хвангук, Синси и Чосон: небесные истоки корейского историала 240
Корея вступает в историю 243
Три царства 245
Глава 2. Средневековая Корея 249
Корейский Логос Средневековья 249
Корё 251
Чосон: конфуцианство и достоинство 252

Корейская религия ... 254
Глава 3. Корея против Кореи ... 257
Японская оккупация и две Кореи ... 257
Война 38-й параллели ... 259
Чучхэ ... 260
Южная Корея ... 262
Чучхэ или коррупция? ... 263
Глава 4. Буддизм в Корее ... 266
Китай и традиция Хваом ... 266
Школа Сон: мгновение истины ... 268
Орден Чогэ в эпоху Чосон ... 271
Школа Вон: ответ на модернизацию ... 272
Борьба Сон-буддизма за корейскую идентичность ... 274
Часть 3. Японский Логос: необратимость Стрелы ... 277
Глава 1. Японская структура ... 279
Двойная идентичность ... 279
Айны и культура Дзёмон ... 280
Малайцы приходят с юга: культура Яёй ... 282
Корейский фактор ... 283
Предварительная схема японской идентичности ... 286
Глава 2. Синто: качественная трансформация китайского Логоса ... 288
Кодзики и Нихон Сёки ... 288
Дуализм: Ямато/Идзумо ... 290
Женщина-гниль ... 295
Онтология Стрелы и «сакральный позитивизм» Синто ... 301
Глава 3. Фазы японского историала ... 305
Японская секвенция ... 305
Трансформация китайского кода в японском контексте ... 308
Период Ямато: от легенды к истории ... 312
Асука: борьба кланов ... 313
Нара: наступление буддизма ... 316
Хайян: от Фудзивара к самураям ... 318
Глава 4. Буддизм в Японии: первый этап ... 322
Шесть школ Нара: буддизм и следы Диониса ... 322
Эпоха Хайэн: две школы тайного буддизма ... 329
Буддизм интерпретирует Синто: Рёбу и Санно ... 332
Глава 5. Эпоха сёгунов ... 335
Сёгунат Камакура ... 335
Синто интерпретирует буддизм: Ватараи и Ёсида ... 338
Эпоха Муромати: Асикага, раздробленность, возрождение ... 339

Глава 6. Второй этап японского буддизма: триумф школы Дзэн 343
Дзёдо: спасение в Другом 343
Нитирэн-буддизм 345
Дзэн-буддизм школы Риндзай 347
Учитель Нансэн: сделать мир непонятным 350
Дзэн-буддизм школы Сото: просто сидеть 354
Буддизм в структуре японского Логоса 357
Глава 7. От Эдо к Мэйдзи: Япония и модернизация 362
Эпоха Эдо: сёгунат и стратегия закрытости 362
Кокугаку: учение об Отечестве и Фукко Синто 364
Оборонная идеология 365
Восстановление императорской власти: Революция/Реставрация 366
Глава 8. Япония в XX веке 369
Последняя Империя современности 369
Новые тенденции 369
Структура японского общества и ноологические соответствия 374
Тисэйгаку Японской Империи 377
Демократия Тайсё 380
Кокутай и «чрезвычайное время» 381
Континентализм и атлантизм в Японии 384
Глава 9. В поисках японской идентичности 390
Киотская школа: ответ на вызов модернизации 390
Логика как ключ 394
Философия имперского Дзэна: му как основа 395
Басё — логика места и онтология Чистой Земли 401
Японский национализм 403
Хадзимэ Танабэ: логика вида 404
Кэйдзи Ниситани: ничто против ничто 407
Радикальный Субъект в Киотской школе 409
Преодоление Модерна 410
Глава 10. Японский (Пост)Модерн 412
Болезнь Японии 412
Акутагава: демоны «конца века» 414
Юкио Мисима: симулякр самурая 417
Тело как вызов Небу 419
Пожар в святилище: еще поживем 421
Кобо Абэ: заброшенность в пески и божественность картонного ящика 425
Кэндзабуро Оэ 426
Такаси Миикэ: призраки Ёми 428
Летающие китайцы и финальная формула японской ноологии 431

Часть 4. Индокитай: пространство нагов и индобуддистские государства-мандалы 435

Глава 1. Индокитайский горизонт: структура и миссия 437

Индокитайский горизонт: влияние великих цивилизаций 437
Индокитайская архаика и ее уровни: мяо-идентичность 439
Государство: Империя или мандала 444

Глава 2. Вьетнам 448

Австроазиатская семья, мон-кхмеры и вьеты 448
Вьеты: дети Ау Ко 449
Следы матриархата у вьетов 452
Государство Дев и Драконов 454
Тямпа: государство тямов 455
Западные соседи: кхмеры и тайцы 457
Поздняя Ле: единство и двойственность 458
Династия Нгуе и европеизация Вьетнама 464
Три идеологии 465
Вьетнамский буддизм 466
Лен донг как фундамент 470
Два Вьетнама 472
Вьетнамская война и унификация 474
Современный Вьетнам и новый поиск идентичности 475

Глава 3. Камбоджа 479

Этносоциология кхмеров: аквакультура 479
Первые государства: Бапном и Ченла 481
Кхмерская Империя 484
Религия мон-кхмеров: подземные демиург и змеи-матери 488
Камбоджа в темные века 491
Геополитический нейтралитет Нородома Сианука 495
Красные кхмеры, вьетнамское вторжение и восстановление монархии 497

Глава 4. Таиланд (Сиам) 502

Тайская семья и горизонт Южного Китая 502
Первые государства тайцев 505
Сиамо-бирманские войны 507
Сиамский буддизм: Тхеравада и тантра 509
Тхонбури: Будда будущего века на тайском троне 512
Династия Чакри 513
Вичит Вичитватакан: тайская идентичность 515
Эра Пибунсонграма: геополитическая мутация тайского консерватизма 517
Перевороты и либеральная монархия 518
Тайский Логос 520

Глава 5. Лаос 522
Этносоциология Лаоса и тайский горизонт 522
Небесные люди спускаются на землю, истоки лаосской государственности 524
Историал Лансанга: циклы расцвета и упадка 526
Лаосские королевства в эпоху разделения 529
Современный Лаос: независимость 531
Тайский горизонт: мифы и ноология 533
Глава 6. Мьянма 537
Бирманский горизонт и ноология 537
Государство Пью: Дионис и индийская культура 541
Паган: вторжение бамара 545
Междуцарствие: бирманские мандалы 548
Империя Таунгу 550
Династия Конбаун 552
Солнечный бирманский Гаруда против английских нагов 554
От Бирмы к Мьянме: военная диктатура правого бирманского социализма 559
Такин Кодо Хмайн: выразитель бирманского Логоса 562
Глава 7. Хмонги и мьены (мяо и яо) 565
Восстание Безумного: несостоявшаяся Империя хмонгов 565
Мифология хмонгов 567
Глава 8. Геософия Индокитая 569
Индокитай: комплексная идентичность и недостаточность начальной гипотезы 569
Комплексная карта 571
Глава 9. Желтый Дракон: Логос и геософия 577
Южная Азия в геософской перспективе 577
Европейская колонизация как семантическая катастрофа 580
Библиография **583**

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

НООМАХИЯ: войны ума
Желтый Дракон
Цивилизации Дальнего Востока
Китай. Корея. Япония. Индокитай

Корректор: Башлай И.М.
Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.
Группа допечатной подготовки изданий:
Иванова М.В.
Исакова Т.В.
Коновалова Т.Ю.
Крылов К.А.

Подписано в печать 23.10.2017. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 37,5. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 495 221 8980

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aprogect.ru, zakaz@aprogect.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Издательство
«Академический проект»
предлагает

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aprogect.ru,
zakaz@aprogect.ru.

Просим вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон/факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aprogect.ru.

ISBN: 978-5-8291-2157-0

Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации
- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм 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
- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Цивилизации Нового Света
- Логос Турана: индоевропейская идеология вертикали
- Горизонты и цивилизации Евразии: индоевропейское наследие и следы Великой Матери
- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Великая Индия: Цивилизация Абсолюта
- Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай
- Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски
- Русский Логос

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...

Пространство Дальнего Востока и Южной Азии–это сложнейшее цивилизационное явление, где сочетаются многомерные ноологические структуры, миры со множеством Логосов, переплетенных друг с другом в напряженной и драматической диалектике. Если полюсом Логоса Аполлона выступает Туран, откуда берет начало сама индоевропейская традиция, если туранскую (аполлоническую) миссию наследуют народы Восточной Евразии (тюрки, монголы, маньчжурцы), то Северный Китай демонстрирует сбалансированную структуру Логоса Диониса, а область Южного Китая воплощает архаическое пространство с доминацией Логоса Кибелы. В данном томе эпопеи «Ноомахия» А. Дугин фиксирует еще один центр кибелического мифо-логосного комплекса с доминированием матриархата и хтонических мотивов – у автохтонных народов Индии, Индонезии, Малайзии и Южного Китая. Эту ойкумену автор именует «малайской» и выдвигает гипотезу о наличии концептуального континента Пацифида как одного из полюсов Великой Матери в пространстве Индийского и Тихого океанов. Другим кибелическим полюсом этого региона является область Восточного побережья Тихого океана и крайнего Северо-Востока Евразии, который автор называет «цивилизацией Великого Ворона» и который смыкается с Аляской, Канадой и Гренландией, захватывая также айнов на севере Японии...